

TEOLOGÍA en CONTEXTO

N°3, Diciembre, 2023
Versión Digital



EDITO- RIAL

La Revista Teología en Contexto es una publicación anual del Seminario Teológico Bautista en Santiago de Chile, que tiene el propósito de promover la reflexión bíblico-teológica inspirada por el contexto que vive la iglesia y la sociedad actual. En consecuencia, intenta ser una reflexión teológica interdisciplinaria y en misión, proponiendo definiciones abiertas, promoviendo el diálogo para la construcción de pensamientos y prácticas pertinentes, estando al servicio de la iglesia y la sociedad. Este número contiene dos tipos de trabajos de investigación: (1) Artículos Teológicos Interdisciplinarios; (2) Artículos de Reflexión Pastoral y Eclesial. En ambos casos el Contexto es un eje transversal de importancia.

La primera propuesta, escrita por el pastor **Iván Tobar**, Rector del Seminario Teológico Bautista, presenta un tema de relevancia para la Obra Bautista Nacional en el sentido de definir, argumentar,

cuestionar y comprender la autonomía de la iglesia local como un principio de identidad de la denominación. Así, los lectores son invitados a considerar aspectos bíblicos, históricos, eclesiales y procedimentales, con el fin de fortalecer el valor de la unidad y la autonomía de la iglesia. El valor de este artículo está en poner en diálogo este principio para colaborar en el fortalecimiento de la fraternidad de las iglesias bautistas locales en su modalidad corporativa.

El pastor **Cristián Cabrera**, director y profesor de posgrado del Seminario Teológico Bautista, hace la entrega de un artículo teológico a través del cual procura responder sobre el modo en que la creación surge desde Dios mismo como su diferencia querida y con la cual entra en relación dramática. Para hacerlo, nos conduce por las reflexiones del teólogo suizo católico, Han Urs Von Balthasar quien desarrolla una

particular interpretación de la kénosis del Hijo en tanto segunda persona de la trinidad. Este artículo intenta explicar estas tesis centrándose principalmente en la obra de Balthasar, titulado por él como Teodramática.

El tercer lugar, se dialoga con artículo el pastor **Víctor Guillermo Olivares**, director de práctica y acompañamiento ministerial. Tal investigación propone un enfoque bíblico, teológico y pastoral, abordando un tema contingente sobre las Raíces y Nueva Identidad del Pueblo de Dios. A través de la revisión de pasajes bíblicos claves, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, se argumenta una línea de continuidad que enseña la existencia de un Pueblo de Dios y de esa manera, hace frente a enfoques teológicos contrarios que, históricamente, han puesto en pugna al Israel bíblico y la Iglesia de Cristo.

Seguidamente, de la pluma del pastor **Marcelo Olate**, se encuentra un artículo que presenta un ejemplo de fe y fundamento para una hermenéutica misional desde las Cartas Paulinas. La investigación pasa, por una parte, por mostrar en el texto paulino evidencias de la dinámica trinitaria como una profunda comunidad relacional que propende a la unidad de Dios. Por otro lado, aborda el evangelio propuesto y encarnado en Jesucristo. Sin dudas, el valor de este artículo está en relevar la vigencia de la misión de Dios en la vida de la iglesia contemporánea, refrescando la relectura de la Cartas Paulinas, para extraer aplicaciones prácticas en las que, la iglesia de Cristo, se envuelve y encarna para dar cumplimiento al Plan Redentor.

Finalmente, el lector se encontrará con el quinto artículo, desarrollado por el hermano **Álvaro Campos**, egresado en Licenciatura en Ministerio de nuestro Seminario Teológico Bautista en la promoción 2023. Debido al excelente trabajo de investigación realizado como requisito indispensable de graduación, ha recibido una mención distintiva que le ha hecho merecedor de publicación en esta revista. Con el objetivo de explorar la comprensión y desarrollo del concepto «cosmos», o «mundo», desde un análisis histórico-crítico a partir de la experiencia de la comunidad joánica, en el evangelio de Juan, el autor destaca la importancia

que tuvo para los discípulos de las primeras comunidades de fe los desafíos del “cosmos” conocido y los cambios a los que fueron convocados al tener un encuentro salvífico con Jesús.

Entregamos esta revista con la esperanza de despertar el interés en temas teológico, pastorales, eclesiales y contextuales. Confiamos que conllevan bendición a las personas que hacen vida en las iglesias locales. El interés de este Seminario es aportar reflexiones en distintos ámbitos del saber para dar respuestas a los desafíos contemporáneos que vivimos como personas y comunidades cristianas. Damos gracias a Dios por su fiel ayuda y a cada escritor por hacer posible esta publicación.

Comisión Editora

Revista Teología en Contexto

Seminario Teológico Bautista

Diciembre, 2023



ÍNDICE

LA AUTONOMÍA DE LA IGLESIA LOCAL BAPTISTA EN EL CONTEXTO DENOMINACIONAL CHILENO

	pág. 10
Resumen	pág. 12
Introducción	pág. 13
Formulación Del Principio De Autonomía	pág. 14
Denominacionalismo Y Autonomía	pág. 18
Pautas Para La Reflexión Y Diálogo	pág. 25
Conclusiones	pág. 29
Bibliografía	pág. 30

LA CREACIÓN EN DIOS A PARTIR DE LA KÉNOSIS DEL HIJO EN EL MISTERIO TRINITARIO SEGÚN BALTHASAR

	pág. 32
Abstract	pág. 33
Introducción	pág. 34
1. Preámbulo Filosófico-Teológico	pág. 36
2. La Comprensión Balthasariana De La Kénosis	pág. 40
3. El Lugar Que Ocupa La Kénosis En Las Relaciones Intratrinitarias	pág. 42
4. El Sentido De La Kénosis: La Creación En La Trinidad	pág. 45

Conclusión	pág. 50
Bibliografía	pág. 51

PUEBLO DE DIOS: RAÍCES Y NUEVA IDENTIDAD **pág. 52**

Resumen	pág. 54
Introducción	pág. 55
I. Lo Que Dice El Antiguo Testamento	pág. 56
1. Protohistoria De Un Pueblo	pág. 56
2. Los Muchos Y Los Pocos (Un Remanente En La Nación)	pág. 60
3. La Monarquía Y El Fracaso De Un Proyecto Testimonial	pág. 64
4. Cenizas Y Escombros	pág. 67
II. Lo Que Dice El Nuevo Testamento Acerca Del Pueblo De Dios	pág. 69
1. Jesús	pág. 69
2. Pedro En El Pórtico Del Templo	pág. 72
3. Algunos Textos Del Corpus Paulino	pág. 73
III. Hay Un Solo Pueblo De Dios	pág. 75
Identidad Del Pueblo De Dios	pág. 76
Conclusión	pág. 76
Bibliografía	pág. 77

EL APÓSTOL PABLO Y LA MISIÓN DE DIOS: HACIA UNA HERMENÉUTICA MISIONAL

	pág. 78
Abstract	pág. 80
Introducción	pág. 81
I. Pablo Y El Dios Trino	pág. 85
II. El Evangelio De Jesucristo En Filipenses 2:6-11	pág. 90
III. Participación En La Misión De Dios: Ser Y Praxis	pág. 94
Conclusión	pág. 97
Bibliografía	pág. 100

«ESTAMOS EN EL MUNDO, PERO NO SOMOS DEL MUNDO» LA TENSIÓN «COSMOS – IGLESIA» DESDE EL ANÁLISIS HISTÓRICO-CRÍTICO DE LA COMUNIDAD JOÁNICA

	pág. 102
Resumen	pág. 104
Abstract	pág. 104
Introducción	pág. 105
I. Proximación Al Concepto «Cosmos»	pág. 106
1.1 El «Cosmos» Desde Una Perspectiva Contemporánea	pág. 106
1.2 El «Cosmos» Desde La Perspectiva Bíblica	pág. 107
1.3 El «Cosmos» En El Evangelio De Juan	pág. 108
1.3.1 El «Cosmos» Como La Realidad Creada	pág. 108
1.3.2 El «Cosmos» Como La Humanidad	pág. 109

1.3.3 El «Cosmos» Como La Humanidad Que Rechaza A Dios	pág. 110
II. La Comunidad Joánica Y El «Cosmos»	pág. 110
2.1 El Evangelio De Juan Y La Comunidad Joánica	pág. 110
2.1.1 La Comunidad Joánica Y Su Postura Frente Al «Cosmos»	pág. 112
2.1.2 Relación De La Comunidad Joánica Con El «Cosmos»	pág. 113
III. La Tensión «Cosmos–Iglesia»	pág. 115
3.1 La Tensión Entre Jesús Y El «Cosmos»	pág. 115
3.1.1 Dios Amó Tanto Al Mundo (Juan 3:16–18)	pág. 116
3.1.2 La Oración Sacerdotal (Juan 17:9, 14–16)	pág. 116
3.2 Desafíos Para La Iglesia Local En Su Relación «Cosmos – Iglesia»	pág. 119
Conclusión	pág. 123
Bibliografía	pág. 126

LA **AUTONOMÍA** DE LA
IGLESIA LOCAL
BAUTISTA EN EL
CONTEXTO DENOMINACIONAL
CHILENO

PR. IVÁN TOBAR GUERRERO





RESUMEN

La autonomía de la iglesia local es un principio básico de identidad bautista. Su ejercicio, junto con ser celosamente defendido, encuentra en la praxis contradicciones que lo refutan. Este hecho ha derivado en tensiones al momento de invocarse, particularmente cuando las iglesias o sus dirigentes parecen abandonar la identidad que dicen representar o se sustraen de la denominación aduciendo argumentos de interés particular o local. En un contexto así, ésta surge como guardiana de la unidad colectiva. No obstante, lo hace introduciendo procedimientos que, junto con salvaguardar el interés corporativo, tienen el potencial de restar autonomía a las iglesias que buscan representar.

Esta investigación muestra que esta contradicción acompaña a los bautistas chilenos desde sus mismos orígenes denominacionales. Junto con ello es posible encontrar procedimientos validados corporativamente que propenden a la unidad del conjunto, pero que sustraen del principio de autonomía a las iglesias que buscan ejecutarlos. En este sentido, la ordenación pastoral y la

constitución de una iglesia local por parte de su iglesia madre son dos ejemplos paradigmáticos. En este marco, se invita al lector bautista a considerar su historia y reflexionar sobre aquellos elementos que dan sentido a su identidad eclesiológica para, a partir de ahí, evaluar su manera de proceder. Además, a considerar si su celo obedece a una forma de salvaguardar su apego al ideal escritural referido a la iglesia como comunidad o más bien responde a una forma de eclesiasticismo. Así, se podría sobrevalorar el afecto por las formas y prácticas eclesiásticas de interés corporativo al precio de invisibilizar el espíritu que las sostiene.

Palabras clave:

Autonomía; iglesia local; principios bautistas;

*voluntarismo;
denominacionalismo.*

INTRODUCCIÓN

Cuando se habla de autonomía de la iglesia local se quiere expresar la idea de que la congregación es independiente y se autogobierna¹. Esto significa que fuera de ella no existe autoridad que dictamine sus acciones. Gracias a este principio la iglesia bautista, y posteriormente su denominación, ha desarrollado un modelo eclesiológico que enorgullece a sus mismos miembros y que incluso ha sido objeto de admiración². No obstante, su aplicación no siempre ha sido comprendida, resultando de ello una formulación conceptual que hasta el día de hoy tensiona a los mismos bautistas³.

Este ensayo busca indagar sobre el concepto de la autonomía de la iglesia local en su for-

ma primigenia y relacionarlo con su práctica denominacional en el contexto nacional chileno. Resulta interesante revisar cómo este principio llegó a formular un modelo de iglesia que se auto comprende como neotestamentaria y de la cual la iglesia bautista se entiende heredera. Sobre esta base, este trabajo busca explorar sus características y sus alcances, y espera constituirse en una contribución para la reflexión eclesiológica en aquellas comunidades de fe donde este concepto genera conflictos, particularmente en su expresión corporativa.

Este trabajo, que sigue una pauta académica, se ha fraccionado en tres partes. El primero da cuenta del origen y desarrollo del principio de autonomía y de cómo este proveyó un marco identitario a la denominación bautista. En este contexto se revisarán los principios bautistas que conducen a la idea de autonomía y cómo este hecho permitió formular una imagen eclesiológica particular. El segundo busca relacionar estos principios con la práctica denominacional voluntaria y fraternal como expresión de participación y cooperación, y contrastar estos conceptos con la realidad de las iglesias bautistas chilenas. La tercera pretende establecer algunas pautas para la reflexión y el diálogo sobre los conceptos que aquí se tratan.

1 Millard Erikson,
Teología Sistemática
(Viladecavalls:
Editorial Clie,
2008), 1085.


2 Justo
Anderson,
*Historia
de los
bautistas*
(El Paso:
Editorial
Mundo
Hispano,
2015), 56.

3 *Ibid.*,
50.

FORMULACIÓN DEL PRINCIPIO DE AUTONOMÍA

La tarea de rastrear el principio de autonomía de la iglesia local bautista lleva necesariamente a su origen.

Diferentes teorías se postulado, aquella su

A black and white photograph of a hand with the index finger pointing towards the right, overlaid on a torn paper effect. The hand is positioned to the left of the main text block.

han siendo que vincula génesis al separatismo congregacionalista inglés la que parece más plausible⁴. Esta afirmación implica reconocer ciertas prácticas que dan identidad a la idea bautista y que es posible trazar en otros movimientos que la precedieron⁵. En fin, el origen particular de una iglesia propiamente bautista es un tema de permanente discusión⁶.

En la búsqueda de lo que Anderson denomina *precursores inmediatos*, el rastro apunta al pastor inglés John Smith quien en 1609 y en tierras holandesas, formó lo que vendría a conocerse como la primera iglesia bautista propiamente tal. Esta conclusión presenta cierta resistencia por la

falta del elemento distintivo del bautismo por inmersión de Smith, cuestión que lleva a poner la mirada en Tomás Helwys y la fundación de la primera iglesia bautista general, ahora en territorio inglés⁷. Sea como sea, este hecho se ubica temporalmente separado por casi un siglo de la Reforma Protestante que le precedió, cuestión que la desvincula, por lo menos de sus consecuencias inmediatas, como una iglesia hija de esta Reforma. En otras palabras, la iglesia bautista es protestante porque nace de la reforma inglesa, pero no por haber nacido de la Reforma Protestante propiamente tal, por la simple razón que no emergió de este hecho de manera directa⁸. Sin perjuicio de ello, la iglesia bautista tiene su fundamento teológico en ella, ya que los postulados que esta defendió son postulados compartidos⁹. En este sentido, los defiende no porque sean protestantes en su concepción, sino porque muchos de ellos son bíblicos y neotestamentarios.

Por tanto, si bien estas primeras iglesias bautistas compartían las bases fundamentales de la Reforma, es un hecho que no compartían las bases eclesiológicas. En efecto, las iglesias derivadas de la reforma, a saber, la anglicana, la presbiteriana, la reformada y la luterana, todas ellas compartían principios que las alejaron de

4 Ibid., 28.

5 Ibid., 30.

6 James Giles, *Esto creemos los bautistas* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1977), 15.

7 Anderson. op.cit., 186-189.

8 Giles. op.cit., 16.

9 Anderson. op.cit., 109.

lo que vino a ser, posteriormente, la Reforma Radical. A estas iglesias se les llama magisteriales, justamente porque consideraban al Estado como un agente necesario para la propagación y defensa de la fe¹⁰. En este punto las iglesias bautistas, hijas de la Reforma Radical, guardan no solo distancia, sino franca oposición dados sus principios constituyentes. Así, por tanto, es un error tratar de encontrar a los precursores eclesiológicos de las iglesias bautistas en la Reforma Protestante, ya que la gran brecha que separó las reformas se dio justamente en el campo de la eclesiología¹¹.

Las investigaciones señalan que los ascendientes eclesiológicos de las iglesias bautistas están entre los anabautistas. Esto no significa que la iglesia bautista sea necesariamente descendiente de este movimiento, sino que la precede en influencia¹². En efecto, las diferentes expresiones que tuvo este movimiento dan cuenta de ciertos principios que vinieron con el tiempo a constituir la esencia del ser bautista. Muchos de ellos se practicaban de manera profusa en diferentes partes del continente europeo antes que el separatismo inglés los recogiera como paradigma para la eclesiología que promulgaba¹³.

10 Manuel Díaz Pineda, *La reforma en España (Siglos XVI-XVIII)* (Viladecavalls: Editorial Clie, 2017), 148.

11 Anderson. op.cit., 112.

12 Ibid., 156.

13 Ibid., 182.

Las llamadas iglesias libres, es decir, aquellas que no se encuentran bajo la lógica del paraguas estatal para su reconocimiento y funcionamiento, por tanto, diferentes de las iglesias nacionales¹⁴, presentaban ciertas prácticas más o menos comunes. Por ejemplo, la definición conceptual de la pertenencia a la iglesia por medio de la regeneración; el voluntarismo como el ejercicio de la práctica libre de la fe; la separación de la iglesia y del Estado; el sacerdocio del creyente y otras¹⁵. Por supuesto, diferían en otras como la acción pacifista, la negativa del ejercicio en algún poder del estado y otras¹⁶. Por ello que es imposible ver este movimiento y sus ramificaciones como una expresión monolítica.

En este contexto nace la iglesia bautista. Lo hace sobre la plataforma teológica de la Reforma Protestante, pero sustentada en la eclesiología anabautista¹⁷. Con los años llegaron las confesiones de fe y la idea de una denominación. Todos estos aspectos se materializaron en princi-

14 Joaquín Ferrer y Pablo Blanco, *Lutero 500 años después* (Madrid: Ediciones RIALP, 2017), 154.

15 Anderson. op.cit., 116-117.

16 Ibid., 171.

17 Marco Antonio Ramos, *Nuevo diccionario de religiones, denominaciones y sectas* (Nashville: Editorial Caribe, 1998), 20-21.



pios que son la expresión práctica de las doctrinas y que constituyen la base identitaria de lo que hoy se conoce como una iglesia bautista¹⁸.

Con el objeto de encontrar la base de la autonomía como expresión operativa de una iglesia local, existen a lo menos dos principios que ponen fundamento para aquello. A saber, el principio eclesiástico y el principio sociológico. El primero es la expresión identitaria que ayuda a poner en práctica la esencia de una iglesia bautista y que más la aleja de la eclesiología de las iglesias de la Reforma Protestante. Es justamente esta doctrina, la de la iglesia, donde se evidencian las profundas diferencias con sus pares. Para los bautistas este principio significa, entre otras acepciones, que una iglesia es una comunidad espiritual de gente regenerada expresada en una iglesia local¹⁹. Es el principio que da cuenta de la iglesia como una fraternidad de creyentes en Cristo (1 Co 12:12-13; 27; Ef 4:15-16; Gá 6:2). Una expresión de esta naturaleza salvaguarda a la iglesia de una constitución estatal o territorial y fija la puerta de entrada para quien voluntariamente quiera ser parte de ella.

El segundo principio, el sociológico, da cuenta del orden democrático que caracteriza la esencia de una iglesia bautista. Si la auto-

mía implica el ejercicio libre y responsable por parte de los creyentes que la componen, entonces, postula este principio, tal iglesia debe tener un orden que propicie la igualdad como valor relacional²⁰. En este sentido, sujetarse al señorío de Cristo no podría implicar un orden diferente (Hch 10:34; Ro 2:11; Ef 6:9; Col 3:25). Esta conclusión surge de la doctrina del sacerdocio de todos los creyentes, que relevó la importancia de la igualdad y de la práctica de las relaciones en una comunidad de fe²¹. Este principio conlleva, por tanto, una importante cuota de responsabilidad para el creyente. En efecto, si dentro del contexto de la iglesia cada individuo posee la misma base de salvación y acceso al único Sumo Sacerdote sin intermediación ninguna, entonces tal acción implica, además del privilegio que le es inherente, un gran compromiso. De ello se concluye que el ejercicio relacional en el contexto de una iglesia local no puede ser otro sino de igualdad.

Estos principios definen una eclesiología particular que tiene su correlato en la autonomía de la iglesia local. Ambos principios derivan, como señala Giles²², en este ideal que encuentra fundamento neotestamentario (Mt 18:15-17; 22:21; Hch 4:18-20; 5:29; 6:3-6; 13:1-3; 1 Co 5:1-13; Ef 4:1-16; 1 P

²⁰ Ibid., 52.

²¹ Horacio Alonso, *El tabernáculo y el sacerdocio del creyente* (Terrassa: Editorial Clie, 1991), 55-59.

²² Giles. op.cit., 56-57.

¹⁸ Anderson. op.cit., 147-148.

¹⁹ Ibid., 49.

2:9). En este sentido, cuando se habla de autonomía, lo que se busca expresar es que la congregación local opera sin intervención de estructuras eclesiales y estatales²³. Además, en el ejercicio de sus definiciones, se autogobierna, es decir, excluye cualquier dictado que pueda provenir externamente, sea de la autoridad que sea. Se concluye con ello que para una iglesia bautista la única fuente de autoridad son las Escrituras y sólo a ellas se rinde para hacer la voluntad de Dios²⁴.

De acuerdo con lo anterior, autonomía implica independencia, así como autogobierno. Estos son dos pilares básicos que definen la identidad de una iglesia bautista. Sin embargo, hay uno más que deriva de estos y es el modelo de gobierno. Si la autonomía resalta la responsabilidad del creyente consigo mismo y con los demás, entonces el gobierno debe propender al trato en igualdad. Estos conceptos encuentran expresión en la forma de gobierno denominada *congregacionalismo*. A través de este sistema de gobierno, las personas que forman parte de la iglesia ejercitan autoridad sobre los asuntos que les comprometen.

En sus orígenes, el congregacionalismo tuvo diferentes rostros y de esta manera llegó a las igle-

sias bautistas. La paternidad del congregacionalismo se le atribuye a Robert Brown²⁵, un puritano separatista quien, junto a otros destacados personajes de su época, fundó en 1581 una iglesia puramente congregacionista. Su compromiso con lo que entendía era la verdad bíblica le significó la persecución y finalmente la muerte. Con su testimonio ayudó a formar una idea de igualdad de relaciones al interior de la iglesia local que era incompatible con las jerarquías en las cuales se sustentaban las iglesias de su época²⁶. Para Brown, el gobierno debía descansar de manera democrática en la asamblea que constituye la comunidad de fe. Es esta, señala, quien se reserva el derecho de decidir sobre los diferentes aspectos que competen a la iglesia, en todos y cada uno de sus aspectos.

Otro rostro del congregacionalismo vino de la mano de Frank Johnson y su compañero de ministerio John Greenwood. Este último propugnó un tipo de congregacionalismo diferente de aquel que fomentaba Robert Brown²⁷. Para Greenwood, el gobierno de la iglesia debía descansar en un consejo de personas elegidas según su carácter cristiano y para ese propósito de manera particu-

23 Oscar Pereira, *Presencia y arraigo protestante evangélico en Chile 1845-1925* (Santiago: Ediciones Sociedad Bíblica Chilena, 2016), 209.

24 *Ibid.*, 30.

25 Marco Antonio Ramos, *op.cit.*, 84.

26 Julio Díaz Piñero, *Identidad Bautista en el Siglo XXI* (Segunda ponencia presentada en las Conferencias Ministeriales, Seminario Teológico Bautista, Santiago de Chile, 21 de julio, 2015), 7.

27 *Ibid.*, 8.

lar. Son ellos quienes, debido a la delegación de funciones y autoridad, gozan de la confianza de la iglesia para gobernarla. De manera sumaria se podría decir que el congregacionalismo de Brown es más bien un tipo de gobierno asambleario; mientras que aquel desarrollado por Greenwood es congregacionalismo propiamente tal.

En resumen, es mediante el congregacionalismo que la iglesia local se gobierna a sí misma²⁸. Lo hace bajo el fundamento de ser una comunidad autónoma de gente regenerada, de manera tal que sujeta a la guía del Espíritu Santo pueda asegurar que la voluntad de Dios se manifiesta a través de ella²⁹.

DENOMINACIONALISMO Y AUTONOMÍA

Anderson ubica temporalmente el comienzo oficial de la denominación bautista en el año 1644, cuando las iglesias bautistas particulares publicaron su Confesión de Fe en Inglaterra³⁰. Entre las razones que Anderson cita como argumento, menciona la concertación de siete congregaciones locales para postular tal confesión,

cuestión que da cuenta de un esfuerzo de asociación.

Este esfuerzo encuentra razón en el principio de cooperación que ha caracterizado a la iglesia bautista. No obstante, tiene un fundamento más básico aún. Se trata del voluntarismo, el cual se expresa de varias maneras. El ejercicio de rastrear su génesis lleva nuevamente a la eclesiología de raíz anabautista. El voluntarismo es la expresión primigenia de las llamadas *iglesias libres*. Es decir, el ejercicio voluntario en la expresión de la fe y la práctica, sin coerción social, política o eclesiológica de ninguna naturaleza. La componente práctica de esta declaración guarda relación con todo el quehacer de la iglesia local, dentro de la cual está, precisamente, el asociarse para fines específicos.

En este contexto, las iglesias bautistas buscan relacionarse. Lo hacen no sólo por una cuestión de necesidad cooperativa, sino porque encuentran fundamento bíblico para ello (Hch 15; 2 Co 8:8-9; Gá 1:2; 2:1-10). En efecto, las iglesias neotestamentarias se asistían mutuamente para el cumplimiento de la misión. Debido a ello las iglesias bautistas crean organizaciones para

28 Millard Erikson, *Teología Sistemática* (Viladecavalls: Editorial Clie, 2008), 1085.

29 James Leo Garrett, *Teología Sistemática, Tomo II* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 2000), 589.

30 Anderson. op.cit., 147.



perseguir ese mismo fin. Lo hacen a través de convenciones, asociaciones, juntas y tantas como sean necesarias. No obstante, el principio que subyace detrás de todo este andamiaje es el voluntarismo, el cual no permite ceder la soberanía de la iglesia local a ninguna institución, sino sólo al señorío de Cristo.

Este punto conlleva una nueva definición y que dice relación con la unidad. El mismo denominacionalismo ha sido criticado por ello, ya que no se corresponde con el ideal del Nuevo Testamento³¹. No obstante, la enseñanza que se desprende de la Biblia es que cualquiera sea la forma de asociación, esta debe ser espiritual y no corporativa (Jn 17:20-23; Ef 4:1-6, 16; Fil 2:2). Es decir, una donde los creyentes se entienden a sí mismos como parte de una misma iglesia³², pero al mismo tiempo como una expresión o agencia del reino de Dios en su forma local³³. Lo anterior abre un camino para que los creyentes de una iglesia local reconozcan a otras iglesias locales como parte del cuerpo de Cristo y que debido a lo mismo busquen formalizar

alianzas para perseguir objetivos comunes. Sin embargo, si tal esfuerzo apunta a la creación de una “*unidad orgánica*”, como lo llama Erickson³⁴, donde las identidades individuales se sacrifican debido a una organización superior, tal hecho resulta contrario a la enseñanza neotestamentaria. Este tipo de expresión se encuentra en el catolicismo romano y su ideal de cristiandad, aun cuando también se puede inferir como utopía del ecumenismo³⁵. Es decir, una que persigue como fin último la creación de una super estructura eclesiástica. Sumariamente hablando, la unión orgánica de las iglesias cristianas no es bíblica. No existe fundamento en el Nuevo Testamento para unir iglesias o fusionarlas con el objeto de constituir un andamiaje eclesiástico³⁶. Como señala Dana, no hay fundamento en las Escrituras para la “unión orgánica de las fuerzas cristianas”³⁷.

En razón de lo expuesto hasta aquí, el concepto denominacional descansa sobre la base de un ideal de cooperación³⁸. El Nuevo Testamento da ejemplos, particularmente en la empresa misionera y de auxilio ante la necesidad (1 Co 16:1; 2 Co 8:1-2; Fil 4:16; Hch 2:44-47). En este sentido el ejemplo del apóstol Pablo es significativo, ya

31 H. E. Dana, *Manual de eclesiología* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1987), 69.

32 Concepto que algunos teólogos denominan “iglesia invisible”. Ver: Erickson. op.cit., 1053.

33 Anderson. op.cit., 46.

34 Erickson. op.cit., 1137-1139.

35 Ibid., 1146-1147.

36 Myer Pearlman, *Teología bíblica y sistemática* (Miami: Editorial Vida, 1970), 421.

37 Dana, op.cit., 73.

38 Giles. op.cit., 101.

que, sin perjuicio de lo señalado anteriormente, estimuló de manera constante la comunicación y la comunión entre las iglesias locales. Lo hizo mediante el intercambio de cartas (Col 4:16), el intercambio de visitas entre ellas (Ro 16:1) y otras tan simples como la transmisión de noticias y saludos (Fil 4:21-22). Se observa, entonces, que la expresión de unidad se realizó sobre la premisa del contacto personal. No hay base bíblica alguna que permita afirmar que tal expresión se fundara en un tipo de organización corporativa que persiguiera el fin de confederarse³⁹.

El principio que sustenta este ideal de comunión encuentra expresión en la autonomía de la iglesia local, lo cual implica, entre otros, que la propagación y la expresión en el campo del trabajo ministerial ha de desarrollarse de acuerdo a sus propias convicciones. Esto sugiere, además, que la iglesia local no puede ser forzada para operar en proyectos o programas que considera inapropiados para su realidad o que simplemente no puede abordar en razón de sus compromisos. Así también, la cooperación debe darse en un contexto donde no debe existir coerción ni presión de ninguna naturaleza, particularmente de aquellas que impliquen influir en las definiciones internas de una iglesia local. En este sentido, el

hecho que el apóstol Pablo se dirige de manera directiva en algunos casos no significa violentar este principio (por ejemplo, 1 Co 7:10). Situaciones como esta revelan la posición del apóstol frente a una controversia de orden eclesial que requería una resolución apropiada para un contexto específico. En tales casos, la pureza de la práctica de la iglesia estaba en juego frente a un escenario de una iglesia en formación⁴⁰.

Todo lo anterior se enmarca en aquella definición conceptual que sustenta lo hasta aquí señalado. Esto es, que la iglesia local es aquella comunidad de creyentes que se unen voluntariamente para expresar su fe. Siendo además la iglesia local la única institución bíblicamente reconocida, toda otra organización que se establezca debe quedar sujeta a este mismo principio. Este hecho, no obstante, no debe comprenderse como un camino al individualismo eclesial, toda vez que el registro bíblico apoya la idea de la acción coordinada para fines superiores. Es por este principio de coordinación voluntaria y fraternal que nace la denominación. Representa, por tanto, el esfuerzo compartido de un ideal colectivo, uno que permite sinergizar las fuerzas para fines colaborativos.

En un esfuerzo de esta naturaleza quienes se unen son iglesias locales. Lo hacen de manera vo-

³⁹ Robert Banks, *La idea de comunidad de Pablo* (Viladecavalls: Editorial Clie, 2011), 57.

⁴⁰ Erickson. op.cit., 1091.



luntaria y fraternal para participar del esfuerzo conjunto, pero sin renunciar a su identidad local. Se desprende de lo anterior, que incluso la denominación no tiene autoridad sobre la iglesia local⁴¹. Si así fuese, el principio se vería comprometido y se desconocerían las raíces mismas de lo que hace que una iglesia local bautista sea justamente eso, bautista.

En definitiva, lo que subyace como principio rector es la plena autonomía de la iglesia local dentro del contexto denominacional. En este plano conceptual participa, de manera libre, voluntaria y fraternal. Si compromete su participación lo hace de forma responsable. El sacerdocio de los creyentes demanda esa actitud. No obstante, si alguna directriz que emane del gobierno corporativo pone en riesgo su autonomía, tal iglesia local no está obligada a seguirla⁴². El principio aquí es uno solo. La iglesia local bautista reco-

noce una sola autoridad, aquella que emana de Cristo a través de las Escrituras⁴³.

En el caso de la denominación bautista chilena, este principio quedó consignado en su misma acta constitutiva en 1908. En efecto, el referido documento establece que en la Unión Evangélica Bautista de Chile "...quedará enteramente reconocido que cada iglesia por separado tiene en sí misma el poder de mantener toda disciplina, reglas y gobierno... Esta Unión no será en ningún sentido una corte o corporación que ejerza autoridad sobre las iglesias" ⁴⁴. En este sentido no deja de ser llamativo que este principio fuese consignado con tanta fuerza en esta acta de constitución. La razón está en el hombre que estuvo detrás de este ejercicio corporativo: el pastor bautista Guillermo Thompson MacDonald, un escocés formado en la escuela de predicadores de Charles Spurgeon en Inglaterra y de quien era su amigo⁴⁵. Fue él quien se propuso formar una verdadera iglesia bautista luego de retirarse de la cobertura que ofrecía la Alianza Cristiana y

41 William Pinson, *Los bautistas: creencias, prácticas y herencia* (Dallas: Baptist Heritage Center, 2019), 85.

42 Dana, *op.cit.*, 98.

43 Giles. *op.cit.*, 30.

44 Roberto Cecil Moore, *Hombres y hechos bautistas de Chile* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1965), 13.

45 Anderson. *op.cit.*, 513.



Misionera al ministerio que él desarrollaba en el sur de Chile⁴⁶. Su retiro se debió a cuestiones tanto doctrinales como eclesiológicas. De hecho, fue apelando al principio de la autonomía de la iglesia local que emigró⁴⁷ y formaron, junto a cinco iglesias bautistas⁴⁸ (Gorbea, Muñe, Molco, Cajón y Vilcún), la referida Unión⁴⁹.

Desde sus mismos inicios, registra Moore, la autoridad final de la iglesia bautista local fue omitida. No era la iglesia, por ejemplo, quien ejercía disciplina sobre sí misma, sino la Unión, cuestión que incluía también a los pastores. Este mismo autor consigna que tal hecho se debía a la ignorancia de las iglesias en cuestiones de orden interno⁵⁰. En este sentido, este argumento parece ser el mismo en relación con la actitud del apóstol Pablo frente a la iglesia de corintios. Es decir, un auxilio necesario en tiempos de formación.

Hoy en día la iglesia bautista chilena experimenta las mismas contradicciones. En este sentido, se ejecutan procedimientos a nivel corporativo que impactan la decisión soberana de una iglesia local. Quizá el ejemplo más emblemático dice relación con el modo de

ordenación pastoral. Lo que bíblicamente es una práctica de prerrogativa local, en el caso chileno se transformó con los años en un procedimiento colegiado. En este esquema la iglesia local perdió completamente el derecho de ordenar a sus pastores, descansando tal definición en un mecanismo de evaluación de características semi académicas ejecutada en su mayoría por terceros ajenos a la iglesia en cuestión. Si bien en tal procedimiento concurre la iglesia local, lo hace como un evaluador más dentro del conjunto⁵¹. En este modelo la decisión de la iglesia respecto de ordenar un pastor o pastora no es suficiente. Tal decisión debe coincidir con la de otros pastores, de tal forma que permita asegurar, según el referido mecanismo, que la iglesia y su candidato se ajustan a la enseñanza neotestamentaria en relación con el pastorado. Justo González señala que este modo de operar “es la consideración eclesiológica fundamental tras el gobierno de tipo presbiteriano”⁵². En otras palabras, no es bautista en su forma.

Se podría argüir que la iglesia local sí puede ordenar a sus pastores de manera autónoma y que no existe impedimento para aquello.

46 Moore. op.cit., 11.

47 Anderson. op.cit., 516.

48 El número de iglesias podría haber sido once, aunque parece más plausible un número menor. Ver nota a pie de página en Pereira, op.cit., 215.

49 Honorio Espinoza, Álbum: Cincuentenario de la Convención Bautista de Chile 1908-1958 (Número especial, 1958), 14.

50 Moore. op.cit., 13-14.

51 En asamblea de enero 2020 la Unión Nacional de Pastores Bautistas de Chile acordó un mecanismo único de ordenación pastoral a nivel nacional que responde a esta lógica de evaluación.

52 Justo González, *Historia abreviada del pensamiento cristiano* (Viladecavalls: Editorial Clie, 2016), 309-310.

No obstante, tal ministro no sería reconocido como un pastor bautista por el hecho de obtener su acreditación a través de un mecanismo externo al sancionado colaborativamente. En un escenario así tal pastor podría ejercer su ministerio solo en la iglesia que lo ordenó. No podría hacerlo fuera de ella ya que no cuenta con la acreditación ni el respaldo necesario para ser reconocido como un pastor bautista por la denominación. Por supuesto, una iglesia local podría requerir sus servicios apelando a su autonomía, pero ¿hasta qué punto esa iglesia local sería considerada bautista si incorpora a un pastor que fue ordenado bajo un proceso ajeno al aceptado institucionalmente? O ¿hasta qué punto ese pastor es bautista si no forma parte del cuerpo colegiado?

Otro ejemplo no menos importante guarda relación con la constitución de una nueva iglesia local bautista. En el caso de la Región Metropolitana este hecho incluso está consignado en los reglamentos de la Unión de Iglesias Bautistas correspondiente. Allí se señala que la puerta de entrada al proceso es prerrogativa del directorio de esta institución. Es este órgano quien evalúa la pertinencia de avanzar según los antecedentes que la iglesia en cuestión pueda aportar. Si tal hecho se evalúa positivamente, el proceso avanza a la conformación de un concilio examinador al cual concurren personas ajenas a la *seminariobautista.cl*

iglesia en gestación. Si este hecho termina satisfactoriamente, la iglesia en cuestión es reconocida como una iglesia bautista local⁵³. Es decir, la voluntad de la iglesia local de reproducirse queda supeeditada a la definición corporativa.

En relación con el voluntarismo como expresión de participación libre y fraternal en la actividad corporativa, la denominación bautista chilena suma otros ejemplos que merecen atención. Si la sustracción de actividades implica algún tipo de sanción, entonces ya no es voluntaria ni fraternal. Se transforma en un tipo de mecanismo colegiado con derechos y obligaciones en tanto se cumplan las normas corporativas. Lo mismo sucede con las pastoras y pastores en sus correspondientes agrupaciones.

Un hecho paradigmático se puede apreciar en la participación en las diferentes organizaciones que se han creado para la articulación de los procesos orgánicos. En estos quienes cuentan con el respaldo de sus iglesias para representarlas reciben el nombre de *delegados*, mientras que aquellos que no cuentan con tal prerrogativa, reciben la designación de *fraternales*. Es una cuestión de semántica, sin embargo, representa fielmente el espíritu que

53 Ver "Reglamentos de la Unión de Iglesias Bautistas de la Región Metropolitana" (UBREM), Artículo 51, acápite 7.4.

rige en el contexto de las definiciones corporativas.

En este contexto, el andamiaje colectivo opera sobre la base de un ideal organizacional que busca blindar la institución corporativamente. Sin perjuicio del beneficio que implica la noble misión de unir a las iglesias y sus pastores, el ejercicio ha tendido a legalizar las relaciones. Un cuadro como este pone el acento en lo normativo por sobre lo fraterno; en lo coercitivo por sobre el voluntarismo; en la letra por sobre el espíritu que rige la unidad.

PAUTAS PARA LA REFLEXIÓN Y DIÁLOGO

Algunos de los elementos mencionados en este trabajo constituyen un serio problema de entendimiento al interior de la denominación bautista chilena. En general, la forma de resolverlos ha sido normar con mayor precisión. Es decir, maximizar el ejercicio intelectual para construir cuerpos normativos que den cuenta del ideal institucional. Esto ha permitido construir una organización sólida y normada.

En este punto, no obstante, sería interesante evaluar si la construcción conceptual sobre la cual se ha desarrollado la denominación se condice en su praxis con los principios bautistas de la cual es heredera. El ejercicio inverso podría entregar el argumento sobre el acuerdo que permitió llegar a tal construcción. Es decir, que la obra bautista, en cualquiera de sus representaciones (asambleas nacionales, regionales, pastoral, juvenil, etc.) llegó al consenso de cierto procedimiento y que, siendo este un acuerdo de mayoría, su observación es norma para el conjunto. Si bien este hecho es válido por mérito organizacional, no tiene por qué serlo necesariamente en relación con los principios bautistas de la cual debe ser portadora. Es cierto también que los mecanismos para su corrección están abiertos y plenamente operativos. No obstante, también es cierto que, si la doctrina que sustenta el andamiaje actual permanece ciega a su propia base identitaria, la acción correctiva seguirá el camino que hasta aquí ha seguido. A saber, corregir la norma con más norma.

En este sentido, se exponen solo



dos procedimientos que podrían representar un conflicto a la eclesiología propiamente bautista en su prerrogativa de autonomía.

El primero dice relación con la participación de las iglesias bautistas en cualquiera de las organizaciones a la cual es convocada. Según lo señalado, el principio del voluntarismo debería regir y ser la razón fundamental por la cual las iglesias buscan asociarse para fines superiores. No obstante, la norma actual sanciona de diferentes maneras la sustracción. En el extremo, la regulación por medio del elemento patrimonial está presente. Esto es importante ya que posee un elemento coercitivo, toda vez que alrededor del 80% de las iglesias y misiones bautistas operan en infraestructura que no les pertenece en derecho⁵⁴. Este sólo hecho ubica a las comunidades de fe en una posición subordinada en términos relacionales y compleja si tuvieran que apelar a su autonomía en circunstancias especiales. La práctica común es hacer valer el derecho de propiedad, particularmente

cuando las iglesias han abandonado la comunión denominacional. La obra bautista sabe de esto desde sus mismos orígenes, y no sólo como ejecutora del derecho sino como afectada cuando no ha sido propietaria. El ejemplo se encuentra en la definición que siguió MacDonald cuando abandonó la Alianza Cristiana y Misionera para seguir sus propias convicciones que, según él entendía, respondían a la esencia de ser bautista. Esta acción le significó abandonar infraestructura y comenzar desde la nada. Tal como dice Moore, “materialmente no poseían nada. Tenían, sí, sus convicciones, su fe y la confianza el uno en el otro”⁵⁵.

En un escenario como el descrito, fueron las convicciones de eclesiología bautista las que terminaron por convencer a MacDonald que su lugar era otro. Su definición implicó formar una denominación. Para otros en la actualidad y en un contexto parecido, es formar otras iglesias. Este hecho, que es bien conocido dentro la práctica de resolución de conflictos de orden puramente eclesiológico, no ha sido ajena a la denominación bautista chilena. La división fue y sigue siendo una manera de crecimiento, aunque, evidentemente, no la principal. No obstante, llama la atención que, de una membresía de 30 mil personas en los setenta, que parece ser su máximo histórico,

54 Dato suministrado por la Unión de Iglesias Evangélicas Bautistas de Chile.

55 Moore. op.cit., 11.



ya en los noventa la obra bautista nacional registraba 25 mil miembros⁵⁶, cifra que se mantuvo hasta el 2019⁵⁷ y que se redujo a 23 mil en el presente⁵⁸. Esto, considerando que en los noventa el número de congregaciones alcanzaba las 221 comunidades, duplicando su número a 515 en la actualidad.

Otro procedimiento que podría sugerir un conflicto con la eclesiología bautista se refiere al mecanismo de ordenación pastoral. Como se indicó, la iglesia bautista local chilena en cuestión perdió completamente tal prerrogativa dentro del contexto normativo de la cual es parte. Con seguridad concurrieron a esa definición muchas variables que sustentaron tal acuerdo. Sin embargo, el hecho que sea el resultado de la definición colectiva no significa que sea bautista en su esencia. Simplemente es el acuerdo al cual se llegó en ese momento producto de las reflexiones que le dieron forma. El problema con esta definición es que vulnera un principio identitario, uno que hace que una comunidad bautista sea neotesamentaria en su eclesiología.

56 Ver detalles del Informe estadístico presentado a la asamblea anual de la Unión de Iglesias Bautistas de Chile celebrada en modalidad virtual el enero 2021.


57 Estadística presentada en la asamblea anual de la Unión de Iglesias Bautistas de Chile en Concepción, 2019

58 Dato obtenido por un método indirecto a través del trabajo desarrollado por la Comisión de Iglesia Saludable y que fue presentado a la referida asamblea en enero del 2023 en Temuco.

Hacerlo de la manera como está normado supone la incapacidad de la iglesia local para reconocer y ordenar a sus propios pastores. En este escenario la convicción local debe supeditarse a la evaluación de personas que no necesariamente conocen la trayectoria ministerial del candidato o candidata, ni los detalles del trabajo que sólo es posible medirlo en terreno y a través de los años por medio de sus propios ministrados.

Una particularidad del mecanismo nacional chileno es la figura del pastor probando. A través de esta nomenclatura se clasifica al aspirante a pastor por parte de la organización de pastores. Es esta quien se reserva el derecho de aceptarlo dentro de su organización, cuestión que parece plausible, pero lo hace para regular su proceso de ordenación, incluso determinando el tiempo que estará en esa condición. En este mecanismo la iglesia, como comunidad autónoma local, no solo pierde el derecho de ordenarlo en los tiempos que esta considera aceptables, sino que su propia evaluación resulta insuficiente para completar el proceso.

Aquí el esfuerzo del mecanismo está en la aplicación de los instrumentos de evaluación que, por correctos y bien elaborados que sean, no pueden compararse con la evaluación de la iglesia local. Si este mecanismo busca resguardar la integridad doctrinal del conjunto corporativo, lo hace a un



alto
precio. Esto es, el
de la autonomía de la
iglesia local.

Este ejercicio se resuelve de manera bíblica para el caso de la ordenación diaconal. En este contexto las iglesias bautistas chilenas reconocen y ordenan a sus diáconos y diaconisas a través de un proceso autónomo. Son ellas quienes reconocen a los aspirantes y los ponen a prueba para finalmente ordenarlos. Evidentemente lo hacen si previamente han superado los elementos que bíblicamente se requieren para tales efectos⁵⁹. El hecho de invitar a otros diáconos de otras iglesias para que concurren a la evaluación es una prerrogativa de la iglesia local. Si esta estima que no posee todos los elementos para hacer una evaluación en consecuencia bien hace en invitar a otros evaluadores para que la auxilien en el proceso. Al hacerlo así no sólo actúa en humildad, sino que honra el principio de la asociación para efectos superiores que caracterizaron a la iglesia bautista desde sus mismos orígenes.

Es posible que el lector conocedor de los principios bautistas en

encuentre otros
ejemplos. Es tam-

bién probable que encuentre o haya reflexionado sobre otras relaciones que este trabajo no considera. En este sentido, el principio del sacerdocio de todos los creyentes asegura que cada miembro de una iglesia está en condiciones de participar de un diálogo reflexivo de altura espiritual. Uno que tenga el propósito de encontrar respuesta a las diversas interrogantes que la práctica bautista denominacional ha establecido con su forma de operar.

Algunos ejemplos de preguntas que podrían implicar relaciones y que podrían ser materia de estudio son: ¿Qué relación existe entre la autonomía de la iglesia local y su compromiso denominacional? ¿Cuánto de la unidad bautista está sustentada en el elemento patrimonial y cuánto en el elemento fraternal? ¿Qué efectos habría en la manera cómo se relacionan los pastores y/o las iglesias si la unidad se sustentara solo en el elemento fraternal en su forma corporativa? ¿Qué efecto tendría en la pastoral bautista nacional si cada iglesia recupera su derecho de ordenación? ¿Habría algún

⁵⁹ 1 Timoteo 3:8-13.



efecto en el crecimiento de la obra nacional si cada iglesia local recuperara su derecho de constituir iglesias de manera autónoma?

Responder a estas y otras preguntas supone un tremendo ejercicio de humildad. Primero porque el sólo hecho de plantearlas implica aceptar que no se ha obrado de manera necesariamente bíblica. Segundo, porque supone aceptar que ciertos procedimientos pudieran haber dañado la unidad y haber desincentivado la participación fraternal. Tercero, porque implica aceptar responsabilidad, ya sea histórica o actual, en el decrecimiento que ha experimentado la obra bautista nacional. Cuarto, porque finalmente implica reconocer un patrimonio identitario que no siempre ha sido honrado.

CONCLUSIONES

La autonomía de la iglesia local bautista constituye una herencia histórica con raíz neotestamentaria. Trazar su origen en la iglesia primitiva debe hacer responsable de tal legado a todas aquellas iglesias que nacieron en un tiempo de turbulencias teológicas. La Reforma Radical tiene hijos, de los

cuales la iglesia bautista es uno de ellos. Pero no solo hijos, también principios, siendo estos los eslabones que permiten dar continuidad a una idea de iglesia que estaba en plena construcción en el primer siglo.

Lo anterior permite afirmar que una forma de honrar el principio de autonomía es siendo consecuente con su enunciado primigenio. Es por ello que la iglesia bautista chilena debe adoptar una actitud vigilante. La afiliación de cualquier naturaleza debe tener por fundamento la unidad espiritual, pero no una conducente al eclesiasticismo⁶⁰. Es decir, a ese afecto excesivo por las formas, métodos y prácticas eclesiológicas. Todo esfuerzo colaborativo bajo la figura denominacional no puede sustituir la voluntad particular de la iglesia local.

Con todo ello, ésta no está concebida para existir de manera aislada. No se trata, como señala Pereira, de establecer un “cerrazón aislante” entre las iglesias para que operen de esa forma⁶¹. El testimonio bíblico es demasiado abundante como para afirmar algo así. Aquí subyace el principio del voluntarismo en las relaciones

⁶⁰ Anderson. op.cit., 54.

⁶¹ Pereira. op.cit., 209.

que la iglesia local construye o se hace parte de manera fraternal. En virtud de él la iglesia local se asocia bajo diferentes modalidades, incluso asumiendo compromisos. No obstante, todos y cada uno de ellos están supeditados a la autonomía de la iglesia local, quien, en su soberanía, sólo está limitada por el señorío de Cristo⁶². Estos compromisos pueden asumir diferentes formas y alcances, pero si alguno de ellos se esgrime como autoridad frente al ejercicio soberano de la iglesia, tal hecho debería ser revisado. En casos como este, la iglesia local bautista podría estar migrando a modelos alternativos que no se condicen con su base eclesiológica, y sobre la cual descansa su identidad.

Finalmente, es importante recordar que el concepto de autonomía de la iglesia local es un legado que se obtuvo a precio de martirio. Muchos fueron aquellos que pagaron con sus vidas el precio de reconocer y experimentar este principio en sus congregaciones. Fue un alto precio por devolverle a la iglesia local su libertad para rendirse sólo a Cristo. Un precio que sigue demandando honra particularmente en aquellas iglesias que afirman ser herederas de este principio, siendo la iglesia bautista chilena una de ellas.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso, Horacio. *El tabernáculo y el sacerdocio del creyente.* Terrassa: Editorial Clie, 1991.

Anderson, Justo. *Historia de los bautistas.* El Paso: Editorial Mundo Hispano, 2015.

Banks, Robert. *La idea de comunidad de Pablo.* Viladecavalls: Editorial Clie, 2011.

Cecil Moore, Roberto. *Hombres y hechos bautistas de Chile.* El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1965.

Dana, H. E. *Manual de eclesiología.* El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1987.

Díaz Piñero, Julio. *Identidad Bautista en el Siglo XXI.* Segunda ponencia presentada en las Conferencias Ministeriales, Seminario Teológico Bautista, Santiago, 21 de julio, 2015.

Erikson, Millard. *Teología Sistemática.* Viladecavalls: Editorial Clie, 2008.

Espinoza, Honorio. Álbum: Cincuentenario de la Convención Bautista de Chile 1908-1958. Número especial, 1958.

Ferrer, Joaquín y Pablo Blanco. *Lutero 500 años después.* Madrid: Ediciones RIALP, 2017.

⁶² Ibid., 51.

Garrett, James Leo. *Teología Sistemática, Tomo II.* El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 2000.

Giles, James. *Esto creemos los bautistas.* El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1977.

González, Justo. *Historia abreviada del pensamiento cristiano.* Viladecavalls: Editorial Clie, 2016.

Pearlman, Myer. *Teología bíblica y sistemática.* Miami: Editorial Vida, 1970.

Pereira, Oscar. *Presencia y arraigo protestante evangélico en Chile 1845-1925.* Santiago: Ediciones Sociedad Bíblica Chilena, 2016.

Pineda, Manuel Díaz. *La reforma en España (Siglos XVI-XVIII).* Viladecavalls: Editorial Clie, 2017.

Pinson, William. *Los bautistas: creencias, prácticas y herencia.* Dallas: Baptist Heritage Center, 2019.

Ramos, Marco Antonio. *Nuevo diccionario de religiones, denominaciones y sectas.* Nashville: Editorial Caribe, 1998.

MATRÍ- CULAS

2024

Programas >





Programas STB

MATRÍCULAS ABIERTAS 2024

- Magíster en Teología
- Licenciatura en Ministerio
- Diplomados
- Cursos Virtuales

Más Info >

✉ info@seminariobautista.cl
☎ (2) 22357905 | +56(9) 3686 1488

📷 [Seminario Teológico Bautista](#)







LA CREACIÓN EN DIOS A PARTIR DE LA
KÉNOSIS DEL HIJO EN EL
MISTERIO TRINITARIO
SEGÚN **BALTHASAR**

PR. CRISTIÁN CABRERA A.

ABSTRACT

En este artículo se explica un aspecto de la teología de la creación del teólogo suizo católico, Han Urs von Balthasar. La pregunta que guía el desarrollo de las reflexiones de Balthasar es de qué modo la creación surge desde Dios mismo como su diferencia querida y con la cual entra en relación dramática. Para responder Balthasar desarrolla una particular interpretación de la kénosis del Hijo en tanto segunda persona de la trinidad. Es en el amoroso ser mismo de Dios, antes incluso de la misma encarnación, que ya se efectúa una primera kénosis de donde surge el mundo creado como diferencia misma. La idea fundamental de la tesis

de Balthasar es que Dios mismo es autor de la condición otra de la creación. Las diferencias, por lo tanto, no son un producto meramente circunstancial o eventual dado en la manifestación *ad extra* de Dios en la economía de la salvación, sino algo querido por Dios, dentro de su misma comunión de personas, de una creatura real que es manifestación del amor en comunión. Este artículo intenta explicar estas tesis de Balthasar centrándose principalmente en la obra de Balthasar, titulado por él como Teodramática.

Palabras claves: kénosis, creación, Dios, diferencias, persona, trinidad, amor, comunión.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es una indagación en el pensamiento teológico trinitario de Hans Urs von Balthasar, teólogo de tradición cristiano católica, nacido en suiza, amigo estrecho de Karl Barth. La obra de Balthasar es impresionante por su extensión, originalidad y profundidad, y porque dialoga con la historia de la teología, y sus diversas corrientes, además de la literatura, el arte y la cultura en general. En los últimos años vienen escribiéndose sendos trabajos sobre su pensamiento y su

método, que Balthasar denomina de integración, y que es utilizado por teólogos y teólogas de diversos orígenes confesionales.

Nuestro autor denomina⁶³, en las procesiones intratrinitarias, a la generación del Hijo desde el Padre, “primera kénosis”. Con esta noción quiere fundamentar la relación entre la Trinidad y la creación. Esta última antes de constituir una realidad, ya está presente en esta primera kénosis: en la alteridad del Hijo respecto del Padre, como en su profunda unión con él, tiene lugar la alteridad de la creación, como siendo y subsistiendo en Dios. Según Lefsrud, “las principales razones por las que Balthasar describe la vida interior de la Trinidad de una forma kenótica proviene de su convicción de que la kénosis de Cristo no debe entenderse como su única obediencia en el cumplimiento de la tarea redentora, sino que su vida y su pasión son la manifestación de la primera kénosis del Padre, la que Balthasar denomina Urkenosis”⁶⁴.

En este marco, las preguntas que guían nuestra búsqueda son las siguientes: ¿De qué modo la autolimitación o kénosis explica la relación entre la trinidad y la creación? ¿Cómo es posible que

63 Balthasar dedica un apartado a la kénosis, en su extenso artículo “El misterio pascual”, *Mysterium Salutis* vol. III (Cristiandad, Madrid, 1971), pp.666-814.

64 Sigurd Lefsrud, *Kenosis in Theosis. An Exploration of Balthasar's Theology of Deification* (Pickwick, Eugene, 2020), 152.

exista algo fuera de Dios, como otro (alteridad), pero que a su vez esté en una profunda relación interna con él? Nuestra hipótesis es que la primera kénosis intratrinitaria, que es la generación (dejar-ser, alteridad) del Hijo desde el Padre, es el fundamento de la constitución de la creación como auténtica alteridad y como auténtica comunión.

En la primera parte, ofrecemos una fundamentación de carácter filosófico-teológica que nos permita comprender las coordenadas en las que Balthasar se mueve en su explicación de la realidad de Dios y la realidad del mundo. En esta parte, el concepto de "distinción real" será muy importante para entender la estructura que sostiene el vínculo entre el ser absoluto y el ser creado. Los textos que expondremos en esta primera parte son: del Epílogo, *Umbral*, y un breve texto escrito por Balthasar, donde expone las líneas maestras que han guiado su pensamiento, se titula *Intento de resumir mi pensamiento*. En la segunda parte de esta investigación, exponemos que es lo que nuestro autor comprende por kénosis, cómo la explica dentro de las preguntas que suscita la concepción trinitaria de Dios y cuál es el vínculo abierto entre la Trinidad y el mundo. La tercera parte, intenta mostrar algunos de los aspectos que

seminariobautista.cl

Balthasar enfatiza para explicitar la unidad de esencia y la alteridad de personas en la vida intratrinitaria. Finalmente, en esta tercera y última parte, explicamos el modo en que nuestro teólogo fundamenta la relación entre la creación y la Trinidad desde la idea de una kénosis total. Como último componente de nuestro trabajo, ofrecemos algunas conclusiones importantes, que se desprenden de nuestro recorrido.



1. PREÁMBULO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO

En su breve artículo "Intento de resumir mi pensamiento", Balthasar, preguntándose por qué Yahvé creó un mundo del que no tiene necesidad para ser Dios, señala que la respuesta cristiana a esta pregunta, la aporta el dogma de la Trinidad y de la Encarnación: "En el dogma trinitario - señala nuestro teólogo - Dios es uno, bueno, verdadero y bello porque es esencialmente Amor y el Amor supone el Uno, el Otro y su unidad. Y si en Dios hay que poner al Otro, el Verbo, el Hijo, entonces la alteridad de la creación ya no será una caída, una pérdida, sino una imagen de Dios, al tiempo que no es Dios"⁶⁵. Hay aquí una afirmación fundamental de la alteridad en el mismo núcleo del ser trinitario de Dios. Y esto que hay primigeniamente en Dios, con antelación a la criatura, se proyecta en el ámbito de la existencia del mundo creado. Esta proyección Balthasar la ve posible desde la "distinción real" desarrollada por Tomás de Aquino.

La "distinción real" permite proyectar en la esfera de la criatura la copia estructural del ser uno trino, por lo tanto, la idea del dejar-ser de las hipóstasis: "Eso aparece

ahora como *imago trinitatis* puesto que en Dios cada hipóstasis es ella misma en cuanto que ella deja-ser a las otras en la misma esencia concreta, y en una infinita afirmación y agradecimiento tanto del auto-ser como del ser-con. Y de aquí dimana de nuevo una luz sobre la mundana distinción real como copia estructural del ser uno y trino"⁶⁶. En la Trinidad, en tanto Amor, está supuesta la



unidad (entendida como relación) y la alteridad, en ella el Hijo es la alteridad de la creación⁶⁷. "El don de Dios... Y por esto Balthasar agregará: "Y puesto que el Hijo es en Dios el Icono eterno del Padre,

65 Hans Urs Von Balthasar. "Intento de resumir mi pensamiento". En: *Comunnio. Revista Católica Internacional*; año 10; julio/agosto; IV (Encuentro, Madrid 1988), 287.

66 Hans Urs Von Balthasar. *Teodramática V: El último acto*. (Encuentro, Madrid 1997), 75. El destacado es del autor.

67 En diálogo estrecho con esta tesis de Balthasar, Wolfhard Pannenberg, *Teología Sistemática*, Vol. II (UPCO, Madrid, 1996), p.24.

podrá sin contradicción asumir en él la imagen que es la criatura, haciéndola entrar, sin disolverla, en la comunión de la vida divina” (Ídem). Lo dicho hasta ahora será posible comprenderlo bajo lo que Balthasar denomina una “lógica de la polaridad” y que se propone desarrollar a partir de la analogía de los atributos trascendentales del ser (lo Uno, lo Bueno, lo Verdadero y lo Bello).



En el *Epilogo*, Balthasar explica en qué consiste esta lógica de la polaridad. Primero, señala que los entes mundanos no alcanzan la unidad de esencia y existencia porque no son subsistentes, la reciben como un don: “Ningún ente mundano puede alcanzar la unidad de esencia y existencia, porque nunca se puede proporcionar a sí mismo su existencia, sino que debe tomarla como un don. Por

esto el ente más libre consiste precisamente en sí mismo, pero no se fundamenta en sí mismo, sino más allá de su mismidad en una realidad superesencial, en el ser por antonomasia, pero no sin realizarlo, como los entes infrahumanos, sino mientras lo reflexiona a base de lo que lo convierte, como se ha dicho, en una imagen de Dios”⁶⁸. Esta distinción entre esencia y existencia, que hace de las criaturas entes no subsistentes, sino entes que reciben su ser desde un horizonte que no les pertenece y que, sin embargo, se contornea en la existencia de estos entes, tiene su fundamento en la “distinción real”: “Esta captación específicamente creatural del ser tiene algo que ver con la diferencia en Dios entre la esencia común idéntica con las personas y sus propiedades distintivas, aunque la distinción real caracteriza lo creatural en su inalienable alteridad frente a Dios”⁶⁹.

Por otra parte, la apertura al ser de los entes entraña en el ser real una dualidad: “El ser real, que ha sido regalado al ente, entraña en sí, por esto, una dualidad que por de pronto puede aparecer contradictoria: fundamentarse en sí mismo (lo cual el simple ente no lo podría realizar desde sí mismo, de lo contrario sería Dios) y salir de sí, por una dinámica dada a él, para realizarse también a sí mismo (su

⁶⁸ Hans Urs Von Balthasar. *Epilogo* (Encuentro, Madrid 1998), 49.

⁶⁹ *TD V*, 68.



interior) en esta manifestación”⁷⁰. Esto último tendrá en el ámbito de la Trinidad una presencia iluminadora, que iremos desarrollando a lo largo de esta exposición. En principio, digamos con Lefsrud, que el acto primigenio de amor kenótico del Padre crea simultáneamente la diferencia más radiante y (paradójicamente) la posibilidad de abarcar todas las diferencias posibles⁷¹.

Como decíamos hace algún momento, Balthasar concibe la lógica de la polaridad en esta diferencia entre ser y ente, diferencia que opera por analogía. Cuando se refiere al ser como Uno señala que éste no es reductible a un concepto unívoco, se trata más bien de una unidad polar que se manifiesta al entendimiento como *tensión* y *paradoja*: “Pues si la primera propiedad omnirreinante (trascendental) del ser no se ha de reducir a ningún concepto unívoco, así deberá valer necesariamente lo mismo también en el caso de todos los siguientes “trascendentales”: de lo verdadero, bueno y bello, que sólo pueden tener su sitio dentro del ser real”⁷². Será a través de las propiedades del ser que, según Balthasar, podemos acceder a los misterios de la teología, especialmente, al misterio del Dios trino y de cómo éste es el fundamento de la vida creada. Para llegar a una respuesta que

satisfaga el ser de Dios y el de la criatura fundamentada en Dios, habrá que realizar una operación que Balthasar denomina, “inversión radical”, y que consistirá en darle al ser el primer lugar, considerándolo como lo más abarcador, y por eso “lo más rico” para la determinación de los entes en el ser, sin embargo, también como “lo más pobre”, pues, es “lo totalmente indeterminado”⁷³.

En el marco de esta explicación, se llega a la conclusión que existe una mutua donación entre ser y ente, el ser proporciona lo indivisible, el ente proporciona al ser su realización: “También aquí – comenta nuestro autor– reina un mutuo donar-se: el ser proporciona al ente su indivisibilidad, el ente proporciona al ser (como realidad suspendida, que no encuentra en sí ningún apoyo) su realización. En eso el ser es siempre tanto lo que tiene un valor más general, que abarca infinitamente todo lo finito, como lo particular, que es tan único que no puede ser clasificado bajo nada”⁷⁴. Como señalábamos anteriormente, esta distinción, entre ser y ente, proporciona a Balthasar el fundamento metafísico y ontológico necesario para explicar el vínculo entre el ser de Dios y el ser de las criaturas, y responder la pregunta de cómo la creación tiene el fundamento de su existencia en Dios.

70 Op., cit., *Epilogo*, 50.

71 Op. cit, p.153.

72 Ibid., 53.

73 Ibid., 45.

74 Ibid., 53.

2. LA COMPRESIÓN BALTHASARIANA DE LA KÉNOSIS

En esta segunda sección veremos cómo nuestro autor utiliza el concepto de kénosis, de qué modo la comprende. Con la expresión “primera kénosis”, Balthasar⁷⁵ se refiere, en la Trinidad, a la generación del Hijo desde el Padre en la vida intradivina. Explica esta tesis de la siguiente manera: “...el Padre se desapropia por completo de su divinidad y se la trasfiere al Hijo; no la “parte” con el Hijo, sino “comparte” con el Hijo todo lo suyo: “Todo lo tuyo es mío” (Jn 17,10)”⁷⁶. Esta primera kénosis no es un suceso aislado dentro de la Trinidad, sino lo que caracteriza completamente la vida intradivina. Balthasar señala que se trata en ella de un “nosotros” subsistente en el cual también “respira el “Espíritu” común quien sella la diferencia entre las personas y que a su vez mantiene abierta la alteridad de cada una de ellas. Incluso, a partir de esta primera kénosis, la más originaria, nuestro autor llega a hablar de tres kénosis en la vida intradivina y que son causa y parangón del mundo creado: “Gracias a esta kénosis originaria, han llegado a ser posibles en principio las demás kénosis de Dios en el mundo como

simples consecuencias de aquélla. En este sentido, la primera “autolimitación”⁷⁷ del Dios trino se produce por el don de la libertad a las creaturas; la segunda, más profunda todavía, por la alianza que por parte de Dios es absolutamente indisoluble, sea cual sea el comportamiento del Israel; y por fin, la tercera kénosis, que no es simplemente cristológica, sino que afecta a toda la Trinidad, se realiza únicamente en virtud de la encarnación del Hijo...”⁷⁸. Tres kénosis que constituyen el drama entre la ilimitada libertad de Dios y la libertad humana asumida ésta última completamente en Dios trino y cuyo núcleo es la encarnación de Hijo.

En este sentido, Balthasar llega al concepto de kénosis en el contexto del planteamiento que el acontecimiento de la cruz tiene como trasfondo la trinidad y que a la hora de explicar la soteriología el presupuesto es éste⁷⁹. En este marco soteriológico, Balthasar traerá a colación el concepto central de nuestra indagación. La pregunta fundamental que gobierna el análisis de la relación entre la cruz y la trinidad es la siguiente: “¿libertad absoluta a favor o contra la libertad creada, pero desde la misma libertad creada asumida por Dios?”. Según Balthasar la libertad del hombre no ha sido completamente abo-

75 Expresión que Balthasar ha tomado de Bulgakow.

76 Hans Urs Von Balthasar. *Teodramática IV: La acción* (Encuentro, Madrid 1995), 300.

77 Esta idea de la autolimitación la encontramos en el pensamiento judío...

78 *Ibid.*, TD IV, 307.

79 Cfr., TD IV, 295.

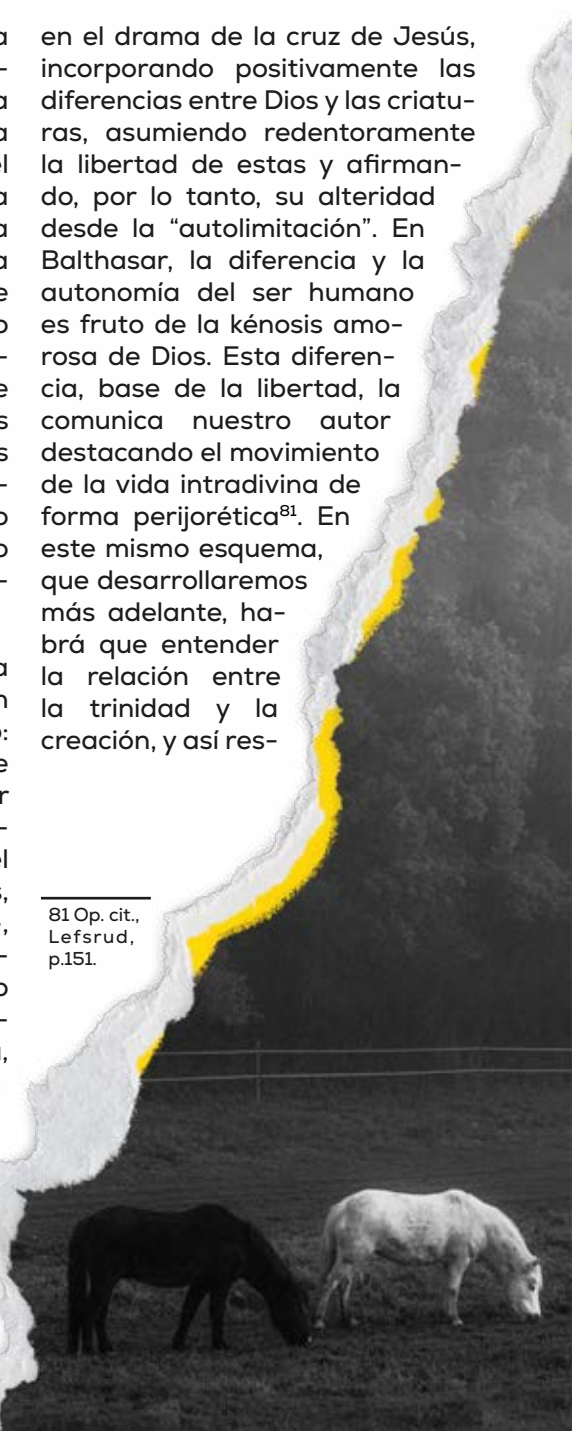
lida por el pecado, esto plantea el problema de qué modo se relaciona la libertad de la criatura respecto de la libertad absoluta de Dios. Por consiguiente, todo el drama está representado en esta pregunta, pero especialmente, la parte donde el énfasis recae en la participación y el compromiso de Dios en la criatura. Así expuesto el problema se tratará de un drama de Alianza que supone desde siempre las relaciones entre Dios y su creación, pero también las relaciones entre las personas divinas (la "unión hipostática") cuyo despliegue, como señala nuestro autor, se explicitará especialmente en la teología de la cruz.

¿De qué manera se relaciona la cruz y la trinidad? Citemos un ejemplo para responder a esto: "En la cruz y en el abandono de Jesús en ella es donde se hace por primera vez evidente toda la distancia entre el Hijo y el Padre; y el Espíritu como unión entre ambos, su "nosotros" – explica Balthasar-, aparece precisamente en el desvelamiento de la unidad, como pura distancia"⁸⁰. Antes del pecado, en la vida intratrinitaria, hay separación y unión entre las personas divinas, el Hijo respecto del Padre es otro verdaderamente distinto, no obstante, en esta misma distancia que da lugar a su condición hipostática, están en una profunda y radical unión. Es este misterio el que se despliega

en el drama de la cruz de Jesús, incorporando positivamente las diferencias entre Dios y las criaturas, asumiendo redentoramente la libertad de estas y afirmando, por lo tanto, su alteridad desde la "autolimitación". En Balthasar, la diferencia y la autonomía del ser humano es fruto de la kénosis amorosa de Dios. Esta diferencia, base de la libertad, la comunica nuestro autor destacando el movimiento de la vida intradivina de forma perijorética⁸¹. En este mismo esquema, que desarrollaremos más adelante, habrá que entender la relación entre la trinidad y la creación, y así res-

81 Op. cit., Lefsrud, p.151.

80 Ibid, *TD IV*, 296.



ponder a la pregunta que motiva nuestra investigación.

3. EL LUGAR QUE OCUPA LA KÉNOSIS EN LAS RELACIONES INTRATRINITARIAS

Balthasar pasa revista a dos de las más importantes interpretaciones trinitarias, que intentan resolver el problema suscitado por la distinción entre Trinidad inmanente y Trinidad económica y cómo se ha entendido la relación

al pensamiento de Balthasar: "...la Trinidad debe ser entendida como aquella autodonación eterna y absoluta, que hace aparecer a Dios, ya en sí, como el amor absoluto; y es precisamente desde aquí desde donde llega a comprenderse la libre autodonación al mundo como amor, sin que Dios tenga la menor necesidad, para su propio devenir, de implicarse en el proceso del mundo"⁸².

Entendiendo el amor absoluto de Dios por el mundo y también que no necesita de él, en este contexto, cómo habría que en-



entre ambas. Por una parte, la influencia de Hegel, y la mención de dos teólogos representativos: Karl Rahner y Jürgen Moltmann. Sin referirnos a la polémica que nuestro autor sostiene con estos autores, vayamos directamente

tender la kénosis del Padre en toda la Trinidad y el lugar que en ella ocupa el mundo. La respuesta a esta pregunta Balthasar la mantendrá, en primera instancia,

⁸² Ibid., *TD IV*, 299-300.

en una estricta explicación de lo que sucede entre las personas trinitarias. Nuestro autor resume su explicación de la siguiente manera: “Hemos hablado de una primera “kénosis” del Padre en el momento de su desapropiación en la “generación” del Hijo consustancial; esta primera kénosis se amplía cuasi espontáneamente en una kénosis de toda la Trinidad, puesto que el Hijo no podría ser consustancial al Padre de otra manera que desapropiándose a su vez; y su “nosotros”, el Espíritu, no puede paralelamente ser Dios más que si sella como “persona” esta desapropiación idéntica en el Padre y en el Hijo, quedando claro que él no quiere ser nada “para sí”, sino pura proclamación y efusión del amor entre el Padre y el Hijo”⁸³. Como podemos ver, la kénosis es el presupuesto de las distinciones al interior de la Trinidad, movimiento de donación y recibimiento mutuo que posibilita la aparición y afirmación del otro, ésta es la dinámica sustancial de las relaciones al interior de la trinidad caracterizadas por la autolimitación. En relación con esto, Lefsrud cita un texto fundamental de Balthasar, que bien vale la pena explicitar aquí: “Precisamente en esta entrega y renuncia infinitas, en esta preferencia absoluta del Tú al Yo, consiste la vida de la Trinidad, porque es una vida en la que las Personas sólo pueden concebirse “relativamente”, es decir, las unas a través

de las otras. El Padre sólo es en tanto generador del Hijo, como el que se entrega y derrama en el Hijo; y el Hijo sólo es, como el que se entrega totalmente al Padre, reconociéndose gloria e imagen del Padre; el Espíritu Santo es, como testigo y expresión del amor entre el Padre y el Hijo, y procedente de ellos”⁸⁴.

En lo visto hasta ahora, nuestro autor sigue el lineamiento tomásiano de pensar la trinidad desde sus relaciones, no sólo en analogía con el mundo, sino como una nota ontológica fundamental de la vida intratrinitaria. Estas relaciones Balthasar las explica desde una “lógica del don” que “mantiene y atiza la diferencia infinita entre el Padre y el Hijo”, pero que, al mismo tiempo, en un nudo que no es fácil de mostrar, en esta diferencia consustancial entre las personas divinas, el don no es sólo el marco dentro del cual acontecen estas relaciones, sino que es también la “unión activa del amor insuperable”⁸⁵.

En las relaciones intratrinitarias hay mutua determinación (limitación) interna que consiste en autodonación de la esencia de las personas. Lo que afirma a cada hipóstasis es lo que también la dona a las demás personas de la Trinidad, en esto consiste la esencia en “poder de autoexpresión” y al mismo tiempo “poder de autot entrega”: “Toda idea o esencia

83 *Ibid.*, *TD IV*, 307.

84 *Op.cit.*, Lefsrud, p.151.

85 *Cfr.*, *TD IV*, 302.

(*essentia*) – según Balthasar – se supera en su fundamento (el Padre) y tiene la determinación interna de su autodonación (en el Espíritu). Esta determinación recibe la esencia de su estar fundada, porque su fundamento (el Padre) es no sólo poder de la autoexpresión, sino justo ahí también poder de la autoentrega, como trinitariamente el Hijo co-recibe la voluntad (de naturaleza) para la inspiración del Espíritu en su autoacogimiento desde el Padre: a co-lanzarse a la voluntad de entrega que reside en el generar del Padre”⁸⁶. La autodeterminación no es sólo un asunto de la esencia o del fundamento que comparan las personas en la trinidad, tampoco es sólo lo que las afirma en sí mismas y les da su relación mutua, es también un asunto de voluntad que, en la misma lógica del don, afirma a la persona en su propio querer y también vive esa voluntad suya como recibida y que a otro debe, hasta llegar a coincidir la voluntad propia y la voluntad de otro. En este contexto, Balthasar ve profundamente unidas la Trinidad inmanente y la Trinidad económica desde un fundamento cristológico que, aunque, no exclusivamente, tiene el privilegio.

Por otra parte, las mediaciones internas de la Trinidad, en la que está también mediada la criatura, Balthasar la instala en las procesiones trinitarias: “El inevitable

concepto del proceso trinitario y de su vitalidad duradera constituye la mediación entre ambos”. Movimiento de salida y de retorno en la que lo mismo y lo otro despliega lo propio en una perfecta comunidad de encuentro. En este sentido Balthasar habla de las procesiones como de una “movilidad eterna”: “La vida divina, por ser la plenitud de la vida, es reposo total. Sin embargo, este reposo no es rígido, sino “movilidad eterna”, porque las procesiones divinas y el intercambio de personas basado en ellas no son temporalmente limitados, sino eternamente actuales”⁸⁷.

En esta bella forma de expresar la manera en que en la Trinidad se da una comunión de diferencias que se resuelve en la más profunda amistad, cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿cómo se resuelve la diferencia entre identidad y alteridad?: “Pero también identidad (pues el que ama entrega todo lo que es suyo y nada más) y alteridad (pues de lo contrario el que ama se amaría sólo a sí mismo) tienen que ser una sola cosa. Pero esta diferencia no puede ser – tampoco en la entrega recíproca completa – lo último. Sin eliminarse, ella debe trascenderse a una nueva identidad de amor donador y receptor que tiene que aparecer a los amantes como el milagro siempre nuevo de su amor recíproco”⁸⁸. La diferencia

87 Ibid., *TD V*, 76.

88 Ibid., *TD V*, 82.

86 Op. cit., *TD V*, 74-75.

se trasciende en reciprocidad, que es amor donador y receptor. De esto es fuente la generación del Padre, que fundamenta este dinamismo de entrega en el generado y de quien depende la emergencia del otro y su fluir de comunión. “El generar del Padre tiene su contrapunto necesario en el engendrado del Hijo. Por eso, “hay en el Hijo una potencia pasiva de generación como aptitud para ser generado” [...] El recibir divino se fundamenta por una parte en el aludido poder-dejar-ser y, por otro lado, en un poder-dejar-originarse; un verdadero, activo poder-separarse-de-lo-propio – de otro modo jamás el Hijo y Espíritu serían concebidos como tales por el Padre – sin que el donante (cuyo acto de dar es eterno) pierda lo donado y con ello a sí mismo”⁸⁹.

Claramente, como hemos podido ver, Balthasar explica la vida intratrinitaria como dinámica del amor absoluto que permanece en sí mismo, pero cuyo permanecer no es egoísta, sino una expansión de donación y recibimiento en el que, por consiguiente, emerge continuamente la novedad de las diferencias que se afirman en comunión y reconocimiento.

4. EL SENTIDO DE LA KÉNOSIS: LA CREACIÓN EN LA TRINIDAD

Nuestro teólogo explica la consustancialidad de la “entrega” de su divinidad (de la donación) que el Padre hace al Hijo señalando: “El gesto con el que el Padre expresa y entrega toda la divinidad (gesto que no sólo lo “hace”, sino que lo “es”) ...”, y agrega que puede, “...que engendra al Hijo como infinitamente Otro desde sí mismo...”⁹⁰. En estas líneas se ve con bastante claridad que para Balthasar la Trinidad es el fundamento de la alteridad dentro de Dios mismo.

En la fe cristiana Dios no es soledad ni tampoco disolución de la diferencia, el ser de Dios es la fuente del aparecer de lo otro, es don inagotable. Esto está justificado en la vida intradivina en la generación del Hijo como el “infinitamente Otro”, en lo que Balthasar ha llamado la “primera kénosis”: “Cuando el Padre se expresa y se da sin reservas, ni se pierde ni se agota con el don,

90 Op. Cit., *TD IV*, 301.

89 Ibid., *TD V*, 84.



a pesar de que, por otra parte, no se reserva nada de sí y para sí. En efecto, El es la total esencia de Dios en esta autodonación; así se manifiesta en todo este proceso toda la infinita potencia y a la vez impotencia de Dios, que no sabría ser Dios de otra manera que en esta “kénosis” intradivina⁹¹. Es por esta impotencia, asumida al interior de la Trinidad, que Dios se puede tomar en serio y hasta sus últimas consecuencias la libertad de los hombre y con ello queda de manifiesto la omnipotencia de su amor: “...el amor omnipotente de Dios es ya, en el seno mismo de la Trinidad, al mismo tiempo impotencia, que puede no sólo adjudicar al Hijo una libertad divina igual a la del Padre, sino también otorgar a la creatura, hecha a imagen de Dios, un auténtico poder de libertad, y tomar a ésta en serio hasta sus últimas consecuencias⁹². Dios ha hecho sitio en sí mismo para unificar la creación consigo mismo, ésta es otra manifestación de su amor kénótico que está entretelado en el tejido mismo de la creación⁹³.

Balthasar señala que es por esta separación “consustancial”, que Dios puede asumir en sí mismo la separación más oscura y amarga del mundo, por lo tanto, la trinidad inmanente puede ser al mismo tiempo la trinidad económica que carga (o “media”) toda la realidad

de los hombres: “Que Dios (como Padre) –señala Balthasar– pueda entregar así su divinidad, que Dios (como Hijo) la reciba no como un simple préstamo, sino poseyéndola “consustancialmente”, todo esto está revelando una “separación” en Dios tan inconcebible e insuperable que toda división posible (mediada por ella), aunque fuera la más oscura y la más amarga, no podría darse más que dentro de este primer *gesto* de Dios⁹⁴. La generación del Hijo ha significado un riesgo para Dios, una impotencia dentro de sí mismo, pero que tiene su explicación última en “el poder impotente de la autodonación divina”: “precisamente – comenta Balthasar – el hecho de que un mundo lleno de riesgos no pueda ser creado más que en el seno de la *proceso* del Hijo, muestra que todo “riesgo” de Dios se halla en el marco del poder impotente de la autodonación divina posibilitado desde aquí⁹⁵.

Balthasar indica que a la creación se le puede llamar “una nueva kénosis de Dios”. Según él, en esta nueva kénosis, “...Dios coloca frente a sí a una auténtica libertad”. Esta libertad es creada, por consiguiente, es limitada. La limitación de la libertad se manifiesta bajo una doble forma, según Balthasar: por la libertad creada y por la alianza. Además, señala nuestro autor, que incluso allí donde ella se quiere como causa

91 Ibid., *TD IV*, 302. El destacado es del autor.

92 Ibid., *TD IV*, 307.

93 Op. cit., Lefsrud, p.150.

94 Ibid., *TD IV*, 301. El destacado es del autor.

95 Ibid., *TD IV*, 304. El destacado es del autor.

de sí misma y se opone a la libertad divina, ella da cuenta de su fundamento, es decir, es recibida. Tanto en su sí como en su no, “la libertad humana participa de la autonomía divina”. En este punto vemos una analogía con la autonomía divina recibida del Hijo: “Se da aquí – explica Balthasar – una analogía con la manera con la que el Hijo recibe la autonomía de la naturaleza divina: el Padre “le ha dado al Hijo el tener vida en sí mismo (Jn 5, 26)”. La nueva kénosis, respecto de la creación, es el resultado de la primera kénosis del Hijo.

El fundamento de la alteridad, el estar frente a Dios como plenamente otro, descansa en la alteridad del Hijo respecto del Padre. La libertad humana, aunque necesariamente implique distinguirse de la libertad divina, en esta misma distinción tiende y da cuenta de que ella “no se ha dado a sí misma su autodeterminación” y, por lo tanto, en sus logros y fracasos, está asumida en Dios. La creación, en consecuencia, existe verdadera y legítimamente porque está frente a Dios, proviene de Dios, no sólo por su surgimiento en el tiempo, sino primeramente por la eterna relación entre las personas divinas en la que ella era ya amada y querida por Dios. Respecto de esto Balthasar asevera: “Una creación (libre), en el fondo, no puede ser proyectada y decidida más que por todo el Dios trinitario, lo que obliga a admitir que esta decisión ha sido toma-

da desde toda la eternidad”⁹⁶. Por esto, como ha aseverado Balthasar, la verdad de Dios garantiza la verdad de la creación: que es bueno que exista el otro⁹⁷.

Balthasar señala que al igual que sucede al interior de la Trinidad, también sucede en cada ser finito por cuanto es expresión de ella. En cada ser finito se manifiesta una estructura trinitaria en la cual hay un juego entre unidad y forma individual: Esencial para nosotros – comenta nuestro autor – es, por un lado, la estructural fundamental trinitaria de cada ser finito como “juego entre unidad y forma individual”, y en segundo lugar, el carácter de *suceso* de todo, también del ser absoluto, que se revela por su profunda fecundidad que ve la forma individual como verdadera y como buena por su derivación del origen y de su retorno a él”. Pero cómo sería esto mismo en el caso de Dios, el suceso del ser tendría la misma característica del suceso de la creatura, en qué consiste este retornar, al respecto Balthasar señala lo siguiente: “Pero la realización del retorno significa en Dios “no un estar al final del suceso... sino que este suceso es mantenido, por así decir, *in statu nascendi*, como se dice en la química, y eternizado”⁹⁸. Este carácter de suceso es para Balthasar extremadamente relevante para desarrollar una, en

⁹⁶ Ibid., *TD IV*, 306.


⁹⁷ Cfr., *TD V*, 80.

⁹⁸ Ibid., *TD V*, 72. El destacado es del autor.

palabras tuyas, “ontología de unidad, forma y ritmo” que hará de la realidad trinitaria un modelo de las criaturas. Y, por otra parte, le permitirá hablar de suceso y devenir en el ser absoluto con el propósito de explicar la relación entre el “movimiento” en la trinidad y el movimiento del mundo.

El esquema para explicar esto último siempre será el de una ontología del amor, del dar, del darse y dejar-ser, es decir, el tránsito del amor que va y viene sin que nada se pierda. Así lo expresa Balthasar: “Porque el amor “permanece” sólo en cuanto que él se da desde su primer origen, como desde la entrega de Jesús por el mundo se revela su ser dado por el Padre. Entonces lo originario no es lo substantivo substancial, sino el verbo transitivo; el arranque está “en el suceso, en la realización”. Pero “dar-se” no es pérdida de sí mismo, sino esencialmente realización de sí mismo; así, éxtasis y entasis son una sola cosa, sólo dos caras de los mismo. “Si el alejarse-de-sí es el volverse-a-sí, si la enajenación es el principio del ser”, entonces “análisis y síntesis, ser y suceso, permanecer y acontecer, libertad y necesidad” se incluyen recíprocamente”. La novedad de lo otro, de la creación y de toda novedad de la que es fuente el dinamismo de la vida trinitaria, seminariobautista.cl

tal “...como las personas divinas son ellas mismas en el trascender al siempre-Otro, así también las esencias creadas son ellas mismas sólo en referencia trascendente a su fundamento primero (del que dimana el ser global) y a su destino a la entrega (al siempre-próximo; con ello, en concreto, a través de todo lo individual, al ser en conjunto). Así, todo el ser creado, igual que el divino, es a la vez



infinito y determinado, aunque de distinta manera. Y si el ser creado debe ambas cosas al ser divino total, sin embargo, debe su determinación esencial en primera línea al Logos, su participación en un ser in-finito al Padre (al que se atribuye la creación) y su destino a la entrega al Espíritu, que encarna en Dios la liberalidad del amor”⁹⁹. La creación, según nuestro autor, lleva la

⁹⁹ Ibid., TD V, 76.

marca del Hijo porque el mundo a devenido gracias el sobre-devenir del suceso intradivino: “La creación entera lleva en sí la marca del Hijo; todas las cosas tienden hacia él, y todo será congregado por él en su reino, no yuxtapuesto por la coacción de un vinculo externo, sino ofreciéndose voluntariamente desde dentro. En una obediencia que procede de la obediencia del Hijo. El devenir del mundo se basa en el sobre-devenir del suceso intradivino”¹⁰⁰.

Por último, Balthasar destaca que sólo un ser que se posee completamente puede donarse en totalidad y de modo perfecto. En este aspecto tan esencial, el ser absoluto de distingue de las criaturas, pero esta es una distinción necesaria porque permite en definitiva destacar la sobrea-bundancia de Dios y el carácter fundado de la creación: “En las criaturas no puede existir una entrega así de absoluta, pues el hombre no puede disponer de su propia existencia y, por ende, tampoco de su ser-yo. “No se puede regalar aquello de lo que no se dispone”. En cambio, para el ser absoluto, que se posee a sí mismo, hay que llegar a la idea límite “de que la autoposesión divina se expresa en un donar perfecto y en la entrega recíproca, donde se incluye también lo no

¹⁰⁰ Ibid., TD V, 79.

disponible para las criaturas, la propia existencia. Es un donarse que no puede ser motivado sino por sí mismo¹⁰¹. Por esta razón la idea que el ser absoluto puede autolimitarse para dejar ser a la criatura, autolimitación que no consiste en desentenderse de ella sino en hacerle lugar, no es contradictoria con la naturaleza divina y con la estructura de la creación.

CONCLUSIÓN

Concluamos esta investigación destacando tres aspectos de ella que nos parecen relevantes para el cumplimiento de su objetivo:

Primero, la dimensión interna de la kénosis. En esta primera instancia la kénosis antes que haya mundo, forma parte de las relaciones de las hipóstasis. En este sentido, se afirma la positividad de la creación porque, de algún modo, se encuentra presente en el misterio de la unidad y la alteridad de las personas divinas. Así como estas relaciones no implican contradicción en la Trinidad, de la misma manera la emergencia de la creación es algo querido por Dios en su mismo ser.

Segundo, la dimensión externa de la kénosis. Dado que esta noción se enmarca en la economía de la salvación, por lo tanto, kénosis soteriológica de la cruz, la

creación es asumida en la trinidad de modo redentor hasta sus últimas consecuencias, en términos del pecado y en términos de la libertad humana. Por lo tanto, redención es permitir que el otro siga siendo otro ante el ser absoluto que todo le dona. No se trata, en consecuencia, de la disolución del ser creado, sino de la llegada a su plena afirmación ante Dios y en él.

Tercero, de lo anterior se llega a una kénosis total como fundamento de la creación en toda la amplitud del ser de Dios, asumiendo la negatividad que le ha sobrevenido a la creación, afirmándola en su plena libertad, que consiste en su salida y retorno a Dios en la lógica del amor eterno. El ser trinitario de Dios es la garantía de que la creación sea ella misma, puede existir frente al absoluto de un modo auténticamente otro y, por esto mismo, en una profunda relación que no es de dominación, sino de amor comprometido.

¹⁰¹ Ibid., *TD V*, 81-82.

BIBLIOGRAFÍA

Hans Urs von Balthasar. "Intento de resumir mi pensamiento". En: *Comunio. Revista Católica Internacional*; año 10; julio/agosto; IV (Encuentro, Madrid 1988).

Hans Urs von Balthasar. *Teodramática V: El último acto.* (Encuentro, Madrid 1997).

Hans Urs von Balthasar. *Teodramática IV: La acción* (Encuentro, Madrid 1995).

Hans Urs von Balthasar. *Epílogo* (Encuentro, Madrid 1998).

Hans Urs von Balthasar. *La verdad es sinfónica* (Encuentro, Madrid, 1979).

Sigurd Lefsrud. *Kenosis in Theosis. An Exploration of Balthasar's*

Theology of Deification. (Pickwick, Eugene, 2020).

Hans Urs von Balthasar. *Sólo el amor es digno de fe* (Sígueme, Salamanca, 2006).

Mysterium Salutis Vo. III: "El misterio pascual". (Cristiandad, Madrid, 1971).

Wolhard Pannenberg. *Teología Sistemática*, Vol. II (UPCO, Madrid, 1996).

PUEBLO DE DIOS: RAÍCES Y NUEVA IDENTIDAD

PR. VÍCTOR GUILLERMO OLIVARES





RESUMEN

Este artículo intenta clarificar algo que ha sido confuso en el caminar reflexivo de la iglesia durante todo el siglo XX, hasta estos días. Se refiere a la identidad bíblica de lo que la Biblia llama "Pueblo de Dios". Por influencias de corrientes interpretativas contaminadas por ideologías como el sionismo, o sistemas de interpretación como el "dispensacionalismo" surgen al interior de la iglesia corrientes de pensamientos que desbordan la enseñanza clara y enfática del Nuevo Testamento acerca de Qué o, mejor dicho, Quién es el pueblo de Dios. Estas propuestas hermenéuticas ponen a Israel al centro de su

comprensión del desarrollo histórico y escatológico. Hoy, a raíz del conflicto armado entre Israel y Hamas, se han levantado muchas preguntas lo que ha movido a tratar el tema desde una perspectiva pastoral, no esencialmente teológica, aunque es inevitable reflexionar teológicamente. Sin embargo, el propósito no es hacer una exégesis de los pasajes que se van a señalar. Se abordará el Antiguo y el Nuevo Testamento, para finalizar señalando que la Biblia no enseña que hay dos pueblos de Dios, sino uno solo. Se intentará mostrar con claridad que el Antiguo Testamento enseña acerca del remanente que siendo parte de la nación de Israel abre su corazón a la fe y confianza en la promesa de Dios, que hizo alguna vez a Abraham; (1 Reyes 19:18; Isaías 10:21-22); finalmente se expondrá lo que enseña el Nuevo Testamento.

Palabras claves:

Remanente, israelita, judío, fe, gracia, sionismo.



INTRODUCCIÓN

La biblia es el libro de los libros, porque da cuenta de la auto revelación de Dios. Al menos eso es para el mundo cristiano. La biblia revela al Dios Creador y Redentor que busca la reconciliación con su creación y la humanidad a la cual tanto ama. La estrategia divina para buscar a la humanidad toda, comienza por el llamado de una persona de la cual levanta una familia que tiene como tarea y propósito de vida ser una canal de bendición para todas las etnias de la tierra. Esta dinámica misionera de Dios confluye a la formación de lo que ya el Pentateuco señala como pueblo de Dios (Éxodo 19).

El Pueblo de Dios tiene su origen en Abraham quien fue llamado desde UR de los Caldeos para que dejara su tierra y acudiera a la tierra de la promesa. Estos hechos se van sucediendo en la historia bíblica mientras Dios va trabajando con su historia de salvación, de manera entrelazada con la historia de la humanidad. Dios en su soberana voluntad e infinita misericordia con las víctimas de la opresión acude al clamor de un pueblo de esclavos que descendía precisamente del hombre al cual Dios había llamado unos siglos antes desde Ur: Abraham. Fiel a su promesa el Dios de Abraham escucha el grito de esos esclavos y decide enviarles un instrumento para que alcanzaran su libertad.

Así es como se va entretrejiendo la historia de salvación con la azarosa historia de la humanidad que por ser objeto del amor divino provoca un despliegue misterioso pero real de parte de Dios para alcanzarla con su salvación eterna. Esto explica cómo nace el pueblo de Dios. Nace desde la misma misión de Dios, la cual no tiene otro norte que reconciliarse con la humanidad para bendecirla a fin de darle vida plena.

La tierra prometida, es una extensión geográfica real, pero a la vez es un reflejo de esa vida plena de comunión con el creador al que podría tener acceso todo ser humano que se abra a la fe y a la promesa divina. Siempre fue así. Todo lo que enseña el Pentateuco acerca de la conformación del pueblo de Dios y de la conformación de lo que se puede llamar el judaísmo antiguo como sistema religioso, tiene el propósito de mostrar algo que trasciende los hechos de la historia y la historia misma. Como lo dice muy bien el teólogo holandés Hans de Wit: "Estamos frente a la tierra prometida, a la entrada, esta historia en cuanto a su contenido general va más allá de una época específica o un pueblo en particular, es la historia de muchos pueblos de la tierra sin entrar todavía"¹⁰².

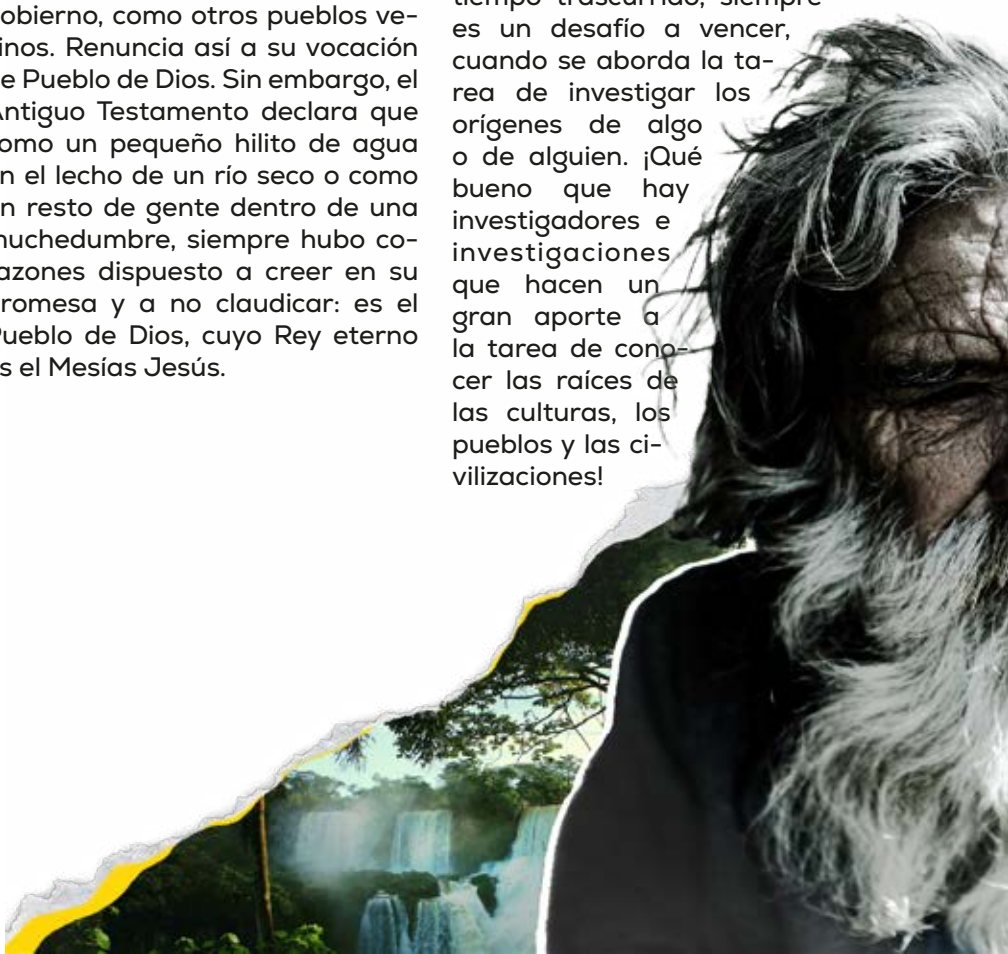
¹⁰² Hans de Wit. *¿Podré alcanzar todavía viviente tu tierra?* Curso de introducción al Pentateuco. Comunidad Teológica de Chile. (Santiago: 1986) p.23

Para anunciar esta buena noticia de libertad y de vida plena, Dios desde un pueblo esclavo quiere levantar a su pueblo para que dé testimonio de que hay esperanza porque hay un Creador que a la vez es Redentor y no se ha olvidado de su humanidad. Este pueblo es invitado a creer, a vivir por fe. A confiar en su Dios. Desde el Israel antiguo hay respuestas ambiguas. Hay un peregrinar que tiene altos y bajos. El caminar de este pueblo desemboca en la infidelidad hacia Dios y en el abandono de la misión que se les propone. Buscan la monarquía como sistema de gobierno, como otros pueblos vecinos. Renuncia así a su vocación de Pueblo de Dios. Sin embargo, el Antiguo Testamento declara que como un pequeño hilito de agua en el lecho de un río seco o como un resto de gente dentro de una muchedumbre, siempre hubo corazones dispuestos a creer en su promesa y a no claudicar: es el Pueblo de Dios, cuyo Rey eterno es el Mesías Jesús.

I. LO QUE DICE EL ANTIGUO TESTAMENTO

1. PROTOHISTORIA DE UN PUEBLO

Sumergirse en el subsuelo de la historia de un pueblo siempre será enriquecedor, porque, así como los arqueólogos descubren datos relevantes en las excavaciones, en la historia de las diversas culturas ocurre lo mismo. El tiempo transcurrido, siempre es un desafío a vencer, cuando se aborda la tarea de investigar los orígenes de algo o de alguien. ¡Qué bueno que hay investigadores e investigaciones que hacen un gran aporte a la tarea de conocer las raíces de las culturas, los pueblos y las civilizaciones!



En este sentido el Pentateuco y particularmente la puerta de entrada a esta gran obra literaria de 187 capítulos, introduce aspectos fundamentales de los orígenes del antiguo Israel. En tal sentido, la referencia es a los primeros once capítulos de la Biblia. Hans De Witt refiriéndose a esta porción del Pentateuco dice: “Queremos, además, que el entender de estas palabras que nos vienen de tiempos remotos sea un acontecimiento que ilumine nuestra propia vida y fe”¹⁰³. Cada uno de los relatos de esta introducción al Pentateuco deja enseñanzas valiosísimas para la auto comprensión de los orígenes de la historia humana:

y, particularmente del pueblo hebreo, que es el pueblo que Dios elige para auto revelarse y para encargarles la misión de ser “bendición a todas las naciones”. Los relatos del diluvio dan

paso a las genealogías que se remontan al primer Adán.

De acuerdo con la Biblia Latinoamericana:

“El libro del Génesis tiene tres partes principales: Los capítulos 1 al 11 tratan de establecer un nexo a lo largo de los enormes periodos de tiempo que transcurrieron desde la creación hasta los primeros “padres de la fe”, cuyos nombres quedaron en la memoria, Empezando, por su puesto, por Abraham. Personajes de leyenda como Caín, Lamec, Enoc, Noe protagonizan las grandes experiencias de la humanidad. La “genealogías” (5,1; 10,1; 11,10) nos llevan desde la primera pareja (Adán y Eva) hasta la nueva familia escogida por Dios (Abraham y Sara)”¹⁰⁴.

En esta primera sección del Génesis, después de los relatos del diluvio ya en el capítulo nueve se encuentra una especie de “nuevo orden del mundo” y una reiteración del llamado “mandato cultural” que aparece en el primer capítulo. Se podrían considerar estos relatos como un reinicio de las relaciones de la humanidad con el Creador y Señor del uni-

103 DE WITT, Hans. *¿Podré alcanzar todavía viviente tu tierra?: introducción al pentateuco*. Comunidad Teológica Evangélica de Chile. 2. ed. Santiago: p. 9. 1986.

104 La Biblia Latinoamérica, introducción al Antiguo Testamento, recorriendo el Génesis. Edit San Pablo, 2005

verso. En este caso, son Noé y su descendencia los sujetos de la tarea cultural y de administrar la creación. El capítulo diez nos presenta una especie de mapa étnico, que surge de los lomos de los hijos de Noé: Sem, Cam y Jafet. Génesis 9:19 dice: “Estos tres son los hijos de Noé y de estos se pobló toda la tierra”¹⁰⁵. Aquí está el nuevo núcleo de la humanidad. De los tres hijos de Noé surgen las etnias que poblarán la tierra. Según el texto hebreo son 70 y según la versión LXX (versión griega del A.T) son 72. Esta diferencia contable, se prolonga hasta el envío misionero que hace Jesús a los 70 ó 72 según sea la versión que estamos usando. Para el propósito de este artículo, no será necesario detenerse en ese detalle, porque el interés principal es mirar el origen, las raíces étnicas de quien es reconocido como padre de Israel: el patriarca Abraham. Éste es descendiente de Arfaxad primer hijo de Sem. Según el capítulo once del Génesis de Arfaxad a Abraham hay siete generaciones.

Abraham es hijo de Noé e hijo de Adán, como todos los seres humanos. Sus orígenes son comunes a toda la humanidad. Fue Pablo, el misionero, que en el anfiteatro griego ante los filósofos afirmó con fuerza que: “De una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres para que habiten sobre la faz de la tierra; y les ha prefijado el orden de los tiempos y los lími-

tes de su habitación”¹⁰⁶. Abraham, quien es reconocido como padre de Israel, es descendiente de Sem, hijo de Noé. De ahí surge Israel, de entre las etnias (naciones) mencionadas en los capítulos diez y once del Génesis. Ese es su origen. Los profetas siempre tuvieron un mensaje clarificador acerca de los orígenes de Israel. Fue Ezequiel el encargado de entregar este mensaje en la ciudad de Jerusalén: “Tu origen, tu nacimiento, es la tierra de Canaán; tu padre fue un amorreo y tu madre una hetea”¹⁰⁷. Es decir, Israel, un pueblo, entre otros pueblos, estaba llamado a ser pueblo de Dios, **para** ser bendición a todas las naciones, lo cual no significaba superioridad étnica ni menos moral. Ellos debían entender que el privilegio que Dios le daba tenía que ser asumido con humildad y con responsabilidad, porque no lo estaba recibiendo por ser mejor que los otros pueblos.

El Pentateuco, específicamente el libro de Deuteronomio, lo establece de manera categórica cuando señala que recibe enseñanzas litúrgicas tanto de forma como de fondo. Esto indica que los sacerdotes en el altar tenían que inducir un reconocimiento explícito acerca de sus orígenes. Los oferentes debían repetir las siguientes palabras: “Un arameo a punto de perecer fue mi padre, el cual descendió a Egipto y ha-

105 IBID p..14

106 Hechos de Los Apóstoles 17:26.

107 Ezequiel 16:3

bitó allí con pocos hombres, allí creció y llegó a ser una nación grande, fuerte y numerosa”¹⁰⁸. Sin embargo, sus orígenes están entrelazados con todas las etnias en Mesopotamia, reconocida como cuna de las civilizaciones. Al leer los relatos del Génesis desde la convicción que hay una historia de salvación entrelazada con la historia de los pueblos se va descubriendo el propósito de la Revelación divina. Al respecto un autor experto en Pentateuco, Severino Croatto, señala que todo esto no está exento de sorpresas: “La primera sorpresa es no encontrar narraciones sobre los descendientes de Noé, sino genealogías de cada uno de ellos. ¿Cuándo aparecerá alguna narración? ¿De qué manera? ¿Estamos ante un recurso literario al servicio de una intención teológica?”¹⁰⁹. Con esta pregunta de Croatto se va a avanzar en el desarrollo de este trabajo buscando respuestas a esa pregunta.

De acuerdo con Severino Croatto hay “un plan salvífico dentro de la historia”, y esto es lo que se quiere destacar en este segmento. La revelación escrita tiene un doble propósito: mostrar la auto revelación divina y comunicar el sentido trascendente de las Escrituras. Los relatos de los primeros once capítulos del Pentateuco tienen el propósito de desembocar en el

llamado a Abraham, que, siendo parte de una familia y una etnia, es llamado para ser incluido en el proyecto salvífico de Dios. El llamado divino le da un nuevo sentido a su vida. Es invitado a creer en el plan de Dios para bendecir a toda la humanidad. “Dios se revela a Abraham cuando la humanidad había cubierto un larguísimo tramo de su carrera histórica (varios millones de años, de acuerdo con los descubrimientos paleo antropológicos, como el del Homo Hábiles de Tanganica).

El pueblo hebreo, por otra parte, surge cuando los pueblos vecinos del Oriente habían desarrollado ya una gran civilización”¹¹⁰. La llamada a Abraham, que se encuentra en Génesis 12, tiene el sentido radical de romper con el pasado. El sentido de la llamada está insuflado por la promesa de la tierra y la proyección; ese sentido es levantarle descendencia y hacer de ella “un gran pueblo” (v.2). Está comenzando un proyecto salvífico. En realidad, ambas promesas, la de la descendencia y la de la tierra son promesas materiales, pero a la vez tienen una proyección porque Dios, aunque es Creador y así comienza enseñando el Génesis, es esencialmente Salvador.

Los primeros once capítulos muestran en todos sus relatos un Dios que salva. ¿Por qué? Porque su esencia es amar y su amor es lo

108 Deuteronomio 26:5

109 J Severino Croatto. *Exilio y Supervivencia, tradiciones contraculturales en el Pentateuco*. Lumen, 1997. p.315

110 J Severino Croatto. *Historia de Salvación, la experiencia religiosa del pueblo de Dios*. Pamplona: Verbo Divino, p. 40, 1995

que le da sentido a la existencia. Hay manifestaciones de su gracia y esperanza en el relato de Adán y Eva (Gén 3:15 y 20), en el relato de Caín y Abel (4:15), en el relato del diluvio (7:1; 8:1; 9:1). Cabe destacar que el plan redentor de Dios se va desarrollando dentro de la historia, no fuera de ella. Al elegir Dios a Abraham deja claro que no es sólo para bendecir a Israel “sino para manifestarse de una manera nueva, para transmitir un mensaje de salvación más concreto y eficaz”¹¹¹. Ese, justamente, es el sentido trascendente del llamado y la elección de Abraham: elegir a uno para alcanzar a más. Bendecir a una nación para bendecirlas a todas.

Aunque la declaración de Dios es tan explícita cuando llama a Abraham no siempre se ha entendido en su sentido global, en su sentido misionero. El hilo de oro de la *missio Dei* que corre por todo el Antiguo Testamento es opacado, aunque no borrado, por el etnocentrismo del pueblo de Israel. Éste no entendió el sentido y la proyección de su elección, en su dimensión trascendente, sino que se auto comprendió desde su identidad como nación. Buscó equipararse a sus vecinos, por eso quiso tener un sistema monárquico. Lo que fue en contra de la identidad que Dios quería imprimir en este pueblo. Un pueblo peregrino, no instalado, no aferrado al poder del dinero ni al poder

militar. Estaban siendo llamados a participar en la misión de Dios. Sin embargo, no valoraron el sagrado llamamiento a ser una nación diferente, como lo señala el Éxodo: “vosotros visteis lo que hice a los egipcios y cómo os tomé sobre alas de águila y os he traído a mí. Ahora pues, si dais oído a mi voz y guardáis mi pacto seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra. Vosotros me seris un reino de sacerdotes y gente santa...”¹¹². Estas características que Dios esperaba de su pueblo tienen un sentido y una proyección. El sentido del ministerio sacerdotal es la intercesión y la facilitación para hacer un puente y unir dos extremos separados; el sentido y la proyección de la santidad es modelar valores que dignifican la vida, la cual es ofrecida en reconocimiento y adoración al Dios que redime. “La elección bíblica no es un derecho a tener privilegios, sino un llamado al servicio”¹¹³.

2. LOS MUCHOS Y LOS POCOS (UN REMANENTE EN LA NACIÓN)

“Y le dijeron al profeta Jeremías: -acepta ahora nuestra súplica delante de ti y ruega por nosotros a

112 Éxodo 19:5-6

113 Juan Driver. *Pueblo a imagen de Dios... Hacia una visión bíblica*. Ciudad de Guatemala: (Edi Semilla-Clara, 1991) p. 28

111 IBID. p.40



Jehová, tu Dios, por todo este **resto** (pues de muchos que éramos, hemos quedado unos pocos, como ya ves por tus propios ojos)” (Jeremías 42:2).

La idea del “remanente” (hebreo. *she erit*; la Septuaginta traduce el término al griego como *loi-pous o kataloipos*) recorre todo el Antiguo Testamento¹¹⁴. Significa **el resto**, lo que queda etc. La idea está presente principalmente en todos los escritos proféticos y tiene relación con personas que no estaban en el núcleo del poder ni del protagonismo de la dinámica social, pero que eran personas que vivían abiertos a la intervención divina en la historia de su pueblo. Gente que vivió las consecuencias de las invasiones de Imperios extranjeros. Sin embargo, en las peores circunstancias no dejó de creer en Yahvé el Dios presente que siempre acompaña a su pueblo fiel. Estas “minorías abrahámicas” como les llama

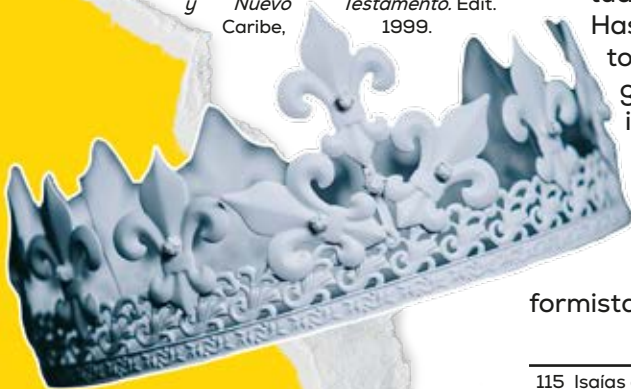
Juan Driver, tuvieron siempre como punto de referencia para auto comprenderse el llamado de Dios a Abraham. La esperanza de ellos estaba en el regreso del pueblo a los pies del Señor para ser restaurados. Esta actitud humilde y esperanzadora determinaba en gran parte su identidad. Mientras que “los muchos” se quedaron enredados en una pureza ceremonial que practicaban pero que no tenía ningún sentido ni significado en su espiritualidad. Los profetas fueron los encargados de denunciar esa religiosidad llena de ritos, pero vacía de significancia real que le diera a la vida de la sociedad un sentido de misión e identidad. Como ejemplo se pueden citar algunas partes del capítulo uno de Isaías:

“Oíd cielos y escucha tú, tierra, porque habla Jehová: crié hijos y los engrandecí, pero ellos se rebelaron contra mí...pueblo cargado de maldad, generación de malhechores, hijos depravados... ¿para qué me sirve la multitud de vuestros sacrificios? Hastiado estoy de holocaustos de carnero...no me traigáis más vana ofrenda; el incienso me es abominación. Luna nueva, sábado y el convocar asambleas, no lo puedo sufrir...”¹¹⁵.

Hubo movimientos reformistas en Israel que intentan

114 W.E. Vine. *Diccionario Expositivo Exhaustivo de palabras del Antiguo y Nuevo Testamento*. Edit. Caribe, 1999.

115 Isaías cap 1 algunos partes de versículos.



el regreso de la nación a su identidad de pueblo de Dios para el servicio y la misión, como el que se dio en Judá durante el reinado de Ezequías. Pero, no se consigue la reconciliación de Israel como, pueblo de Dios, con su Dios. Desde mucho antes se instala más y más la idea de ser una nación como todas las demás, olvidándose del sentido misionero de ser bendición para el resto de las naciones. A pesar de esta fuerza social mayoritaria que se amparaba en ceremonias, ritos y religiosidad, el remanente nunca dejó de estar presente.

Se cita nuevamente al profeta Isaías, que señala lo siguiente:

“Acontecerá en aquel tiempo que los que hayan quedado De Israel y los que hayan quedado de la casa de Jacob, Nunca más se apoyarán en el que los hirió. Un resto volverá, el resto de Jacob volverá al Dios fuerte, porque, aunque Tu pueblo Israel será como las arenas del mar El resto de él volverá”¹¹⁶.

La experiencia del profeta Elías es esclarecedora después de la experiencia con los profetas de Baal y la amenaza de muerte que recibe de Jezabel la esposa del rey Acab. Elías reclama y le dice al Señor: los hijos de Israel “han dejado tu pacto”. Dios le manda regresar y le da nuevas tareas y le dice: “Haré que queden en Israel

siete mil cuyas rodillas no se han doblado ante Baal” (1 Reyes 19:1-18) Este es el resto sagrado, que cree y se mantiene fiel. El Antiguo Testamento es claro en señalar que el Pueblo de Dios está compuesto por aquellos que creen en la promesa de Dios. Quienes a pesar de las circunstancias siguen creyendo porque se identifican con la vocación abrahámica y creen en su promesa. El remanente ha entendido que la salvación está, no en los poderes de este mundo sino en el Dios de Abraham. De acuerdo al pasaje bíblico citado más arriba se pueden hacer dos observaciones importantes acerca de la identidad de este resto o remanente del que habla el Antiguo Testamento.

La primera observación tiene que ver con el número que lo compone en este caso en que se le comunica al profeta Elías que él no es único que tiene celo por el nombre del Dios único; se le dice que son siete mil. Se puede inferir, sin temor a lesionar ningún principio de interpretación, que ese número es un número representativo de una cantidad indefinida que sólo Dios conoce.

La segunda observación, es que esas personas están allí porque el Dios de perfecta gracia así lo ha querido; quienes están allí, no están por una opción personal, por ser personas piadosas y buenas; están allí porque Dios así lo ha permitido, el texto dice: “hará que queden en Israel...” Aunque la doc-

116 Isaías 10:20-22

trina de la gracia, no está plenamente desarrollada en el Antiguo Testamento, de todas maneras, está presente. La base de la soteriología veterotestamentaria, como lo enseña posteriormente el Nuevo Testamento, está basada en la Gracia de Dios y no en los méritos humanos. (Habacuc 2:4; Oseas 11:8, 14:4; Zacarías 12:10⁹). Para entender este aspecto de lo que es el Remanente, es fundamental tener claro lo que en teología se llama “La historia de salvación”. José Severino Croatto señala: “La promesa, orientada esencialmente, supone hacia el futuro, supone un plan de salvación. De ahí que sea la base de la esperanza. Y esta es una exigencia característica de la pedagogía de Dios en la Biblia (...) La elección es eminentemente gratuita. Pero desde que Dios dialoga con el ser humano, la salvación de este exige una actitud de fe y esperanza. No es una fe ciega. Está siempre apoyada en una presencia de Dios, aunque se le experimente de mil modos diferentes. La referencia a la actuación salvífica de Dios en la historia es una nota fundamental de la teología bíblica”¹¹⁷. Resumiendo entonces se puede señalar que con el “resto” o remanente, el Antiguo Testamento se está refiriendo a los israelíes que vivieron la esperanza mesiánica, es decir pusieron su confianza en la promesa de Dios a Abraham.

¹¹⁷ José Severino Croatto. *Historia de Salvación, la experiencia religiosa del pueblo de Dios*. Navarra España: (Editorial Verbo Divino, 2010) p.42-43.

Un buen ejemplo de la actitud del corazón que tenían estas personas, hombres y mujeres, es Simeón¹¹⁸, del cual nos habla el evangelio de Lucas. En todo este relato quedan de manifiesto las expectativas de la esperanza mesiánica que sostenía la vida de estas personas. Este relato lucano es una excelente muestra cultural y religiosa del lugar que ocupaba en la Palestina precristiana la dinámica mesiánica.

3. LA MONARQUÍA Y EL FRACASO DE UN PROYECTO TESTIMONIAL

El Antiguo Testamento deja muy en claro que la monarquía para el pueblo de Israel, no estaba en los planes de Dios¹¹⁹. En la historia del antiguo Israel, la línea del tiempo muestra que el período de los Jueces, da paso al período monárquico. El libro de los Jueces se dedica a narrar la historia de Israel entre la conquista de la Canaán (libro de Josué) y la llegada e instalación de la monarquía. Los inicios de la formación del antiguo Israel se llevan a cabo en Egipto. Desde la perspectiva teo-

¹¹⁸ La RV 95 en sus notas acerca de Simeón y de la oración señala que: “La oración de Simeón se conoce con el nombre de «Nunc Dimitis» que son las primeras palabras de su versión latina y que significan «ahora puedes despedir». Lucas 2:25-26, señala que: “Había en Jerusalén un hombre llamado Simeón. Este hombre justo y piadoso esperaba la consolución de Israel”, y más adelante señala el v.26 que el Espíritu Santo le había dicho que no moriría “antes de que viera al Ungido del Señor”.

¹¹⁹ 1 Samuel capítulo 8.

lógica esta es una señal potente que el grueso de la población es incapaz de distinguir, menos interpretar, la que está apuntando a la identidad, o a la esencia de lo que es realmente este pueblo. Su identidad es ser un pueblo peregrino, un pueblo en tránsito, un pueblo extranjero que camina hacia su “tierra” definitiva”. Es un pueblo que estaba llamado a vivir con la esperanza en las promesas de Dios. Cuando ingresa a Egipto, aún no es un pueblo, era sólo el germen de un futuro pueblo. Al respecto Juan Driver nos dice: “Aunque los hijos de Abraham y Jacob, en su sentido limitado, eran un pueblo cuando entraron a Egipto, como extranjeros (Is 32:4), en un sentido más amplio llegaron a ser pueblo en Egipto”¹²⁰. Es muy útil destacar esta perspectiva del proyecto testimonial que es central en el propósito salvífico de Dios.

El profesor Jaime Alarcón refuerza lo planteado por Driver cuando señala: “Si, por tanto, se supone que en Egipto no se establecieron las doce tribus, sino sólo una parte, aunque considerable, la experiencia egipcia y del desierto sólo pertenece a algunas tribus, pero no al origen de todo el pueblo de Israel. Sólo más tarde, en el momento de la transición de la época de los Jueces hacia la de los Reyes, las experiencias de las tribus venidas de Egipto parecen

haberse transferido hacia todo el pueblo de Israel”¹²¹. Este pueblo que se forma en un contexto social de opresión y esclavitud, es sujeto de una liberación portentosa que a la vez es una confirmación de la promesa dada a su antepasado Abraham, y ratificada en la alianza del Sinaí, es un pueblo que está llamado a ser diferente a las demás naciones (Éxodo 19: 5-6).

Sin embargo, Israel no está interesado en ser separado / diferente, es lo que significa la palabra hebrea *qadosh* (santo), sino que quiere tener un rey como todas las naciones (1 Sam 8:6-7). “Pedir un rey era realmente un paso de infidelidad de parte de Israel...Al pedir un rey, Israel, en efecto, sacrifica su condición de pueblo que lo distinguía de las naciones en los intereses de la seguridad nacional”¹²². Precisamente esta es la hipótesis de este modesto trabajo, porque abandona su vocación, renuncia al privilegio de ser puente de bendición a las naciones.

La instalación de la monarquía es el inicio del fracaso del proyecto testimonial que el antiguo Israel estaba llamado a cumplir. Hasta el período de los jueces, Israel se caracteriza por una administración descentralizada y dirigida por un liderazgo con gran protagonismo del Espíritu. Es un período que,

¹²⁰ Juan Driver. *Pueblo a imagen de Dios... Hacia una visión bíblica*. Ciudad de Guatemala: (Edi Semilla-Clara, 1991) p. 70

¹²¹ Jaime Alarcón. *Acercamientos a la historia de Israel*. Santiago: (Comunidad Teológica de Chile, 2002) p.156

¹²² Juan Driver. *Pueblo a imagen de Dios... Hacia una visión bíblica*. Ciudad de Guatemala: (Edi Semilla-Clara, 1991) p.74



en la organización socio-política, se caracteriza por la horizontalidad de las relaciones de la población con el poder. El Rey que está sobre el pueblo es el Señor todopoderoso. No hay campesinos sobrexplotados, no hay grandes impuestos que pagar porque no se necesita dinero para sostener a una familia real. Al leer el libro de los Jueces, pareciera que se impone el caos del anarquismo. En cierta medida es así, sin embargo, se ve el despliegue de liderazgos carismáticos que siguen en su mayoría las instrucciones de Dios. Pero Israel antiguo dio la espalda al proyecto universal, misionero y redentor de Yavéh. Esta actitud del pueblo de Israel de ninguna manera hace fracasar el propósito redentor de Dios. En el reinado de Dios el único imprescindible es justamente Él, nadie más (Juan 15:5). ¿Qué Dios ama a todos? claro que sí; ¿qué todos son necesarios? Claro que sí. Todas las personas son necesarias pero no imprescindibles. Porque aun amando eterna e incondicionalmente, Dios el autor de la vida, no frena su plan de amar a la humanidad ni impone su voluntad santa a un grupo o a un ser humano; pero su voluntad se cumple. Basado en Isaías 46:10-11, El teólogo Millard Erickson señala: "El Antiguo Testamento también enuncia la creencia en la eficacia del plan de Dios. Con toda seguridad hará que ocu-

rra todo lo que está en su plan... debido a la fidelidad de Dios, a su propósito declarado es inútil oponerse a Él¹²³. Bueno, en términos futbolísticos, Israel, excepto el remanente al cual se hace mención más arriba, no quiso jugar ese partido y se hizo expulsar. A pesar de eso, el plan redentor, la misión de Dios no se detiene. Israel paga un alto precio por su desobediencia. La monarquía comienza mal, con el primer rey: Saúl, y termina peor.

Paul Johnson lo dice así: “Este primer intento constitucional con la monarquía acabó en desastre”¹²⁴. Los reinos de David y Salomón fueron períodos de prosperidad material, de expansión geográfica y avances en las estructuras y en la institucionalidad. El movimiento profético fue el encargado de denunciar las injusticias y la opulencia de unos pocos en detrimento de la miseria de muchos; de dejar en evidencia la fatuidad de una religión llena de ritos, pero vacía de significados, y de advertir la eminente invasión de los Imperios asirios, babilónicos y otros. Como una muestra de lo doloroso, crítico y difícil que fue este período para la historia de Israel antiguo, se señala el título de los dos capítulos de J Severino Croatto en que da cuenta de la traumática experiencia tanto en

el reino del norte como del sur. Capítulo VII lo titula “Desde la ruina de Samara (722), hasta la de Jerusalén (586). El fracaso de un ideal” y al capítulo VIII lo titula como “Catarsis y esperanza” La época del exilio”. El siglo VIII a. de C se considera el siglo de oro de la profecía en Israel; después de la división del reino en el reino del norte, llamado reino de Israel (10 tribus) y el reino del sur, llamado reino del sur (dos tribus) los profetas fueron los protagonistas de primera línea, que Dios usó para comunicar su mensaje al pueblo.

4. CENIZAS Y ESCOMBROS

El exilio fue una experiencia traumática. Recordemos que, a la muerte de Salomón, hubo dos reinos, el del norte y el del sur. El norte de Israel fue ocupado por el Imperio Asirio. Al respecto dice el profesor Jaime Alarcón: “Salomón dejó un reino con problemas económicos, explotación de partes de la población y tensiones políticas internas. Roboam, su sucesor, no fue capaz de mantener el reino davidico unido. Al principio de su reinado, enfrentó la mayor ruptura en la historia política de Israel: la división del reino en dos estados autónomos”¹²⁵. Los libros proféticos, del canon bíblico, dan cuenta de todo el proceso: pre exílico, exílico y postexílico.

123 Millard Erickson. *Teología Sistemática, segunda edición*. Barcelona: (Editorial CLIE 2008) p.371

124 Paul Johnson. *La historia de los judíos*. Barcelona: (Zeta,2006) p.86

125 Jaime Alarcón. *Contexto Bíblico*. Santiago: (Corporación Comunidad Teológica Evangélica de Chile, 2002) p.195

Diversos autores señalan el horror que significó, especialmente para el pueblo, la experiencia de la invasión por los crueles Imperios invasores. Los asirios, los babilónicos y los persas. El año 722 a. de C, cae el reino del norte. Las diez tribus que lo componían nunca más regresan y se pierden para siempre. “Con la muerte de Jeroboam (746) la historia del reino del norte se convierte en un relato de duros desastres. Su dolencia interna apareció claramente al descubierto; Israel se encontró despedazado por la anarquía en el preciso momento en que estaba llamado a enfrentarse con la amenaza más grave de toda su historia: el resurgimiento de Asiria. En menos de 25 años Israel fue borrado del mapa”¹²⁶. Según las políticas de expansión de estos Imperios, especialmente el sirio y el babilónico, había una intención de mezclar la población. Llevaban cautivos, por lo general a los más pudientes y dejaban a la población más desposeída después de destruir, matar, violar, quemar y profanar lugares dedicados al culto. Los asirios eran particularmente crueles y sanguinarios. Hay relatos que describen escenas tan violentas como sacar los ojos a un rey después de matar a sus hijos en su presencia.

El reino del sur sobrevivió casi dos siglos a la primera invasión. Pero también le llega su turno el

año 586 a de C. Su situación no fue menos cruel y dramática que el reino del norte. Esto lo informa el trabajo de Bright: “El ejército de Nabucodonosor convirtió a Juda en un matadero. Como elocuentemente evidencian las pruebas arqueológicas, todas, o casi todas las ciudades, fuertes de la Sefelá y de las colinas centrales del país (es decir propiamente Judá), fueron arrasadas para no ser construidas en la mayoría de los casos hasta muchos años después”¹²⁷. El ejército babilónico destruye la ciudad de Jerusalén y el Templo, todo queda reducido a cenizas y escombros. El exilio y la ocupación recién se empiezan a revertir cerca del año 539 a. C., cuando el Imperio Medo-Persa cuyo monarca era Ciro, por conveniencias militares, políticas y administrativas permite que los judíos que lo deseen regresaran a Palestina, pero nunca llegaron a tener soberanía nacional, ya que al Imperio Persa lo derrota Alejandro Magno el 331 a.C. Esta experiencia significa una crisis global en el alma y la identidad religiosa de Israel. Hay una mezcla cultural importante que los lleva a un sincretismo religioso que dura siglos. “De hecho definir a Israel con base en el ADN resulta problemático. En primer lugar, hay muchos matrimonios mixtos en el Antiguo Testamento”¹²⁸. Los libros

127 IBID p.358

128 Padilla, Acosta y Velloso. *Comentario Bíblico Contemporáneo, estudio de toda la biblia desde América latina*. Buenos Aires: (Certeza Unida Ediciones Kairós, 2019) p. 1461

126 John Bright. *La Historia De Israel*. Bilbao: (Desclée de Brouwer, 1970) p 282

de Esdras, Nehemías y partes de 1 y 2 de Crónicas relatan cómo es que se da el regreso del exilio de las dos tribus del sur. Después del edicto de Ciro rey de Persia, que permite a los judíos después de muchos años volver para comenzar la tarea de reconstrucción de las murallas de la ciudad de Jerusalén, y de sus propias casas, para hacer más habitable la ciudad. Sin embargo, la realidad histórica muestra claramente la presencia de diversos ejércitos extranjeros: Tolomeos, Seluecidas con Antíoco III, el más protagonista y recordado en el período inter testamentario es Antíoco IV Epifanes que es quien profana el Templo y produce el gran levantamiento de los Macabeos.

II. LO QUE DICE EL NUEVO TESTAMENTO ACERCA DEL PUEBLO DE DIOS

Hasta aquí se han visto las raíces del Israel bíblico o como lo se ha llamado, el Israel antiguo. En buena parte del mundo evangélico se observa una confusión respecto de la identidad del pueblo de Israel. Hay ciertas teologías que confunden a quienes tienen acceso a ellas porque tienen una gran dosis de ambigüedad en sus planteamientos, al no enseñar con claridad que el Nuevo Testamento enseña que el pueblo de Dios es uno solo, no dos. Ejemplo de lo que se está señalando es la corriente interpretativa conocida como el

dispensacionalismo, que hace una distinción entre Israel y la iglesia; lo cual ha contribuido a un dualismo dañino en la concepción de quién es, realmente, el pueblo de Dios. Estas interpretaciones, además han dañado la eclesiólogía evangélica dando un protagonismo que no corresponde a la nación moderna de Israel. Por otro lado, es necesario explicar que los planteamientos vertidos en el presente artículo se fundan en la observación del cómo se ha ido desarrollando el sionismo extremo en el mundo como ideología, y cómo esta ideología ha ido permeando ciertas facciones de la teología evangélica tanto en Estados Unidos como en América Latina. Se debe hacer la separación entre sionismo y judaísmo. Se considera peligroso el avance de posiciones que pretenden ser bíblicas, pero no lo son, como lo es el sionismo cristiano. Por razones de espacio no se puede ser exhaustivos en este análisis; sin embargo, se revisará brevemente qué enseña el Nuevo Testamento acerca de la identidad del pueblo de Dios.

1. JESÚS

Aunque Jesús muestra un orden en el proceso del anuncio evangélico, señalando que primero debe proclamar el reino de Dios a los israelitas, es más que evidente que para él no hay privilegiados e invita a todos a entrar al reino por medio del arrepentimiento. Jesús

no hace acepción de personas, y llama a discípulos y discípulas. El evangelio de Marcos lo muestra anunciando la buena nueva de Dios diciendo: “Se ha cumplido el tiempo, El reino de Dios está cerca arrepiéntanse y crean las buenas nuevas” (Mc 1:14-15). Su mensaje fue inclusivo. La condición que señala Jesús para entrar al reino de Dios y ser parte de su pueblo es *crear*. ¿Crear en qué? No en una confesión de fe o en un cuerpo doctrinal. ¿Crear en Quién? Creer en el Mesías Jesús. Esto lo dijo a Nicodemo, a la mujer samaritana, a Zaqueo, a María Magdalena, a Marta de Betania, a Tomás, etc. Su invitación a seguirlo no excluía a nadie. “Dirigiéndose a todos, declaró: si alguno quiere ser mi discípulo que se niegue a sí mismo, lleve su cruz cada día y me siga” (Lucas 9:23). Todos y todas están invitados a seguirle porque tiene el propósito de tener un solo rebaño. Él lo dijo así: “Tengo otras ovejas que no son de este redil, y también a ellas debo atraerlas. Así, ellas escucharán mi voz y habrá un solo rebaño y un solo pastor” (Juan 10: 16).

Esta enseñanza será muy bien desarrollada posteriormente por la enseñanza apostólica. Dios establece un pacto y define la forma y el fondo de cómo lleva el maravilloso plan de redención sobre la base del pacto de gracia. “Las partes de este pacto de gracia son Dios y el pueblo que él redimiría. Pero en este caso Cristo cumple con un papel especial como “me-

seminariobautista.cl

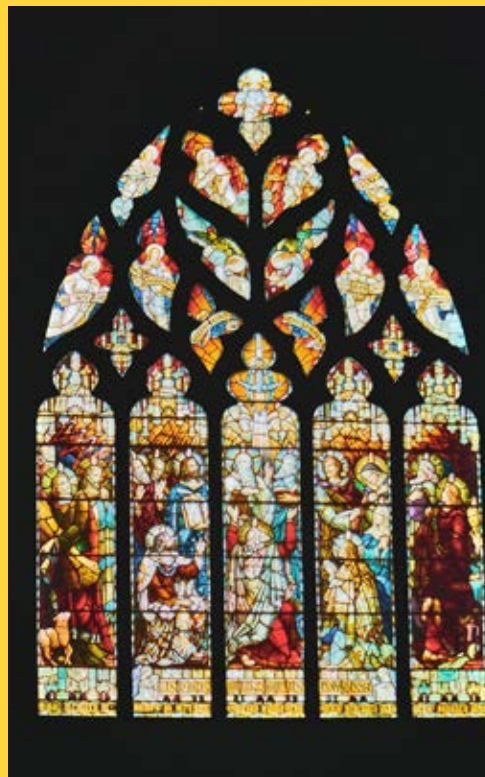
diador” (He 8:6; 9:15; 12:24) en el cual cumple por nosotros las condiciones del pacto y de ese modo nos reconcilia con Dios”¹²⁹. Esta es la condición que aplica para todos los seres humanos para ser parte del pueblo de Dios, entrar en el pacto de la gracia creyendo en el sacrificio del Mesías Jesús. Fue muy claro con los dirigentes judíos. En el capítulo ocho del evangelio de Juan se produce un diálogo entre Jesús y los dirigentes judíos. Está hablando de la importancia de permanecer en la Palabra de Dios y lo da como una característica de quienes son sus discípulos; cuando les habla del valor de la verdad y lo que esta trae como fruto: la libertad. Ellos, los judíos, le dijeron que eran descendientes de Abraham y nunca habían sido esclavos de nadie. Cuando Jesús les habla del Padre, ellos replican: “Nuestro padre es Abraham”; Jesús les dice que si fueran hijos de Abraham tendrían fe como la tuvo él, por el contrario, están tramando matarle. Esos deseos asesinos, no podían venir de otro; por eso Jesús les dice: “ustedes son de su padre el diablo”. Ese era el status moral y espiritual de esa gente. Jesús les desenmascara y les dice la verdad. No son parte de su rebaño, no forman parte de su pueblo, porque le rechazan: “Mi palabra no haya cabida en vosotros”, les dice Jesús (ver Juan 8:31-47).

¹²⁹ Wayne Grudem. *Teología Sistemática*. Miami: (Editorial VIDA, 2009) p. 544

En la sinagoga en Nazaret (Lucas 4: 16-30). Este es un pasaje fundamental para entender el cruce de fronteras étnicas del evangelio de la gracia. Todo ocurre en un día de reposo en la sinagoga. Jesús lee un pasaje de Isaías y procede a explicarlo, todo lo que dice es que ese pasaje se estaba cumpliendo en su vida. La gente estaba admirada de Jesús hasta que les dijo que Dios no tiene favoritos. Que su gracia es para todos no importando la filiación religiosa ni el abolengo de sus ascendientes. Les dice que el profeta Elías, a pesar de que en Israel hubo muchas viudas necesitadas, fue enviado a Sarepta, un lugar fuera de Palestina; y allí fue de bendición. Luego usa el ejemplo de Naamán el militar sirio que padecía de lepra. Hubo siempre muchos leprosos en Israel, pero el profeta fue enviado a este hombre no judío, para hacer en él un milagro. Bastaron estos dos ejemplos para que esa gente se indignara con Jesús. A ellos les hubiese gustado que les dijera que ellos eran el pueblo escogido y que por ser tales Dios los iba a favorecer. Sin embargo, no fue así, la gracia de Dios está disponible para todos y todas, los corazones humildes y creyentes son los bienvenidos a ser pueblo de Dios.

La parábola del Buen samaritano. Es una de las más bellas parábolas de Jesús acerca de hacer la voluntad del Padre; no tiene que ver ni con la etnia, ni

con la religión, sino con el corazón. Jesús pone como ejemplo a alguien muy odiado por los judíos por sus características: no era una raza pura; su religión no era ortodoxa; las escrituras que tenían no eran inspiradas; la interpretación que tenían de la ley no era la correcta, no adoraban en el lugar correcto, etc. En resumen, ellos, según los judíos, no eran pueblo de Dios. Sin embargo, Jesús lo pone como ejemplo de auténtica compasión por quien sufre; mostrando así, genuino interés en la



vida humana y absoluta coherencia de su forma de vivir con su fe.

Recordemos que esta historia surge de la pregunta ¿Quién es mi prójimo? Mi prójimo es quien me necesita, al cual debo amar, aunque piense diferente a mí, estoy llamado a servirle y no a colonizarlo; es sujeto de compasión porque, aunque no tenga mi religión es una criatura creada a imagen y semejanza del Creador. La pertenencia al pueblo de Dios no está ligada a una determinada identidad cultural; no está ligada a una religión; a una tradición histórica; la pertenencia al pueblo de Dios tiene que ver con una conversión del corazón, no con la pertenencia a determinado pueblo, no con un apellido, ni con una bandera, ni con un territorio; ser pueblo de Dios tiene que ver con el reino de Dios al cual se entra por medio de la fe en el Mesías Jesús.

2. PEDRO EN EL PÓRTICO DEL TEMPLO

La enseñanza apostólica es absolutamente clara respecto de la identidad del pueblo de Dios. Para esto, se revisará uno de los sermones del apóstol Pedro en el libro de Los Hechos en su contexto. Es un texto explícito respecto de que ocurre con la o las personas que rechazan a Jesús. Pedro en su sermón cita a Moisés en el Deuteronomio 18, donde se establece las características y la im-

portancia que tendría el Mesías. Es un mensaje centrado en Jesús. Moisés señala que Dios levantaría un profeta en medio del pueblo al cual se le debía obediencia. Pedro señala: “Ya Moisés dijo al respecto: El Señor, el Dios de ustedes, les va a suscitar un profeta de entre ustedes mismos, como hizo conmigo. Tienen que prestar atención a todo lo que les diga, pues quien no haga caso a ese profeta, será arrancado del pueblo” (Hechos 3:22-23). El criterio para ser parte del pueblo de Dios es, en lenguaje paulino “estar en Cristo”. No hay otro. No sirve invocar el pedigrí. Eso no sirve de nada. El arraigo de la identidad de pueblo de Dios, se experimenta mediante la fe en el Mesías Jesús. La fe es una gracia divina. Ser arraigado en la simiente de la fe no se logra por obra humana. No es un premio, no es un reconocimiento, es un don que emana de la gracia salvadora y que se recibe por fe. Se recibe con profunda humildad, porque es un regalo inmerecido. El mensaje de Pedro no es un mensaje aislado, al contrario, tiene sustento en todo el Nuevo Testamento. Jesús dijo “bienaventurado, es el que no halle tropiezo en mí” (Mt 21:6). El Mesías Jesús es la Roca de la salvación; esta gran verdad debe ser interpretada a la luz de la enseñanza integral, el mismo evangelio de Mateo señala que Jesús es la piedra del ángulo, pero es claro en advertir: “El que caiga sobre esta piedra será que-

brantado, y sobre quién ella caiga será desmenuzado”.

3. ALGUNOS TEXTOS DEL CORPUS PAULINO

Se destacarán algunos textos paulinos que dejan clara su enseñanza como apóstol enviado a los gentiles y como uno de los escritores, junto al evangelista Lucas, más profusos del Nuevo Testamento. Sin lugar a dudas al apóstol Pablo le preocupó siempre el tema de Israel y su posición frente a la oferta redentora de Dios por medio de la fe. Pablo deja muy claro que la cuestión acerca de ser o no ser pueblo de Dios no se trata del ADN (ver Romanos 9:8). Se van a trabajar ciertos textos, no se trata de tomar textos aislados, todos los escritos de Pablo apuntan a dejar claro el tema acerca de la identidad del Pueblo de Dios. Los capítulos 9, 10 y 11 de Romanos, considerado su gran tratado teológico, dejan con meridiana claridad que el acceso al estatus de Pueblo de Dios no se alcanza por filiaciones étnicas, biológicas, religiosas ni hereditarias. A continuación se examinarán algunos pensamientos paulinos en sus escritos.

Pablo llama a no retroceder (Gálatas 3:7, 29). El contexto de la epístola de Pablo a los Gálatas señala que esa comunidad estaba siendo acosada por maestros judaizantes. Estos estaban alteran-

do la pureza del mensaje evangélico con sus propuestas legalistas que, de aplicarse, serían un claro retroceso a los ritos que ya estaban superados por la propuesta de la Gracia Redentora.

En la línea de lo planteado en el presente artículo, la identidad de quienes pertenecen al pueblo de Dios está definida por la fe; es decir el pueblo está conformado en base a su fe en Cristo. Es decir, son hijos de Abraham, quien es prototipo del ser humano que abre su corazón a la fe. Cuando se menciona la fe acá se está refiriendo al camino establecido por Dios para alcanzar el estatus de pueblo de Dios. Y ese camino establecido por Dios es Jesucristo; por eso en el versículo 29 del mismo pasaje en Gálatas se señala que quien es de Cristo, es decir quién ha creído en Cristo y “es del linaje de Abraham”. La fe en Cristo es condición *sine quanon* para ser un auténtico hijo de Abraham. Los gálatas estaban llamados a perseverar en el camino de la fe porque ahí está el secreto de su identidad como pueblo de Dios. Esta es la enseñanza no sólo de Pablo, sino de todo el Nuevo Testamento.

No se trata de pedigrí (Romanos 9:6-7). Como ya se ha señalado, los capítulos 9,10 y 11 de la Carta a los Romanos, Pablo los dedica a desarrollar el gran tema de la soteriología y para exponerlo entra en profundidad tratando de responder la pregunta ¿Quién es realmente este colectivo llamado

pueblo de Dios? Para lograrlo tiene que entrar a hablar de Israel, a su estatus de pueblo elegido por Dios. Los tres capítulos mencionados, están dedicados a dar claridad sobre cómo se llega a pertenecer al pueblo de Dios. El mismo Pablo se encarga de aclarar a los lectores originales de su carta, los Romanos, y a todos nosotros hoy, que no se trata de la descendencia biológica o étnica del pueblo de Israel, que no se trata de tener un pasaporte, o una cédula que reconoce una nacionalidad. Pablo trata dos temas en paralelo y los contrasta, Por un lado, habla del Israel estado, nación; y por otro habla del Israel creyente en el Mesías Jesús. Éstos, los creyentes en el Mesías, son los descendientes de Abraham. “Su argumento en esta sección hace eco a lo que ha enseñado (2:28-29) que la descendencia física de Israel no significa nada si la persona no tiene fe en Cristo”¹³⁰.

La mente sólo la abre Cristo (2 Corintios 3:14-15). Pablo, refiriéndose al pueblo de Dios, dice que, el entendimiento (la mente en al-

gunas versiones), solo puede ser abierta por Cristo. Pablo usa la imagen “del velo”; el que sólo puede “ser quitado en Cristo”. No hay porque confundirse, a menos que lo ideológico sea más importante que lo teológico, como es el caso de las corrientes representadas por cristianos sionistas, que insisten en afirmar que la iglesia es sólo un paréntesis en los planes de Dios para Israel.

La circuncisión que vale (Colosenses 2:11). La circuncisión siempre ha sido una marca importante en el judaísmo. Es un orden que Dios le da a Abraham (Génesis 17:10). Sin embargo, el Nuevo Pacto, la Nueva Alianza, nos habla, no de una circuncisión física, sino de una circuncisión inmaterial, espiritual. Pablo la llama “la circuncisión de Cristo”

De ambos pueblos hizo uno (Efesios 2:14; 11-22) El sacrificio de Cristo derriba todo tipo de barreras. La Cruz de Cristo logra la reconciliación. Une a judíos y no judíos en un solo pueblo. Romanos 10:12 dice “que no hay diferencia entre judío y griego”. Dios tiene un solo pueblo.

130 Padilla, Acosta y Velloso. *Comentario Bíblico Contemporáneo, estudio de toda la biblia desde América latina*. (Buenos Aires: Certeza Unida Ediciones Kairos, 2019) p.1457



III. HAY UN SOLO PUEBLO DE DIOS

No es la nación contemporánea llamada Israel. El Israel contemporáneo, como Estado, nace en 1948 después de la segunda guerra mundial. Después de la atrocidad del holocausto ejercido por los nazis, se instala en la comunidad internacional una actitud muy sensible hacia el mundo judío. El Decreto 181 de la ONU le reconoce vida jurídica al Estado de Israel. Inglaterra que a mediados del siglo XX era el país que controlaba la zona de Palestina, se retira para dar paso a la instalación de Israel en Palestina. Pero no se consideró algo fundamental, en Palestina, vivían los palestinos. Ahí se produce el conflicto que ya lleva más de 70 años. Muchos desplazados, quedaron sin sus casas, su territorio fue ocupado por Israel quedando reducido el país de Palestina a dos territorios separados, Gaza y Cisjordania. El Decreto 181 le concede un 56% de territorio a Israel. Hoy ocupa un 78% del territorio, pasando por encima de los acuerdos internacionales. En 1948, una de las condiciones

que se pidió a Israel fue tener una Constitución Política. Hasta el día de hoy, después de 70 años, aún no cumple con este requerimiento. El conflicto actual ha evidenciado un verdadero apartheid en Palestina, se ha definido a Gaza, como la cárcel a cielo abierto más grande del mundo, porque los palestinos que viven allí no tienen libertad. Nadie puede llegar a Palestina sin autorización de Israel. A la luz de lo que se ha visto en la Escrituras cristianas, la teología que considera a Israel como un pueblo de Dios paralelo a la iglesia no tiene ningún fundamento. Dios tiene un solo pueblo. Israel es un Estado que viola el derecho internacional y no respeta los derechos de los palestinos. Nada justifica la violencia y los crímenes de Hamas. Pero, este conflicto que lleva muchos años sin solución es un polvorín que cada cierto tiempo hará crisis. Los palestinos piden que se les reconozca como un Estado. Sin embargo, Israel, apoyado por EEUU, se opone a que eso ocurra.



IDENTIDAD DEL PUEBLO DE DIOS

Desde siempre, el pueblo de Dios hunde sus raíces en Su gracia. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento señalan que Dios tiene un solo pueblo. Antes de Cristo, es un remanente fiel que cree y espera en Dios. Pablo lo señala claramente al citar al profeta Isaías cuando dice: “También Isaías clama tocante a Israel: Si fuere el número de los hijos de Israel como la arena del mar, tan sólo el remanente será salvo”. (Isaías 10:22)

El pueblo de Dios es un pueblo que tiene una clara identidad mesiánica. Es pueblo que cree en el Mesías, Jesús. Esto es aceptar su divinidad, porque Jesús es Dios mismo encarnado. Es un pueblo que vive la reconciliación por medio de la cruz. Se comprende a sí mismo como un pueblo peregrino y misionero. No es un pueblo instalado, por el contrario, es un pueblo que se auto comprende desde el peregrinaje y desde la misión.

Por sobre todo el pueblo de Dios es un pueblo que sigue con humildad a Jesús, cree en su palabra y obedece sus enseñanzas. Jesús al referirse al pueblo de Dios usa la metáfora del rebaño. Reconoce que el vino a derribar paredes de separación. Jesús señala: “También tengo otras ovejas que

no son de este redil; aquellas también debo traer, y oirán mi voz; y habrá un rebaño y un pastor”. (Juan 10:16)

CONCLUSIÓN

Es cierto que el cristianismo nace dentro del judaísmo; pero no es una secta judía, es algo nuevo, independiente. La fe cristiana tiene vida propia. La Carta a los Hebreos, en particular, y el Nuevo Testamento, en general, deja absolutamente claro que la nueva alianza que Dios ofrece a toda la humanidad es través de Jesucristo, el Señor.

Las Escrituras cristianas son toda la Biblia, pero entendemos el Antiguo Testamento en tres claves: mesiánica, cristológica, y misiológica. El plan eterno de re-



dención del Dios misionero, está reflejado en la Biblia que es un libro misionero que nos habla de la conformación de un pueblo misionero cuya identidad hunde sus raíces, no en sus propios recursos o méritos, sino en la Gracia infinita de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

Erickson, Millard. *Teología Sistemática*. Editorial CLIE. Barcelona, 2008

Wayne, Grudem. *Teología Sistemática*. Editorial VIDA. Miami, 2007

Driver, Juan. *La Fe en la Periferia de la Historia*. Clara-Semilla. Guatemala, 1997.

Driver, Juan. *Pueblo a imagen de Dios...hacia una visión bíblica*. Clara-Semilla. Santa Fe, Bogotá, 1991.

Driver, Juan. *Contra Corriente, ensayo sobre eclesiología radical*. Clara-Semilla. Santa Fe, Colombia, 1998.

Driver, Juan. *Imágenes de una iglesia en misión*. Ediciones Semilla, Guatemala 1998.

Croatto, Severino José. *Historia de Salvación, la experiencia religiosa del pueblo de Dios*. EVD, España, 2010.

Croatto, Severino José. *Exilio y Sobrevivencia*. Editorial Lumen. Argentina, 1997.

Alarcón, Jaime. *Contexto Bíblico*. Comunidad Teológica Evangélica. Santiago, 2002

Bright, John. *La Historia de Israel*. Desclee de Brouwer. Bilbao, 1970

Johnson, John. *La historia de los judíos*. ZETA, Barcelona, 2006

Edge, Findley B. *El Pueblo de Dios ¿Qué es y Qué hace?* CBP, El Paso TX, 1971

De Wit, Hans. *¿Podré Alcanzar Todavía Viviente Tu Tierra?*, introducción al Pentateuco. CTE, Santiago, 1986.

Padilla, Acosta y Velloso. *Comentario Bíblico Contemporáneo, estudio de toda la biblia desde América latina*. (Buenos Aires: Certeza Unida Ediciones Kairos, 2019

W.E. Vine. *Diccionario Expositivo Exhaustivo de palabras del Antiguo y Nuevo Testamento*. Edit. Caribe, 1999.

González, Justo. *La Historia también tiene su historia*. Kairos, Buenos Aires, 2001.




LICENCIATURA

Matrícula 2024

Programa de grado orientado a estudiantes que responden a distintas vocaciones ministeriales. Busca profundizar conocimientos y formación cristiana, contemplando lo teológico, bíblico, ministerial y disciplinar.

Más Info >

✉ info@seminariobautista.cl
☎ (2) 22357905 | +56(9) 3686 1488
📱   Seminario Teológico Bautista





CURSOS VIRTUALES

Matrícula 2024

- Iglesia Digital
- Ministerio Social Cristiano
- Herramientas Pedagógicas para la Enseñanza Bíblica
- Acompañamiento Psicoespiritual en Crisis
- Ministerio de Adoración y Alabanza
- Habilidades Parentales con Enfoque Psicoespiritual
- Exégesis y Hermenéutica del Evangelio de Juan
- Plantación de Iglesias
- Grandes Comisiones en el A. y N. Testamento

Más Info >

✉ aulavirtual@seminariobautista.cl

☎ (2) 22357905 | +56(9) 3686 1488

📷 📱 Seminario Teológico Bautista





EL APÓSTOL PABLO
Y LA MISIÓN DE DIOS:
HACIA UNA
**HERMENÉUTICA
MISIONAL**

PR. MARCELO OLATE D.

ABSTRACT

Este artículo presenta un ejemplo y fundamento para una hermenéutica misional desde las cartas Paulinas. Se muestra que la misión de Dios es un tema central en Pablo y que por lo tanto es una clave hermenéutica válida para acercarse a los escritos Paulinos, pero a su vez al Nuevo Testamento en general. Primero propone que, aunque el concepto de 'Trinidad' no está en Pablo, el apóstol muestra a Dios como el Padre de Jesucristo, Cristo, y el Espíritu Santo. Es decir, tres personas en relación profunda de comunión. Esto de ninguna manera pone en Peligro la unidad de Dios. Segundo, trata el tema del evangelio de Jesucristo en el himno de Filipenses 2:6-11. Este himno presenta un paradigma de la misión de Dios y por lo tanto para la misión de la Iglesia que rechaza el señorío del Cesar y asume como único Señor a Jesucristo. El evangelio se caracteriza por la pre-existencia de Cristo, la encarnación, la humillación, la muerte, la resurrección, y exaltación. La asamblea de seguidores de Jesús debe seguir el mismo patrón de misión. Finalmente, se muestra como las comunidades de

seguidores de Jesús al estar 'en Cristo' son transformados, justificados, y santificados por Dios. El estar en Cristo incluye esencialmente la misión. El modelo es de participación en la vida y misión de Dios.

Palabras clave: *Hermenéutica Misional, Pablo, Misión de Dios, Participación, Dios Trino, Misión, Iglesia.*



INTRODUCCIÓN

En los estudios teológicos se ha debatido en gran medida acerca del punto de partida de la teología. Si acaso es mejor comenzar desde abajo, es decir desde los contextos sociales de las personas que se encuentran con la encarnación de Cristo o el envío del Espíritu Santo en su propio contexto; o si se debe partir desde

arriba, es decir, partir desde Dios mismo, comenzando desde su esencia y atributos y desde ahí hacia la creación. A su vez, hoy en día se ha hecho muy común acercarse a la teología desde las personas y sus historias, recurriendo a las herramientas entregadas por la Antropología o Sociología.

Por otro lado, en el ámbito de los estudios bíblicos se han usado

diferentes métodos como el método histórico-gramatical, literario, estructural, sociológico, antropológico, teológico, etc. Todas estas formas de acercarse a la Revelación Bíblica han sido de ayuda en muchos casos, y han traído muchas discusiones en otros. Ahora bien, durante el siglo XX se sumó otra forma de acercarse a la interpretación del texto bíblico que surgió de la necesidad de responder al olvido de un tema evidentemente central en la Biblia que es la misión. Este tema se había dejado de lado por una lectura más bien eclesial o traspasada por el principio racional proveniente de la Ilustración. Uno de los hitos más importantes en la recuperación de la misión fue el Congreso del Concilio Internacional de Misiones (IMC) que se reunió en Willingen, Alemania en el año 1952. En este Congreso se comenzó a usar el concepto de *misión Dei*, la Misión de Dios, en su uso más contemporáneo que aplica al envío del Hijo por el Padre, el Hijo enviando al Espíritu Santo, y en este movimiento incluyendo a la Iglesia siendo enviada a continuar la misión de Jesucristo (Juan 20:21). Desde ahí en adelante la misión de Dios sería una característica esencial para acercarse al texto bíblico. Esto no sería ni una teología desde arriba o desde abajo, sino ambas. Significaba recobrar un tema evidentemente central en la misma Escritura que se aplica a la misma interpretación

bíblica¹³¹. Desde aquí en adelante se rescató que la misión era un tema que traspasaba toda la narrativa bíblica, desde Génesis a Apocalipsis. Ejemplos de esta manera de interpretar la Biblia estuvieron en grandes teólogos y misioneros como Karl Barth, Lesslie Newbigin, David J. Bosch, Christopher Wright, René Padilla y Samuel Escobar¹³².

A pesar de la importancia de rescatar el tema de la misión como central para la interpretación bíblica, se provocaron mal entendidos y ataques infundados a esta perspectiva interpretativa. Uno de los malentendidos más importantes de introducir a la misión de Dios como clave hermenéutica fue la acusación de ser parciales,

131 No es nuestro objetivo aquí hacer una historia acabada de cómo la misión de Dios ganó terreno y paso a ser un tema central en el desarrollo teológico del siglo XX y siglo XXI. Para más información sobre el proceso histórico y teológico que se llevó a cabo, referimos al excelente trabajo de John G. Flett, *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010), 123ss.

132 Ver David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991). Lesslie Newbigin, *The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission*, revised edition (Grand Rapids: Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995). Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Nottingham: InterVarsity Press, 2006). Traducción al español, *La Misión de Dios: Descubriendo el Gran Mensaje de la Biblia* (Buenos Aires: Certeza Unida, 2009). C. René Padilla, *Misión Integral: Reflexiones sobre el Reino de Dios y la Iglesia*, 2da ed. (Buenos Aires: Ediciones Kairos, 2012). Samuel Escobar, *The New Global Mission: The Gospel from Everywhere to Everyone* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2003).

proselitistas, o poco 'objetivos'. La razón de esta acusación fue porque se consideraba que solo el método histórico-gramatical o crítico son mejores para acercarse a la Biblia. Estos métodos se consideraban como menos comprometidos con una perspectiva particular. El problema con este argumento es que los que sostuvieron esto no se dieron cuenta que también tenían un compromiso con una postura metodológica y con una visión de mundo que funcionaba casi como un 'credo'. Este compromiso era con una epistemología racional y empíricista heredada de la Ilustración. No se dieron cuenta que todos tenemos nuestros compromisos, de una manera u otra.

Por el contrario, lo que una hermenéutica misional postula es simplemente destacar un elemento muchas veces olvidado en la interpretación que es la misión de Dios¹³³. Asumir un método crítico es partir también de un prejuicio. Al mismo tiempo pensamos que no hay razón para asumir a priori que Dios no existe, y que primero tenemos que probar su existencia y después ver si podremos interpretar las Escrituras desde este principio. Nosotros asumimos este principio fundamental porque es

133 "hermenéutica misional es lo que pasa cuando misiólogos, especialistas en Biblia, y líderes eclesíásticos intencionalmente trabajan juntos para probar el texto bíblico por lo que dice acerca de la *missio Dei* y de su participación en ella." Michael J. Gorman, *Becoming the Gospel: Paul, Participation, and Mission* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015), 6.



una visión de mundo que explica el principio del mundo, y no solo su funcionamiento. En este sentido sostenemos que 'Dios existe' y que Él está llevando a cabo su misión en el mundo. No obstante, hay un segundo punto que se quiere destacar al proponer una hermenéutica misional, y es que las Escrituras fueron escritas en un ambiente de misión y con un objetivo misionero. De hecho, los registros bíblicos no solo fueron producidos con motivos históricos de guardar la memoria de la comunidad de Jesús, religiosos de enseñar el seguimiento de Jesús, o de identidad comunitaria, sino que además se produjeron dentro de un ambiente misionero y para

formar una
comunidad
misionera
que

continuara el trabajo de su Maestro¹³⁴. Aunque en formas muy distintas, esto es cierto tanto para la Biblia Hebrea como para el Nuevo Testamento. De hecho, Israel tenía que ser bendición para todas las naciones (Genesis 12:2), sería un reino de sacerdotes y nación santa delante del mundo entero para que todos conocieran al SEÑOR (Éxodo 19:6), y debían ser luz a las naciones (Isaías 49:6). Por otro lado, los seguidores de Jesús tenían que ser testigos del Señor hasta lo último de la tierra (Hechos 1:8).

Muchos se imaginan a los escritores bíblicos como una especie de historiadores sentados en una biblioteca, recopilando información producida con anterioridad, como si fueran académicos contemporáneos. Muy por el contrario, estos escritos se produjeron en ambientes y tiempos muy diversos, y con objetivos distintos. Unos rescataban la historia de su Dios en relación con su pueblo que les enseñaba a ser fieles al mensaje de Dios; otros escribieron en

134 Darrel L. Guder señala que la formación misionera fue una de las principales características de la Escritura en los primeros siglos del cristianismo. Una hermenéutica misional tiene que ayudar en ese proceso de formación de la comunidad de fe. Además, él argumenta que el adjetivo 'misional' no sería necesario si el tema de la misión estuviera presente naturalmente en la interpretación bíblica. Pero, como se ha olvidado, es necesario usarlo hasta que sea necesario. Es como una especie de andamio que se retira una vez que el edificio está ya construido. Ver Darrell L. Guder, *Called to Witness: Doing Missional Theology* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015), 165ss.



complejos escenarios políticos de guerra y persecución; otros lo hicieron porque Dios confrontó a su pueblo para enseñarles que fueran fieles y obedientes a Él; otros escribieron en ambientes culturales y sociales que no eran sus propios contextos de origen, pero que el seguimiento de su Señor los llevó hasta allí. Entre este último grupo estuvo el Apóstol Pablo. Un seguidor de Jesús apasionado por llevar el evangelio de Jesús a los gentiles. Un hombre con sus virtudes y debilidades, pero que fue fiel en trabajar para su Señor, y en comunicar que Dios mismo estaba en misión al enviar a Jesús, su hijo, y al Espíritu Santo para que las comunidades de fe pudieran participar de la vida y misión de Dios. De esta misión él se sabía participe y se sentía obligado llevar este mensaje a las comunidades que él había formado, o las que él encontró en su caminar (2 Cor 5:14)¹³⁵.

El tema de este artículo será la misión de Dios en las cartas Paulinas. Para desarrollar este tema, se revisarán primero algunas ideas de la concepción de Pablo acerca de Dios mismo, para luego tratar grosso modo la misión de Dios en las Cartas, y terminar con algunas ideas acerca de la concepción Paulina de la Iglesia. Solo queremos aclarar en este acercamiento a las cartas Paulinas, que el hecho que se

tome la misión como una de las claves hermenéuticas centrales, no elimina el hecho de hacer un exhaustivo análisis del contexto histórico, social y político de las Epístolas con su idioma original en mente. Aquí se tomarán las trece Epístolas como Escritura¹³⁶.

I. PABLO Y EL DIOS TRINO

Para muchos especialistas en Pablo, el uso de la palabra 'Trinidad' aplicada a su escrito es anacrónico. Para ellos no se puede decir que Pablo pensó en la Trinidad, y que este tema fue solo un invento del Emperador Constantino en el siglo IV d. c. Sin embargo, hay un número no menor de especialistas en la literatura Paulina que han ido por otro camino señalando que, aunque la palabra 'Trinidad' no es usada en las cartas Paulinas, es posible ver que el Apóstol tuvo una visión de Jesús como Señor e hijo de Dios. Esta perspectiva es llamada 'Cristología divina' o 'alta Cristología'¹³⁷. Nosotros par-

136 Para desarrollar este punto en mayor detalle, referimos a una de las mejores introducciones a las cartas Paulinas escrita en los últimos años. Ver Michael J. Gorman, *Apostle of the Crucified Lord: A Theological a Theological introduction to Paul and His Letters*, 2nd ed. (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2017).

137 Wesley Hill, *Paul and the Trinity: Persons, Relations, and the Pauline Letters* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015). Michael J. Gorman, *Reading Paul* (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2008). Michael J. Gorman, *Apostle of the Crucified Lord: A Theological a Theological introduction to Paul and His Letters* (Grand

135 Para un detallado estudio de la vida de Pablo referimos a N. T. Wright, *Paul, A Biography* (San Francisco: HarperOne, 2018).

timos de este punto no porque queramos volver a una teología exclusivamente realizada desde arriba, sino porque Pablo mismo reconoce que él es participe de lo nuevo que Dios ha hecho en Jesucristo, y que él ha sido llamado a este ministerio. Esto se encuentra, por ejemplo, tanto en la Epístola a los Romanos como en la Epístola circular a los Gálatas. Pablo aquí se refiere a sí mismo como un “siervo de Cristo Jesús”, quién “por medio de Él que hemos recibido la gracia y el apostolado”, o que él es “apóstol, no por parte de hombre ni mediante hombre, sino por medio de Jesucristo y de Dios el Padre que lo resucitó de entre los muertos” (Rom 1:1, 5; Gal 1:1). Entonces, el mismo apóstol toma su identidad de ese llamado que Cristo le hizo desde un principio camino a Damasco (Hechos 9:1ss). Pablo interpreta su llamado como una continuación apostólica del ministerio que el mismo Jesús le confió y le llama a seguir por su pura gracia. Es Dios en Cristo y en el poder del Espíritu Santo quien está operando algo

nuevo y que a su vez incluye a Pablo junto a las comunidades de fe que están emergiendo. En su vocación está ser parte de la misión que Dios mismo está llevando a cabo en Cristo Jesús que en la plenitud del tiempo envió a su hijo nacido de una mujer para redimir a los que estaban bajo la ley y recibir la adopción como hijos (Gal 4:4-5)¹³⁸. Esto significa que en las epístolas Paulinas podemos ver al menos tres temas: 1) que Dios es una comunidad de personas en relación profunda, 2) que Dios en la cruz hace algo completamente nuevo y especial, 3) que el patrón en que el Dios del Antiguo Testamento (YHWH) se relaciona con su pueblo, es cambiado en el Nuevo Testamento por el patrón de la relación entre Cristo y la Iglesia.

Usando una metodología relacional, el primer tema es desarrollado por Wesley Hill. Este autor señala que los proponentes tanto de una cristología desde arriba y cristología desde abajo cometen el mismo error, pues colocan el problema en una estructura de

Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2004). Chris Tilling, *Paul's Divine Christology* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2015). El gran especialista en el Nuevo Testamento, Richard Hays, señala refiriéndose a 2 Corintios 5:17, que a través de la cruz Dios anuló el cosmos del pecado y la muerte y trajo un nuevo cosmos a la existencia. Implícito está en el pensamiento de Pablo que Dios está actuando en Cristo y en el Espíritu. Dios, Cristo, y Espíritu están separados, sino que son una unidad de personas. Cf., Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* (New York: HarperSanFrancisco, 1996), 20.

138 John M. G. Barclay, *Paul and the Gift* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015), 351ss. Eckhard J. Schnabel, *Paul the Missionary: Realities, Strategies, and Methods* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2018), 26-27. Perter Stuhlmacher, en su Teología del Nuevo Testamento, publicado originalmente en 1999, argumenta que la teología Paulina es teología de misión hacia los gentiles y basado en la idea de la justificación. Por esta razón, la mejor forma de acercarse a Pablo es su llamado apostólico hecho por Cristo Jesús. Peter Stuhlmacher, *Biblical Theology of the New Testament*, trans. Daniel F. Bailey (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2018), 273ss.

un eje estático vertical del arriba y abajo reduciendo a Dios, Jesús, y el Espíritu Santo a una especie de cosa que hay que explicar de algún lado. Hill reconoce la influencia de los padres Capadocios al entender a Dios de una manera relacional. Para eliminar la sospecha de estar imponiendo temas teológicos posteriores sobre Pablo, él propone una metodología crítica al leer a Pablo¹³⁹. Así interpreta Filipenses 2:6-11 de una manera relacional. Lo primero que se podría hacer, razono él, es darle categoría divina inmediatamente a Cristo argumentando que el “siendo en forma de Dios” (μορφῆ Θεοῦ) del verso 6, se podría identificar fácilmente a lo que es expresado en Isaías 45 (LXX) en la relación al SEÑOR (YHWH) que es traducido al griego por *Kyrios*. Así Cristo sería fácilmente identificado con YHWH. Sin embargo, Hill sigue otro camino. Antes que hacer una comparación externa, hay que recurrir a la lógica interna del pasaje. En el versículo 6 Pablo mismo iguala el “ser en forma de Dios” (μορφῆ Θεοῦ) y “ser igual a Dios (ἴσα Θεῷ) como cosa a que aferrase.” En este sentido, razona este autor que Cristo no es solo la imagen de Dios (Gen 1:27), sino que Cristo es en forma de Dios y es igual a Dios. Así Cristo no estimo quedarse con su estatura de Dios, sino que se humillo hasta tomar la forma de siervo (μορφῆν δούλου), y humillándose hasta la

muerte y muerte de cruz. Pero por lo mismo Dios lo exalto a lo sumo, y le dio un nombre que es sobre todo nombre, y le dio honor tal que ante él se doble toda rodilla y se declare que Jesucristo es el Señor (Fil 2:9-11)¹⁴⁰.

En segundo lugar, Michael J. Gorman señala que en la cruz de Cristo es donde Dios hace algo completamente nuevo en el mundo. Para Pablo, Dios se revela completamente en la cruz de Cristo. Porque Dios es amor, Dios es un Dios cruciforme (1 Cor 13:13; Rom 5:1-5). En este sentido, Gorman señala que para Pablo el evangelio es un evento trinitario¹⁴¹. La acción de Dios en Jesús no es como si Jesús fuera solo un embajador del Rey, una especie de agente de la realeza. Muy por el contrario, según el lenguaje Paulino, Dios mismo es quien se hace presente para reconciliar todas las cosas con Él a través de Cristo (Ef 1:7-10). El Señorío de Cristo (Fil 2:6-11) no es un ataque contra la unidad de Dios, sino se afirma la unidad en Dios Padre, Jesucristo, y el Espíritu Santo (1 Cor 8:16). En otras palabras, Cristo hace lo que hace porque ‘siendo en forma de Dios’ e ‘igual a Dios’ decide humillarse hasta la muerte en una cruz para salvar, justificar, y reconciliar. No es un ‘a pesar de’, si no que es precisamente ‘porque’ él tenía este

139 Hill, *Paul and the Trinity*, 44, 46.

140 Ibid., 105-106.

141 Gorman, *Apostle of the Crucified Lord*, 113.

carácter lo hizo por nosotros¹⁴². Ahora bien, ¿y qué sucede con el Espíritu Santo? En las cartas Paulinas el Espíritu también tiene un lugar central. El Espíritu es quien hace posible en la práctica la unión con Cristo; solo a través de él se puede llamar a Dios, Padre, Ἀββᾶ, y Señor (Romanos 8:1-17; Gálatas 4:6; 1 Cor 12:3). Jesús en las cartas pasa a ser el Señor, el *Kyrios*, que para Pablo está relacionado directamente al Dios de Israel, YHWH. Ahora, el Dios del pueblo de Israel, el SEÑOR (YHWH), se presenta como el Padre de Jesucristo, Jesucristo el Señor, y el Espíritu Santo. Gorman expresa que “ellos son distintos pero inseparables; tres pero uno”¹⁴³.

El último punto que destacaremos aquí es trabajado por Chris Tilling. Según muestra este autor, en las cartas Paulinas el patrón de relación que hay entre Jesús y su Iglesia, es el mismo que se usa en las Escrituras Hebreas y el Judaísmo del Segundo Templo para describir la relación entre YHWH y su pueblo. Contradictoriamente, argumenta Tilling, los estudiosos de Pablo no siempre colocan atención a las cartas Paulinas para proponer sus posiciones, sino que usan materiales externos a Pablo. Ahora bien, si se mira las cartas Paulinas, lo primero que se puede señalar es

que están escritas en un contexto relacional; es decir, en el contexto del pacto entre YHWH y su pueblo. En este sentido aparecen tres características centrales del contexto de los escritos Paulinos: a) la centralidad de la adoración como relación con y devoción a Dios, b) Dios como un Dios relacional, y c) el patrón de un Dios que se acerca a su pueblo a pesar de su rebeldía. Estas características se muestran evidentemente en el pasaje de la Primera Epístola a los Corintios 8:1-7. Aunque el contexto de este pasaje es la idolatría, es justo aquí donde Pablo va a enseñar de la persona de Cristo. Este pasaje trata de lealtad a un solo Dios en el contexto del pacto. Se trata de conocer a Dios, pero en un contexto relacional de amor, no intelectualista, pues el conocimiento (γνώσις) envanece, pero el amor (ἀγάπη) edifica (1 Cor 8:1). La relación de conocimiento es invertida desde Dios al ser humano: si amas a Dios eres conocido por Él (1 Cro 8:3); lo que significa que de nosotros va el amor hacia Dios, pero solo porque somos conocidos de una manera relacional por Él mismo. De lo que se trata aquí es colocar a los ídolos en su propio lugar enseñando acerca del verdadero Dios. Pablo recuerda que sabemos que los ídolos no son nada (1 Cor 8:4) y que hay un solo Dios. Hasta aquí Pablo está oponiendo los ídolos al verdadero Dios. El cambio viene en el versículo 6 donde se señala que hay un solo Dios el Padre, y un solo

142 Michael J. Gorman, *Participating in Christ: Explorations in Paul's Theology and Spirituality* (Grand Rapids: Baker Academics, 2019), 37.

143 Gorman, *Apostle of the Crucified Lord*, 118.

Señor (Κύριος), Jesús Cristo. La pregunta evidente es por qué se introduce a Jesucristo aquí donde se está hablando de un solo Dios y de un solo Señor. Esto parecería una contradicción evidente. Para Tilling esta inclusión está en directa relación al *SHEMA* que se encuentra en Deuteronomio 6:4. Esta inclusión significa que Pablo incluye a Jesucristo en la oración central de los Israelitas: Escucha Israel, El SEÑOR (YHWH) nuestro Dios, el SEÑOR (YHWH) uno es¹⁴⁴. Hacer esta declaración significa rechazar los ídolos y hacer un pacto de lealtad con el único Dios verdadero, Padre, Hijo, y Espíritu Santo.

144 Tilling, *Paul's Divine Christology*, 68-91. El gran especialista del Nuevo Testamento, N. T. Wright expresa respecto a este pasaje: "Jesús no es un 'segundo Dios': que podría abrogar el monoteísmo completamente. No es una figura semi-divina. Él es en quien la identidad del Dios de Israel es revelada, así que uno no puede ahora hablar de este Dios sin pensar en Jesús, o de hablar de Jesús sin pensar en el único Dios, el creador, el Dios de Israel" N.T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2013), 666. Para Gordon D. Fee el versículo 6 no es pre-paulino sino que ha sido construido *ad hoc* para este texto. Aquí no solo vamos hacia Dios el Padre, sino que nosotros como para él. Es decir, tenemos un propósito (*telos*) en Dios. La segunda parte del versículo tiene evidentes implicancias trinitarias. Señor está en directa relación con la palabra SEÑOR del Antiguo Testamento, es decir el tetragrámaton (YHWH). Cf., Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, revised ed. (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014), 412-415. Richard B. Hays sostiene que "Pablo y otros cristianos del primer siglo han reformado la fe de Israel de manera que Jesús es ahora aclamado como Señor dentro de la estructura del monoteísmo" Richard B. Hays, *First Corinthians* (Louisville Kentucky: John Knox Press, 2011), 140. Respecto a la unidad de Dios ver Gálatas 3:20, Romanos 3:29-30, y 1 Timoteo 2:5.

En este contexto de lealtad al único Dios verdadero que se expresa en la *praxis*, comienzan a crecer las iglesias iniciadas por los apóstoles. Para el tiempo cuando es escrita la Epístola a los Efesios esta lealtad y comunión se profundizan. Esta Epístola llama a vivir diariamente la fe, al ser llamados por Dios, perseverando en mantener la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz. Sobre todo, teniendo claridad que hay un solo cuerpo, la Iglesia un solo Espíritu, una sola esperanza en Cristo, un solo Señor, una fe, un bautismo, un solo Dios y Padre de todos (Ef 4:1-7). Así Pablo muestra radicalmente que Dios en Cristo y el Espíritu está presente en el mundo. Dios es un Dios en acción, un Dios misionero que está liberando a la humanidad y a todo el mundo del poder del pecado y la muerte.



Esto es lo que podemos llamar *missio Dei*, Dios Padre, Hijo, y Espíritu Santo siendo *por* el ser humano (Rom 8:31-32)¹⁴⁵.

II. EL EVANGELIO DE JESUCRISTO EN FILIPENSES 2:6-11

El pasaje de Filipenses 2:6-11 es uno de los más tradicionales para abordar la naturaleza de Cristo en las Epístolas de Pablo, pero también para referirse a la esencia del evangelio. A este pasaje se le ha llamado la historia maestra de Pablo¹⁴⁶. El contexto de escritura de la Epístola son las distintas presiones externas que sufría la comunidad en Filipo. Estas presiones eran políticas, por el imperio romano, de creencias en un ambiente politeísta, pero también desde una fuerte comunidad judía en la dispersión. Gordon Zerbe expresa en su comentario a esta Epístola que pueden verse cuatro temas principales: ciudadanía, trabajo colaborativo, inversión de las relaciones arri-


ba-abajo, y el gozo¹⁴⁷. Ahora bien, el pasaje 2:6-11 se encuentra circunscrito en otro bloque temático entre el 1:27 y 2:18. Para Zerbe el texto central que resume la enseñanza de la carta, es la tesis del verso 1:27: “Sobre todo, deben vivir como ciudadanos del cielo (*πολιτεύεσθε*), comportándose de un modo digno de la Buena Noticia acerca de Cristo. Entonces, sea que vuelva a verlos o solamente tenga noticias de ustedes, sabré que están firmes y unidos en un mismo espíritu y propósito, luchando juntos por la fe, es decir, la Buena Noticia” (NTV)¹⁴⁸. Aquí la traducción

147 Gordon Zerbe, *Philippians: Believers Church Bible Commentary* (Harrisonburg, VA: Herald Press, 2016), 32-34.

148 Zerbe, *Philippians*, 186, 190-191. Zerbe argumenta que la metáfora de la ‘ciudadanía’ tiene dos dimensiones, la personal y la social. En cambio, la idea de discipulado muchas veces se restringe a una visión individualista que no es parte de la enseñanza

145 Gorman, *Becoming the Gospel*, 24. “... el Dios Trino no es simplemente el contenido de la revelación, sino el que dirige y sostiene la revelación de la misma naturaleza personal de Dios con el objetivo de atraer a la humanidad hacia una inclusive más profunda comunión” Stephen E. Fowl, *Theological Interpretation of Scripture* (Eugene, Oregon: Cascade Books), 9.

146 Michael J. Gorman, *Inhabiting the Cruciform God: Kenosis, Justification, and Theosis in Paul's Narrative Soteriology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009), 9ff.



NTV hace un mejor trabajo en la traducción del griego original. El texto griego enfatiza una vida fiel a la ciudadanía del cielo bajo el Señorío de Cristo en una colonia romana. Es decir, la comunidad de Filipo tiene que vivir su vida en Cristo de una manera fiel, aun bajo las presiones externas. No se

de Pablo. Ver Gordon M. Zerbe, *Citizenship: Paul on Peace*

and *Politics* (Winnipeg, Manitoba:

CMU Press, 2012), 2ss. En su

comentario a la Epístola a los

Romanos John E Toews señala:

“El argumento de Pablo que Dios está efectuando una salvación

universal, justicia, paz a través

del Mesías Jesús representa

una declaración política

subversiva. Pablo enmarca

Romanos como un manifiesto

político- Jesús es

el hijo de Dios y el único

Señor digno de ser

confesado. Cesar no

es Señor, y Cesar

no trae salvación

verdadera, justicia, y paz.

¡Jesús Cristo

sí lo hace!”

John E. Toews,

Romans:

Believers

Church Bible

Commentary

(Waterloo,

Ontario:

Herald

Press,

2004),

368.

trata de escapar hacia el cielo a una realidad paralela sin problemas, sino que el llamado es a vivir el aquí y en ahora como ciudadano del Cielo. El verbo griego en imperativo presente es *πολιτεύεσθε* (*politeuesthe*). Es la forma verbal del concepto *polis* que significa ciudad-estado. Es decir, esta palabra significaría algo así como: “politícen de manera que sean dignos del evangelio de Cristo”. Es decir, compórtense de una manera que se vea que son primeramente ciudadanos del cielo, no bajo el señorío del Cesar, sino de Cristo.

En este contexto, Pablo inserta el himno (2:6-11) en su carta. La situación es desafiante y el apóstol le recuerda a los Filipenses quién es Cristo. Él está equipando a esta comunidad para el futuro y su misión; esta comunidad esta primeramente ‘en Cristo’. Es evidente que el lenguaje de la carta está en abierta oposición al lenguaje propagandístico del imperio romano quien decía que el Cesar era el salvador, el señor del mundo, el que traía la verdadera paz, y quien tenía que ser reverenciado como dios. El imperio traía su versión de las buenas nuevas. Por otro lado, Pablo les muestra a los Filipenses que el verdadero evangelio es traído por Jesús, el verdadero Señor. Es el evangelio de Cristo el que tiene que formar la comunidad de Filipos. Por esto, los filipenses deben tener la

misma mentalidad (φρονοῦντες) que hubo en Cristo Jesús (2:5). *Phronountes* no significa solo sentir o mente, sino que involucra la forma de pensar, el razonamiento práctico, los sentimientos, y la acción. En otras palabras, lo que Pablo les dice es que tengan la misma mentalidad en su comunidad que tuvo Cristo Jesús¹⁴⁹.

Probablemente en Filipenses 2:6-11, Pablo no solo vio a Cristo reflejado aquí sino también su propia vida, y de todas las iglesias que el comenzó o conoció¹⁵⁰. Yendo específicamente al texto,

149 Destacar la dimensión práctica de φρονοῦντες significa tener la misma mente, y el mismo patrón de pensamiento práctico y de sentir. Cf. Walter Bauer et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, second ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 708. Cf., Michael J. Gorman, *Participating in Christ*, 77ss.

150 Michael J. Gorman, *Cruciformity: Paul's Narrative Spirituality of the Cross* (Grand Rapids, MI: William W. Eerdmans Publishing Company, 2001), 92. Eckhard J Schnabel nombra doce características del auto entendimiento de Pablo como misionero que se muestran en sus cartas; aquí nombraremos las seis primeras: 1) Dios es el Señor de todo el trabajo misionero (1 Cor 3:5; Rom 15:18), 2) la efectividad en la misión es solo el trabajo de Dios, no técnicas, programas, técnicas retóricas o métodos (1 Cor 3:9), 3) Jesucristo crucificado y resucitado es el contenido de la proclamación misionera, y por lo tanto es el modelo para la Iglesia, misión, y crecimiento (1 Cor 1:23, 2:2, 3:11, 15:2), 4) Pablo se entiende así mismo con sirvo de Dios, su palabra, de Cristo, del evangelio, y la Iglesia (1 Cor 3:5; Col 1:23, 25), 5) el trabajo misionero de Pablo es proclamación de la victoria de Dios, donde él mismo va en la procesión triunfante de Dios (2 Cor 2:14-16), y 6) él es llamado por Dios para ser un pionero misionero que planta, pone el fundamento como un experto maestro constructor; él planta nuevas comunidades de fe (1 Cor 3:6, 10; 9:10). Eckhard J. Schnabel, *Early Christian Mission: Paul and the Early Church* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2004), 981-982.

es posible ver un paralelo entre los versos 3 y 4 con los versos 6 y 8. Los dos primeros (3 y 4) se refieren a la comunidad de fe, y los segundos a Cristo (6 y 8). En este sentido, si hay paralelismo, este pasaje desde el inicio muestra que la comunidad al estar en Cristo debe reflejar la vida de Cristo. En los versos 3 y 6 se señala que la humildad que hay en Cristo Jesús debe ser la humildad de la comunidad. Los versos 4 y 8 muestran que, así como Cristo viene como un sirvo que da su vida por los demás, la comunidad tiene que de igual manera velar por los demás, no por sí mismos de manera individualista. En la comunidad de Cristo el individualismo, la vanagloria, y egoísmo no tienen cabida. En otras palabras, este himno no es solo para ser cantado o leído, sino que debe ser vivido bajo el Señorío de Jesucristo¹⁵¹.

En este himno el que es exaltado como Señor es Jesús no el Cesar (Fil 2:9.11; 1 Cor 12:3). Es Dios mismo quien le da el nombre divino a Jesús quien pasa a ser el único *Kyrios* del mundo. Pero esta exaltación no se logra fácilmente, gratuitamente y sin dolor, sino que Cristo pasa primero a través de su humillación y vaciamiento (ἐκένωσεν) en la cruz. Entonces, la pre-existencia de Cristo, su auto-vaciamiento, y su exaltación van juntos. El himno así pasa a ser es un manifiesto de compromiso

151 Gorman, *Apostle of the Crucified Lord*, 429ss.

con Jesucristo el Señor. Es la demostración de cómo los Filipenses deben vivir y encarnar la φρόνησις de Cristo (2:5)¹⁵². Jesús al no considerar ser igual a Dios, toma la forma de siervo y recibe la violencia no la hace. Esto es muy diferente al ejemplo de los dioses griegos que en general producen la violencia. Jesús e cambio toma la forma de un siervo, un simple esclavo (δούλου) a semejanza humana (ὁμοίωματι ἀνθρώπων). Es por un lado la reversa de un discurso de éxitos según los cánones de la época, pero también la reversa de la acción de Adán que sí quiso 'ser en forma de Dios' (Génesis 3:5)¹⁵³. En un mundo que se aparta de Dios, Jesús es caracterizado por la encarnación, vida, muerte, resurrección y exaltación. Esta humillación en la cruz caracterizará al Dios que es Padre, Hijo, y Espíritu Santo. Esto podría parecer desmotivador para alguien que está en persecución, pero precisamente la motivación viene de la declaración que Jesús es el Señor, sabiendo que él ya ha triunfado en la cruz para la gloria de Dios Padre. Que, si él reina, al final nada puede salir mal.

Así, la estructura de la historia de Cristo es pre-existencia, envío, auto-vaciamiento, humillación, muerte, resurrección, exaltación,

152 Gorman, *Apostle of the Crucified Lord*, 429-432, 438.

153 Craig S. Keener, *The Mind of the Spirit: Paul's Approach to Transformed Thinking* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2016), 232.

entronación, reinado, y retorno¹⁵⁴. La lógica de este pasaje es que Dios Padre envía a Cristo al mundo, Cristo se acerca como siervo, donde muere y resucita, y en su exaltación como Rey, el Hijo envía al Espíritu Santo para mantener su presencia en sus comunidades de seguidores. Es una nueva vida en Cristo (Rom 8:1-3; 2 Cor 5:17). Sin límites espaciales o fronteras políticas, las comunidades deben vivir el evangelio de Cristo de una manera comprometida no importando el contexto que les toque vivir. Parte esencial de esta vida nueva es la misión, es decir, llevar este mensaje a otros a través de palabras y acciones de servicio (2 Cor 5:18-19)¹⁵⁵. El himno representa la continuación de la misión de Cristo por las Iglesias. En este sentido es trabajo colaborativo, Dios nos hace parte de su vida y misión. Este pasaje es encarnacional, misional, centrífugo, y salvífico¹⁵⁶. El himno de Filipenses es el modelo de la misión de Dios en el mundo, es por lo mismo modelo de misión para la iglesia.

154 Gorman, *Reading Paul*, 109

155 Gorman, *Becoming the Gospel*, 121.

156 Gorman, *Becoming the Gospel*, 40, 109, 116.

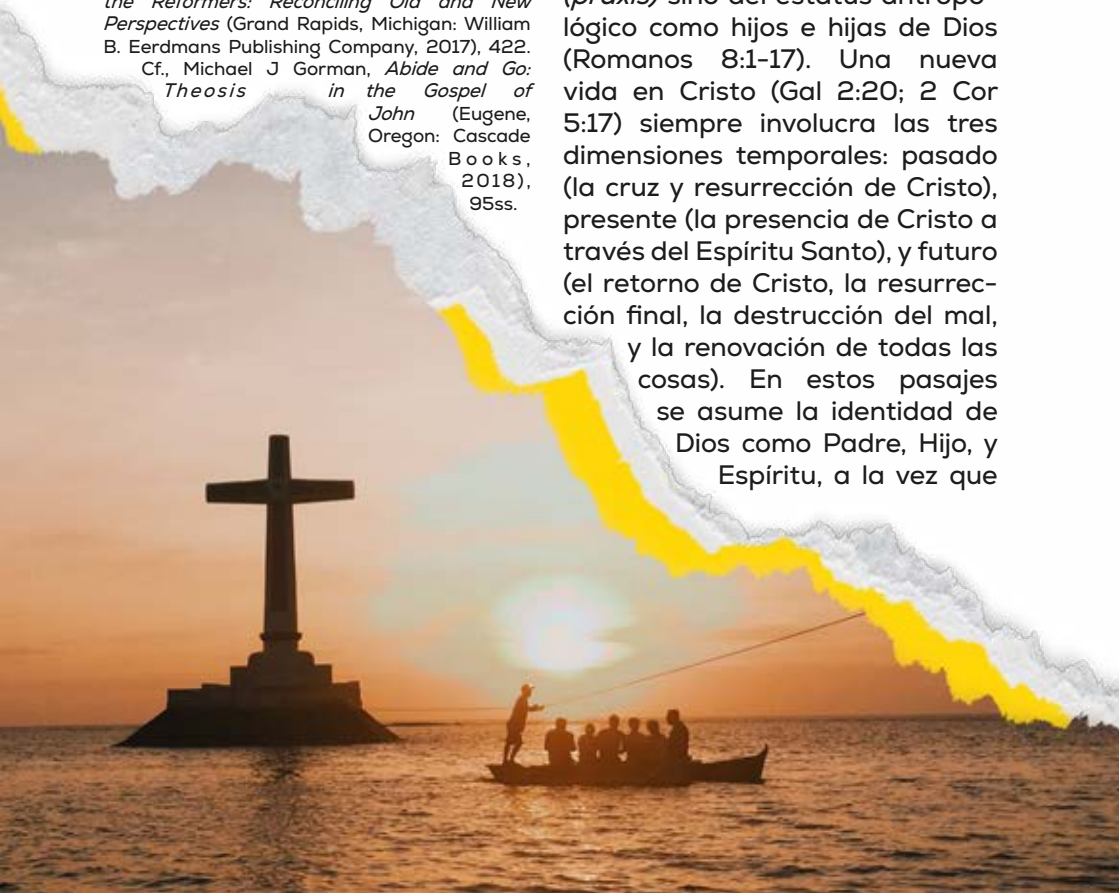
III. PARTICIPACIÓN EN LA MISIÓN DE DIOS: SER Y PRAXIS

El Nuevo Testamento en general muestra que la salvación implica participación (κοινωνοί) en la vida de Dios (2 Pedro 1:4; Juan 15:1-5). Los Reformados le llamaban 'unión con Cristo' a través de la gracia de Dios en Cristo¹⁵⁷. En el texto de 2 Pedro 1:4, el verbo griego que traduce el concepto 'participar' en la naturaleza divina apunta a una relación profunda

157 Stephen J. Chester, *Reading Paul with the Reformers: Reconciling Old and New Perspectives* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017), 422.

Cf., Michael J Gorman, *Abide and Go: Theosis in the Gospel of John* (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2018), 95ss.

con Dios (κοινωνοί), comunión con Dios en Cristo y en el poder del Espíritu Santo. Esta comunión con Dios no borra la distancia ontológica entre Dios y su creación, aun así, es una profunda relación que da vida y transforma. Por esta razón es que el concepto de participación incluye la transformación de la vida. Nadie queda igual cuando se encuentra con Dios en Cristo. Acto seguido viene el encarnar el evangelio de Cristo que hace posible que se actúe bajo los requerimientos de este evangelio. En este sentido, estar en Cristo implica una transformación profunda no solo de las acciones (*praxis*) sino del estatus antropológico como hijos e hijas de Dios (Romanos 8:1-17). Una nueva vida en Cristo (Gal 2:20; 2 Cor 5:17) siempre involucra las tres dimensiones temporales: pasado (la cruz y resurrección de Cristo), presente (la presencia de Cristo a través del Espíritu Santo), y futuro (el retorno de Cristo, la resurrección final, la destrucción del mal, y la renovación de todas las cosas). En estos pasajes se asume la identidad de Dios como Padre, Hijo, y Espíritu, a la vez que



estas mismas características deben ser manifiestas en las comunidades de fe en misión (Rom 8:14-17). Porque Dios es amor Él alcanza a su creación y la humanidad para reconciliarlas de nuevo consigo mismo (Ef 1:7-10). Por lo tanto, la misión de Dios no tiene que ver solo con la acción de Dios, sino que con sus atributos. Las comunidades de fe están llamadas a participar en la vida y misión de Dios en el mundo, siendo transformadas por la misión de Dios así como participan en esta misma misión.

El Espíritu Santo se muestra en las Cartas Paulinas como la presencia de Cristo en medio de las iglesias, al punto de ser templos del Espíritu Santo (1 Cor 3:16-17, 6:19)¹⁵⁸. El Espíritu es la presencia que empodera a las iglesias para la transformación y la participación en la vida y misión de Dios. Gordon Fee dice “La Participación en el Espíritu Santo expresa la realización continua del amor [de Dios] y gracia en la vida del creyente y de la comunidad de fe”¹⁵⁹. Por otro lado, Anthony C. Thiselton expresa que el Pablo “El Espíritu santo constituye la base de la Unión con Cristo”¹⁶⁰. Esta no es una

enseñanza nueva, sino que viene desde el Antiguo Testamento. La nueva creación prometida en el Antiguo Testamento es imposible sin la manifestación el Espíritu Santo (Isa 32:15; 44:3; Ez 36:26-27; Joel 2:28-29). El Espíritu es la marca de la conversión, es la señal que se pertenece al pueblo de Dios (Gal 3:2,5; Rom 5:5; 8:9). La *praxis* proviene de ser llenos del Espíritu Santo. En Efesio 5:18 toda la acción práctica viene después de ser llenos del Espíritu. Por esto, el Espíritu tiene un rol fundamental subjetivo en la justificación, en la santificación, y el bautismo (Ef 1:11-14)¹⁶¹. Si Cristo es la revelación objetiva, el Espíritu es la confirmación y transformación subjetiva que une al creyente a Cristo y a la Iglesia. El Espíritu en Pablo está relacionado a Dios, no a una fuerza impersonal. Es el Espíritu de su Hijo enviado por Dios a nuestros corazones (Gal 4:6), y es Dios mismo quien nos da su Espíritu (1 Tes 4:8; 2 Cor 1:22; 5:5; Gal 3:5; Rom 5:5; Ef 1:17). En el fondo es la presencia misma de Dios en la vida de la comunidad de fe transformando, guiando a Cristo para regeneración, justificando, santificando, enseñando la voluntad de Dios, y haciendo habitar la Palabra de Dios personalmente en cada creyente.

158 Cf., Gordon D. Fee, *Paul, The Spirit, and the People of God* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1996), 15ss.

159 Gordon D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Massachusetts, USA: Peabody Publishers, 1994), 840.

160 Anthony C. Thiselton, *The Holy Spirit: In Biblical teaching, through the Centuries, and Today*

(Grand Rapids, Michigan; William B. Eerdmans Publishing Company, 2013), 71.

161 Ver Thomas R. Schreiner, *The King in His Beauty: A Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2013), 556-557.

Entonces, la participación en la vida de Dios está en el centro de la teología Paulina acerca del evangelio y la misión¹⁶². Estar en Cristo es una experiencia transformadora y comunitaria. Es participar de asamblea de los creyentes, del pueblo de Dios, y de la familia de Dios (Mateo 16:13-20; Ef 2:11-17). En el primer siglo el concepto de asamblea (ἐκκλησία) tenía una connotación política y social. La asamblea (ἐκκλησία) fue la reunión de los ciudadanos romanos con fines políticos o sociales que implicaba un compromiso con el Cesar. Por el contrario, la asamblea o Iglesia (ἐκκλησία) cristiana es un movimiento "contracultural, una comunidad multicultural de todos aquellos justificados por Dios a través de la cruz de Cristo, viviendo en Cristo por el poder del Espíritu Santo que mora en ellos"¹⁶³. En otras palabras la ἐκκλησία de seguidores de Jesús es una *polis* alternativa y comunitaria que se aleja de todo individualismo incluyendo a los excluidos. Es una identidad política en Cristo que se relaciona directamente al reino de los cielos¹⁶⁴. David J. Bosch expresa que "En el pensamiento de Pablo, la 'justicia de Dios' (cf. Rom 3:21-31) debe ser interpretada con un regalo a la comunidad, no como un regalo

individual... porque el creyente individual no existe en aislamiento"¹⁶⁵.

Pero este evangelio no es para que se quede solo en la comunidad y que disfrute con un carácter sectario. Por el contrario, se recibe la gracia y liberación de Cristo en el poder del Espíritu, y al mismo tiempo se es un vehículo para llevar esta gracia a otros. El evangelio es una poderosa y dinámica fuerza que impulsa a la transformación y la misión (δύναμις Θεοῦ ἐστίν Rom 1:16; cf. 1 Cor 1:17-31; 1 Thes 2:13). Impulsa a llevar el evangelio a los contextos donde estaban localizadas las iglesias. Evangelio (εὐαγγέλιον) significaba efectivamente buenas noticias. Pero en el contexto romano era el imperio que traía las buenas noticias y la paz a las personas que conquistaba. En abierta oposición al Cesar, las primeras comunidades en Cristo estaban llamadas a proclamar las buenas del reino de Dios (κηρύσσω τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας Mat 4:23; 9:35) declarando su compromiso y lealtad solo al Señor Jesucristo. En este sentido el evangelio de Cristo colisiona con incompatibles visiones de mundo¹⁶⁶. Porque el amor de Cristo hacia el ser humano tiene forma de cruz, las comunidades de seguidores de Cristo están llamados a vivir una vida en for-

162 Gorman, *Reading Paul*, 73-74.

163 Gorman, *Reading Paul*, 132.

164 Zerbe, *Citizenship*, 4ss.

165 Bosch, *Transforming Mission*, 166.

166 Dean Fleming, *Recovering the Full Mission of God: A Biblical Perspective on Being, Doing, and Telling* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2013), 168.

ma de cruz. La vida cruciforme de Dios debía ser encarnada por los seguidores de Cristo en contextos tan desafiantes como el del imperio romano del primer siglo¹⁶⁷. Así, podemos concluir de las Epístolas Paulinas que se participa de la misión de Dios, o no se es la iglesia de Jesucristo. Esta asamblea de creyentes está en misión siempre, si es verdaderamente está en Cristo.

CONCLUSIÓN

De lo expuesto arriba podemos desprender al menos seis características de la misión en Pablo:

1. El fundamento de la misión está en Dios mismo no en la Iglesia. Dios es un Dios misionero.
2. La misión no es primero una empresa humana, sino que es una obra del Dios Trino.
3. La misión se hace al modo de Dios y bajo el modelo de Jesús,
4. La misión está en el fundamento mismo de la Iglesia, no siendo solo un proyecto más.
5. Todos los seguidores de Jesús son misioneros en los contextos donde están empoderados y guiados por el Espíritu Santo.

6. Si no se participa de la misión de Dios, simplemente no se es la Iglesia de Jesucristo. La misión es la razón de ser de la Iglesia.

Esta misión de Dios hace ver la Biblia y la sociedad de una manera misional. En otras palabras, no se puede sacar a la misión de los escritos del Nuevo Testamento, ni en contenido ni en forma. En contenido porque todo el Nuevo Testamento habla de la misión. En forma porque el Nuevo Testamento fue escrito en un contexto misionero. Por lo tanto, no se debe estudiar el Nuevo Testamento y después hacer misión, sino que la misión está en todo lo que hace la Iglesia, en la interpretación comunitaria, en las convicciones de los fundamentos, y en su *praxis*.

Si el mandato de la Gran Comisión es "id", desprendemos de las cartas Paulinas que el lugar de la misión se realiza en todos los contextos donde el Señor envíe a sus seguidores, y de ahí hasta el fin del mundo (Hechos 1:8). El primer llamado es el contexto inmediato: la sociedad donde se está situado sea barrio, población, pasaje, calle, centro o periferia, ciudad pequeña o grande, rural o urbana. Esto implica conocer el contexto donde se está localizado. Debemos aprender mucho aun del apóstol Pablo respecto de la contextualización del evangelio el día de hoy. Ahora bien, frente a esta situación, ¿cómo leemos la

¹⁶⁷ Gorman, *Cruciformity*, 73, 351. Cf., Gorman, *Apostle of the Crucified Lord*, 99, 128; Gorman, *Inhabiting the Cruciform God*, 1-2, 38.

realidad chilena? ¿A la defensiva o de una manera misionera? En las cartas Paulinas se muestra que las primeras comunidades cristianas sí leyeron la realidad de una manera misionera, partiendo desde la misión de Dios.

‘Jesús es el Señor’ es la declaración más fundamental de la Iglesia primitiva. Esta frase es el primer credo cristiano (1 Cor 8:6). Si Jesús era el Señor entonces los Cesares de turno no lo eran. Con esta verdad los primeros seguidores de Jesús hicieron frente a las presiones del ambiente social y político. Con esta convicción fundamental estuvieron dispuestos a dar sus vidas por el verdadero Señor. Esto nos recuerda que la única y más fundamental lealtad es a Jesús. Por ejemplo, cuando decimos que Jesús es el Señor, estamos sosteniendo que no le podemos manipular, o encasillar en alguna ideología o tendencia política. Esto nos recuerda que nosotros no somos los señores o señoras de la Iglesia y la misión. En segundo lugar, que Jesús sea el Señor significa que tenemos que presentarlo a él, no nuestras propias ideas de qué es mejor para las personas. Si no presentamos a la persona de Jesús no sería precisamente una misión integral. Es misión integral porque en el centro está Jesús el Señor. Que Jesús sea el Señor nos da la confianza y esperanza de que Él ya ha triunfado. Él trae verdadera salvación, justicia, y paz al mundo.

Finalmente, el discipulado como seguimiento de Jesús se da siempre dentro del cuerpo de Cristo; es crecer a la plenitud de la medida de la estatura de Cristo (Efe 4:13). Este seguimiento de Jesús será siempre relacional¹⁶⁸. En otras palabras, sin relación no hay discipulado. Jesús mismo invirtió tiempo en las personas, estuvo con ellas, y así les enseñó no solo entregando información sino a través de su ejemplo al vivir con las personas. Los que le seguían tenían que conocerle personalmente. Así mismo ocurrió con las comunidades formadas por Pablo y por Juan. Para decirlo más claramente, el llamado a hacer discípulos y discípulas no se parece en nada a una cadena de producción, ni un plan meramente humano, sino una relación con Cristo que involucra al menos cuatro aspectos: espiritualidad comunitaria, carácter, ética, y misión. Si el centro del discipulado es la relación con Cristo en el poder del Espíritu Santo, se necesitan muchas más personas que desarrollen este mismo compromiso de mentoría que tuvo Jesús y sus discípulos.

Este es un ejemplo de una hermenéutica misional que se abre al mundo basada fundamentalmente en y que participa del evangelio de Jesucristo el Señor,

168 Para el conocimiento relacional de Dios, ver Cornelis van der Kooij and Gijsbert van den Brink, *Christian Dogmatic: An Introduction* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017), 114-120.



enviado por el Padre en el poder del Espíritu Santo.

BIBLIOGRAFÍA

Bauer, Walter et al. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, second ed. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Barclay, John M. G. *Paul and the Gift*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015.

Bosch, David J. *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2006.

------. *Transforming Mission: Paradigm shift in Theology of Mission*. New York: Orbis Books, 2011.

Chester, Stephen J. *Reading Paul with the Reformers: Reconciling Old and New Perspectives*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017.

Fee, Gordon D. *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. (Massachusetts, USA: Hendrickson Publishers, 1994.

------. *Paul, The Spirit, and the People of God*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1996.

------. *The First Epistle to the Corinthians*, revised ed. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014.

Fleming, Dean. *Recovering the Full Mission of God: A Biblical Perspective on Being, Doing, and Telling*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2013.

Flett, John G. *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010.

Fowl, Stephen E. *Theological Interpretation of Scripture*. Eugene, Oregon: Cascade Books.

Goheen, Michael W., ed. *Reading the Bible Missionally*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016.

Gorman, Michael J. *Cruciformity: Paul's Narrative Spirituality of the Cross*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

------. *Reading Paul*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2008.

------. *Inhabiting the Cruciform God: Kenosis, Justification, and Theosis in Paul's Narrative Soteriology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

------. *Becoming the Gospel: Paul, Participation, and Mission*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015.

-----, *Apostle of the Crucified Lord: A Theological Introduction to Paul and His Letters*. 2nd ed. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017.

-----, *Abide and Go: Theosis in the Gospel of John*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2018.

-----, *Participating in Christ: Explorations in Paul's Theology and Spirituality*. Grand Rapids: Baker Academics, 2019.

Guder, Darrell L. *Called to Witness: Doing Missional Theology*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015.

Hays, Richard B. *First Corinthians*. Louisville Kentucky: John Knox Press, 2011.

Keener, Craig S. *The Mind of the Spirit: Paul's Approach to Transformed Thinking*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2016.

Kooi, Cornelis van der, and Gijbert van den Brink. *Christian Dogmatic: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017.

Schnabel, Eckhard J. *Early Christian Mission: Paul and the Early Church*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2004.

-----, *Paul the Missionary: Realities, Strategies, and Methods*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2018.

Schreiner, Thomas R. *The King in His Beauty: A Biblical Theology of the Old and New Testaments*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2013.

Peter Stuhlmacher, *Biblical Theology of the New Testament*. Traducido por Daniel F. Bailey. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2018.

Thiselton, Anthony C. *The Holy Spirit: In Biblical teaching, through the Centuries, and Today*. Grand Rapids, Michigan; William B. Eerdmans Publishing Company, 2013.

Toews, John E. *Romans: Believers Church Bible Commentary*. Waterloo, Ontario: Herald Press, 2004.

Wright, Christopher J. H. *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Nottingham: Inter-Varsity Press, 2006.

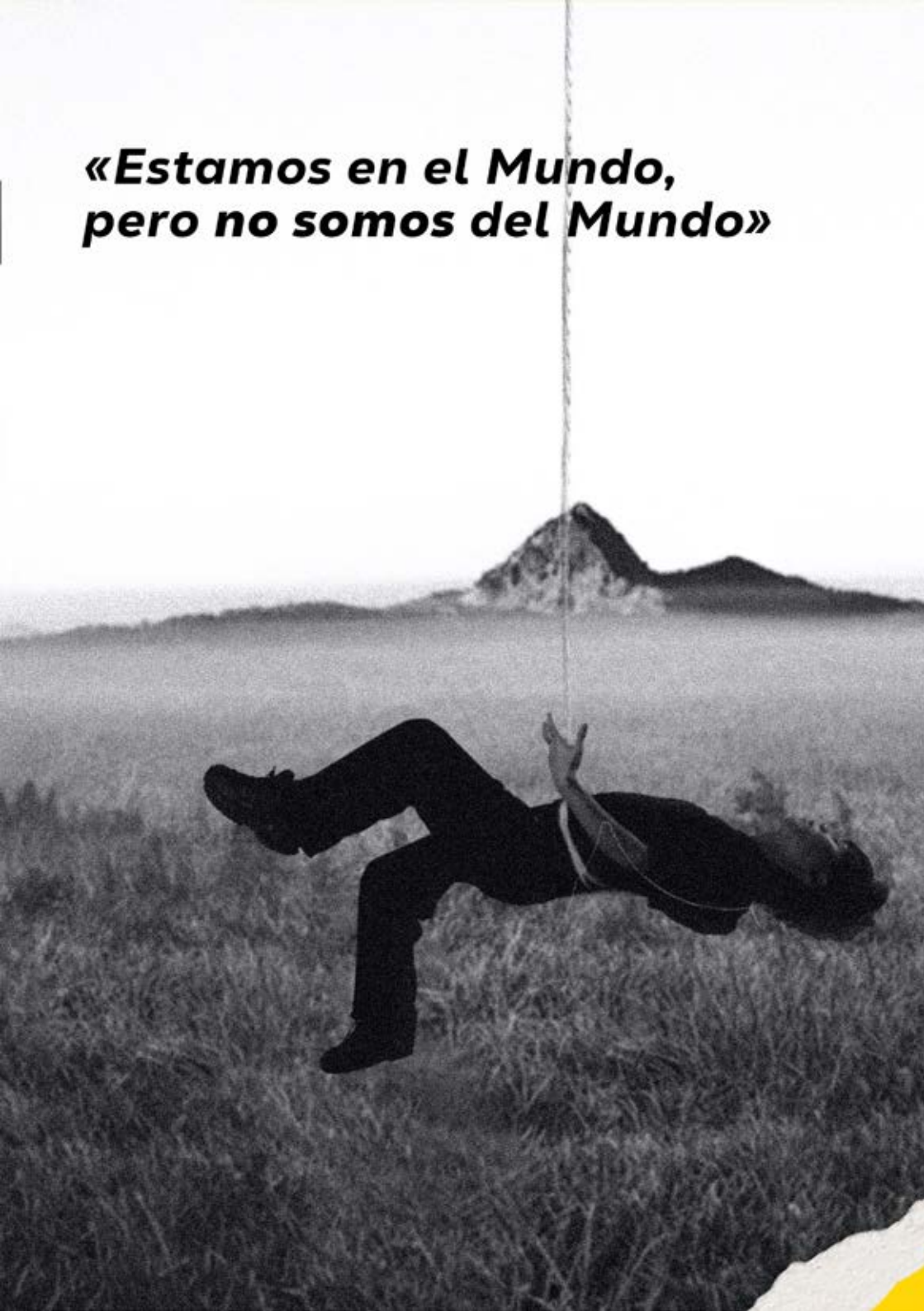
Wright, N.T. *Paul and the Faithfulness of God*. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2013.

-----, *Paul, A Biography*. San Francisco: HarperOne, 2018.

Zerbe, Gordon. *Citizenship: Paul on Peace and Politics*. Winnipeg, Manitoba: CMU Press, 2012.

-----, *Philippians: Believers Church Bible Commentary*. Harrisonburg, VA: Herald Press, 2016.

**«Estamos en el Mundo,
pero no somos del Mundo»**





LA **TENSIÓN**
«**COSMOS-
IGLESIA**»
DESDE EL **ANÁLISIS**
HISTÓRICO-CRÍTICO DE LA
COMUNIDAD
JOÁNICA

ÁLVARO CAMPOS
LICENCIADO EN MINISTERIO

RESUMEN

El presente artículo de investigación tiene por objetivo explorar la comprensión y desarrollo del concepto «cosmos», o «mundo», desde un análisis histórico-crítico a partir de la experiencia de la comunidad joánica, en el evangelio de Juan. La evolución de la teología del «cosmos» en el cuarto evangelio, marcada por una humanidad que deliberadamente optó por el rechazo de Jesús y sus discípulos, constituye el eje central de análisis y refleja la constante tensión experimentada por la comunidad joánica en su propia relación con el «cosmos». El propósito de la misión del Hijo enviado al «cosmos» y la significativa oración sacerdotal que Jesús realiza en favor de sus discípulos, serán relatos que desempeñarán un papel fundamental para comprender la postura que el cristianismo, así como la iglesia, deben adoptar en su relación con un «cosmos» que se encuentra en una necesidad apremiante de amor, perdón y salvación. El desafío de esta investigación propone la reflexión crítica de nuestra propia concepción del «cosmos» y la discusión de repensar nuestra actitud al momento de relacionarnos con él.

Palabras Clave: *Cosmos, mundo, humanidad, Evangelio de Juan, comunidad Joánica.*

ABSTRACT

The present research article aims to delve into the comprehension and development of the concept of “cosmos” or “world” through a historical-critical analysis rooted in the Johannine community’s experience, as portrayed in the Gospel of John. The evolution of the theology of the “cosmos” in the fourth gospel, characterized by humanity’s deliberate rejection of Jesus and his disciples, constitutes the central axis of analysis and mirrors the ongoing tension experienced by the Johannine community in its own relationship with the “cosmos.” The purpose of the mission of the Son sent into the “cosmos” and the significant priestly prayer that Jesus offers on behalf of his disciples will be narratives playing a pivotal role in understanding the stance that Christianity, as well as the Church, must adopt in their relationship with a “cosmos” in dire need of love, forgiveness, and salvation. The challenge posed by this research entails a critical reflection on our own conception of the

“cosmos” and a discussion on rethinking our attitude when engaging with it.

Keywords: *Cosmos, world, humanity, Gospel of John, Johannine community.*



INTRODUCCIÓN

Hablar del «cosmos» en nuestras iglesias locales no es una temática frecuente. Probablemente la mayoría asociaría este concepto con la imagen del vasto universo, los astros y los cuerpos celestes. Dicho en términos más sencillo, podemos decir que el «cosmos» es el «mundo». Y a pesar de que este nos resulta un concepto familiar, vale la pena preguntarnos si tenemos claridad de lo que «mundo» quiere decir. La experiencia señala que el concepto está aso-

seminariobautista.cl

ciado a una connotación más bien negativa, o de rechazo. Hablar de «mundo» se asocia a todo aquello que desagrade a Dios y a lo que el cristiano debe mantener distancia. Y, sin embargo, Cristo nos ha dado la misión de ir al «mundo» y relacionarnos con él para que otros conozcan del amor de Dios. ¿Cómo pues, abordar esta tensión entre el cristiano y su relación con el «mundo»? ¿Cómo hemos construido nuestra propia definición del concepto «cosmos» y de qué manera nos relacionamos con él?

Para tratar de dar una respuesta a esta pregunta, en primer lugar, nos aproximaremos a una definición del concepto «cosmos» desde una perspectiva contemporánea hacia una perspectiva bíblica, para enfocarnos luego en la propuesta teológica del «cosmos» en el Evangelio de Juan. En segundo lugar, daremos cuenta de cómo se fue configurando la idea del concepto «cosmos» en el corazón de la comunidad joánica, argumentando que gran parte de su comprensión fue producto de la experiencia de oposición y rechazo que tuvo la comunidad joánica con otros grupos en el contexto en que fue escrito el evangelio. Y por último, reflexionaremos en la tensión «Cosmos-Iglesia» a partir de dos relatos claves en la configuración del concepto «cosmos», para concluir con algunos desafíos teológicos y pastorales que pretender abrir el diálogo respecto con nuestra postura frente al

Teología en Contexto

«cosmos» que nos rodea y del cuál somos parte.

I: PROXIMACIÓN AL CONCEPTO «COSMOS»

1.1 EL «COSMOS» DESDE UNA PERSPECTIVA CONTEMPORÁNEA

Antonio Bonora nos invita, primeramente, a reflexionar sobre el concepto moderno de cosmos y dirá:

“Por “mundo” o “cosmos” entendemos aquí la realidad que rodea y en la que vive la humanidad [...] Se ha impuesto el llamado interés científico por las cosas y por su explotación tecnológica [...] La cultura moderna tiende, por tanto, a considerar el cosmos en sí mismo, es decir, en los mecanismos de su “funcionamiento” físico, independiente de su relación

con Dios y en función de las necesidades del hombre”¹⁶⁹.

En otras palabras, plantea que el ser humano, frente al cosmos, asume una postura de amo y señor, inserto en una cultura de poder que le da la facultad de explotar tecnológica y científicamente el cosmos de acuerdo con sus necesidades. Contraria a esta postura, Bonora plantea que la visión religiosa bíblica (que si bien, no es anticientífica), rechaza las pretensiones totalizantes de la ciencia y se niega a adorar el poder. Señalará a respecto:

“La perspectiva bíblica sobre el cosmos es precisamente la del sentido y valor del cosmos para el hombre. El hombre creyente de la Biblia no se considera “amo del mundo”, sino que se autocomprende como guardián del mundo en cuanto realidad dotada de sentido por

169 Antonio Bonora, «Cosmos», en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, ed. por Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi, Antonio Girlanda. (Madrid: Ediciones Paulinas, 1990), 351.

*haber sido dada por el absoluto y estar abierta a él*¹⁷⁰.

Frente a esto cabe plantearse la pregunta ¿cómo podemos comprender este sentido y valor del cosmos desde las Escrituras? ¿Qué dicen el Antiguo y el Nuevo Testamento respecto a la relación del cosmos con Dios y el hombre?

1.2 EL «COSMOS» DESDE LA PERSPECTIVA BÍBLICA

Comprender el cosmos, desde la perspectiva bíblica, no es una tarea sencilla que pudiera parecernos evidente u obvia en primera instancia. Su comprensión tiene distintas acepciones dependiendo el contexto en el que este concepto es mencionado. En el Antiguo Testamento y en la cosmovisión hebrea, por ejemplo, no existe un símil que corresponda exactamente al concepto que nosotros conocemos. Gerhard Von Rad precisa:

*“... el antiguo Israel no conocía el concepto «mundo», tan familiar para nosotros [...] Israel no consideraba el mundo como un organismo estructurado que descansaba sobre sí mismo, pues por un lado veía a Yahvéh que actuaba de una manera inmediata en los acontecimientos del mundo y, por otro lado, el hombre reconocía su propia participación en la historia, porque también él, con sus acciones buenas o malas, determinaba sin cesar las reacciones de su ambiente”*¹⁷¹.

Por otra parte, el término «cosmos» (κόσμος) como lo conocemos, se introduce a partir del Nuevo Testamento con la influencia de la cosmovisión helenista, y este léxico se usa también para designar la humanidad. La gran novedad que introduce el Nuevo Testamento a la comprensión del cosmos es que ahora este se considera “en relación con Jesucristo

170 Bonora, «Cosmos», 352.

171 Gerhard Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento, VOL I* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993), 202.

y con el hombre frente a Cristo: así, pues, la perspectiva es cristológica y antropológica¹⁷². No se puede separar el cosmos de la historia. El cosmos y la humanidad se realizan y consideran el uno al otro, *“es el hombre el que decide el destino del cosmos. Pero el hombre no puede comprenderse ni realizarse más que en Cristo y mediante Cristo”*¹⁷³. En el Nuevo Testamento, el cosmos adquiere una dimensión soteriológica en el que está necesitado de salvación; la historia de la salvación se afirma en Cristo, quién lleva a cabo la reconciliación del cosmos, en su totalidad, con Dios.

Por otra parte, el desarrollo y la comprensión del concepto «cosmos» en el Nuevo Testamento no encuentra una concepción unívoca y común. Bonora señala que *“en los diversos escritos se elaboran versiones diferenciadas, pero reducibles todas ellas a un solo denominador común: lo que es común es sólo la idea constante de una tensión entre el cristiano y el mundo”*¹⁷⁴.

1.3 EL «COSMOS» EN EL EVANGELIO DE JUAN

El término «cosmos» adquiere una gran relevancia al ser utilizado 78 veces a lo largo del evangelio de Juan -ya estaremos

anticipando que no siempre tiene el mismo significado-, por lo que definir el concepto «cosmos» tiene distintas aristas sobre las cuales vale la pena indagar. Para estos efectos consideraremos lo que señalan dos autores que proponen categorías para comprender este concepto. Bonora indica: *“el «mundo» (kósmos) asume significados distintos, indicando el mundo físico, el universo, la tierra, la humanidad entera o la humanidad que rechaza a Dios”*¹⁷⁵. Por otra parte, Francis Moloney, señala categorías similares: *“la realidad creada, el ámbito en el que tiene lugar la revelación salvífica de Dios en y mediante Jesucristo, un lugar en donde reina el poder de la tiniebla como príncipe de este mundo”*¹⁷⁶. A partir de estos autores, se consideran las siguientes categorías desarrolladas en el evangelio de Juan: el «cosmos» como la realidad creada, como la humanidad (entera) y como la humanidad que rechaza a Dios.

1.3.1 EL «COSMOS» COMO LA REALIDAD CREADA

Esta es, quizás, la aproximación más breve y con menos desarrollo dentro del evangelio de Juan, en cuanto a una definición del cosmos. Es mencionado dos veces (por lo menos), interpretada como el universo o la realidad

172 Bonora, «Cosmos», 365.

173 Bonora, «Cosmos», 371.

174 Bonora, «Cosmos», 365.

175 Bonora, «Cosmos», 370.

176 Francis Moloney, *El evangelio de Juan* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2005), 44.

creada. Bonora dirá al respecto que *“se afirma que Dios es el único creador de todo, para hacer valer la perspectiva soteriológico/cristológica del único señorío de Jesucristo en el mundo”*¹⁷⁷.

1.3.2 EL «COSMOS» COMO LA HUMANIDAD

A diferencia de la primera categoría, todas las otras ocasiones en las que el evangelio menciona la palabra cosmos, hace referencia a la humanidad. En esta categoría encontramos, por lo menos, tres planteamientos en las que se desarrolla el concepto «cosmos» como la humanidad desde una postura más “positiva”.

El primer planteamiento se encuentra en el prólogo de Juan 1, en sus versos 9 al 12. Xavier Léon-Dufour llamará a estos versículos, de manera exegética, «El Logos al encuentro de los hombres». *“El mundo entero es el lugar de la revelación, ya que el Logos ilumina el espíritu de todo hombre, de manera personal”*¹⁷⁸. El mundo, por tanto, hace alusión a la idea del lugar de la revelación, no entendida necesariamente como el espacio físico, sino más bien como la humanidad a la cuál Dios se revela, tanto de manera colectiva como individual.

177 Bonora, «Cosmos», 370.

178 Xavier Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de Juan, Vol I*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1989), 79.

El segundo, corresponde a Juan 3:16-18. Léon-Dufour dirá, *“«Mundo» se refiere a lo que llamamos el género humano, como indica más claramente el v.17 «Dios envió a su Hijo al mundo», donde la acepción del término parece global, neutra [...] El mundo tiene necesidad de ser salvado”*¹⁷⁹. Esto es lo medular en todo el evangelio de Juan: un Dios que ama al mundo, que ama a la humanidad, con un amor que es una realidad fundadora y absoluta, que se vuelca hacia la salvación del hombre. El mundo es ante todo *“el objeto del amor de Dios que ha enviado a su Hijo para revelarse al mundo y para salvarlo”*¹⁸⁰.

Por último, el tercer planteamiento se encuentra entre los capítulos 4 y 6 (4:42; 6:14, 33, 51). Dos atributos en torno a Jesucristo se mencionan en estos pasajes: el Mesías/Salvador del mundo y el que da vida al mundo, ambos, como vemos, en estrecha relación con el cosmos. En este sentido, *“el objeto y beneficiario del amor divino es el mundo, es decir, la humanidad. Esta concepción cambia totalmente la idea de un Dios lejano y extraño al mundo”*¹⁸¹. La humanidad nuevamente aparece como el objeto del amor

179 Léon-Dufour, *Lectura del evangelio... Vol I*, 243.

180 Santiago Gujarró, *Los cuatro evangelios* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010), 501.

181 Domingo Muñoz León, «Evangelio según san Juan», en *Comentario Bíblico Latinoamericano, Nuevo testamento*, ed. por Armando J. Levoratti. (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2007), 618.



de Dios. Jesús viene y ve al mundo con compasión, se relaciona con él y comparte las buenas nuevas del reino de Dios, por lo tanto *“el término «mundo» no puede designar al mundo malo que Juan estigmatiza en otros sitios: se trata evidentemente del mundo amado por Dios, que el Hijo único tiene que salvar (3:16-17), aquel cuyo pecado va a ser quitado (1:29)”*¹⁸².

1.3.3 EL «COSMOS» COMO LA HUMANIDAD QUE RECHAZA A DIOS

A partir del capítulo siete en adelante encontraremos, por lo menos, 60 veces en las que el concepto «mundo» será enunciado y, la mayoría de ellas tendrá relación con la humanidad que ha optado por rechazar a Dios. El mundo comienza a adquirir una connotación negativa y en contraposición a Jesús y sus discípulos. Frente a esto es necesario realizarse la pregunta, ¿quiénes son estos que se oponen y rechazan la revelación divina? Raymond Brown rea-

liza una distinción para entender quiénes son estos y dirá que el evangelio de Juan considera como no-creyentes a algunos que dicen creer en Jesús, entre ellos distingue las siguientes categorías que veremos en el próximo capítulo con más detalle: «el mundo», «los judíos» y los seguidores de Juan el Bautista.

II: LA COMUNIDAD JOÁNICA Y EL «COSMOS»

2.1 EL EVANGELIO DE JUAN Y LA COMUNIDAD JOÁNICA

Jean Zumstein, señala que la investigación del siglo XX ha buscado explicar el origen del cuarto evangelio proponiendo tres grandes modelos: el modelo de la unidad de la composición, el modelo del evangelio primitivo y el modelo de las fuentes. Este último es uno de los que sigue gozando de una buena aceptación en la investigación exegética y señala algo muy interesante. La obra que comenzó

¹⁸² Léon-Dufour, *Lectura del evangelio... Vol I*, 314.



el evangelista posteriormente fue retomada, ampliada y profundizada por la escuela joánica (los investigadores ubican la redacción del evangelio hacia el año 90 d.C, pero que tuvo una formación de varias décadas), vale decir, no se atribuye la redacción del evangelio solamente a Juan, sino que se considera *“una colección de logia cristianos, transmitidos en el medio joánico, y que habrían constituido el material reelaborado en los discursos y los diálogos del evangelio”*¹⁸³. Es importante reparar en esto porque, según los estudiosos, en la unidad del evangelio de Juan se puede encontrar algunas adiciones en su redacción final, tales como el epílogo (cap. 21), el segundo discurso de la despedida (cap. 15 y 16), la oración sacerdotal (cap. 17), otras secciones como 3:31-36, 12:44-50, 10:1-18, y algunas glosas introducidas en

relatos o discursos como 1:29b, 5:28-29, 6:51c-58, que permiten constatar que la segunda parte del evangelio se ve afectada por estas reelaboraciones¹⁸⁴. Raymond Brown también planteará la hipótesis de que “existió una tradición sobre Jesús procedente del discípulo amado, sobre la que se desarrollaron después toda una serie de reflexiones teológicas a lo largo de muchos años, y que después se amplió a la luz de las experiencias vividas por la comunidad joánica”¹⁸⁵. Notemos dos puntos importantes para nuestra reflexión: uno, de acuerdo con estos autores, algunas secciones son el resultado de una reelaboración de los relatos del evangelio a partir de la experiencia de una comunidad; y dos, en gran parte de estas adiciones el concepto «cosmos» es mencionado. La comunidad joánica estaba inmersa en un contexto de oposición de algunos que rechazaban la propuesta divina por lo que se hace necesario conocer y definir,

183 Jean Zumstein, «Evangelio según San Juan», en *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología*, editado por Daniel Marguerat. (Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2008), 353.

184 *Ibid.*

185 Raymond Brown, *El evangelio y las cartas de Juan*. (Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2010), 18.

primeramente, a esta comunidad del discípulo amado, su origen, quiénes eran y cuál era su propuesta teológica para comprender de mejor manera la relación y desafíos que tenían frente a lo que denominaban el «mundo».

2.1.1 LA COMUNIDAD JOÁNICA Y SU POSTURA FRENTE AL «COSMOS»

Raymond Brown establece cuatro fases en la vida de la comunidad joánica, de las cuales resumiremos las primeras dos que corresponden a la vida de la comunidad durante la elaboración del Evangelio de Juan. La primera fase corresponde a la época pre-evangélica, que abarca los orígenes de la comunidad y su relación con el judaísmo de la mitad del siglo I, aproximadamente desde mediados de los años 50 hasta finales del 80. Uno de los acontecimientos que marcó a esta comunidad, fue la expulsión de los cristianos juánicos de las sinagogas debido a lo que proclamaban de Jesús (9:22; 16:2). En esta fase pre-evangélica, Brown afirma que las luchas no se dieron al interior de la comunidad joánica, sino que fue principalmente contra los de afuera, lo cual ayudaría a explicar de mejor manera el sentido arraigado que tenían del «nosotros» contra el «ellos». La segunda fase abarca el modo de vida de la comunidad joánica en el período en el que fue escrito el

evangelio (alrededor de los años 90 d.C). En este período el tema de la expulsión ya había pasado, aunque aún seguían siendo perseguidos, por lo que esto provocó profundas cicatrices en el seno de la comunidad respecto a «los judíos». Este término, «los judíos», el evangelio de Juan lo utilizará para señalar tanto a las autoridades judías como a los partidarios hostiles de las sinagogas en los tiempos de Jesús. La eclesiología de Juan presenta una marcada oposición a los que están fuera, ya sea el «mundo», «los judíos» y otros cristianos. Brown dirá que “los intentos de proclamar la luz de Jesús a los gentiles, pudo asimismo haber encontrado dificultades, y «el mundo» se convirtió en un término genérico que abarcaba a todos los que preferían la oscuridad a la luz”¹⁸⁶. Esta dificultad nos lleva a apreciar la perspectiva dualista que tenía la comunidad joánica respecto a la humanidad: esta estaba dividida entre creyentes y no creyentes, entre los que preferían la oscuridad y los que preferían la luz, entre los que estaban condenados y los que tenían vida eterna. Y, como ellos se consideraban a sí mismos como los creyentes, todos aquellos que estuvieran fuera de la comunidad eran considerados, en mayor o menor grado, como parte de las tinieblas.

186 Raymond E. Brown, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología joánica*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991), 22.

2.1.2 RELACIÓN DE LA COMUNIDAD JOÁNICA CON EL «COSMOS»

Realizando un resumen de lo que hemos expuesto hasta el momento, el «cosmos», para la comunidad joánica, es una categoría que utiliza para diferenciar a todos aquellos que rechazan la propuesta divina de Jesús, o a todos aquellos que “dicen” que creen en Jesús, los no-creyentes. Brown distingue entre ellos al «mundo», «los judíos», algunos seguidores de Juan el Bautista y otros grupos no-juánicos de cristianos como los cripto-cristianos (cristianos judíos dentro de las sinagogas), iglesias judeocristianas de fe inadecuada y cristianos de iglesias apostólicas. Nos enfocaremos, principalmente, en la relación que tuvo la comunidad joánica con los tres primeros grupos, ya que son en los que se ve más claramente el rechazo hacia Jesús.

El término «mundo» en Juan, se refiere principalmente a aquellos que rechazan la luz, por lo que la actitud joánica no es favorable hacia el mundo. Abarca a judíos y gentiles sin distinción. La comunidad joánica se encontró con la incredulidad de «los judíos» y los gentiles, y eso se tornó oposición al mundo. Brown señala que *“la repulsa del evangelio juánico por parte de «los judíos» y por parte del mundo produjo un creciente sentido de alienación, de forma*

*que ahora la misma comunidad se siente extraña en el mundo”*¹⁸⁷. La comunidad joánica, por tanto, experimentó un sentido de alienación con el mundo y de separación con aquellos que no eran parte de la luz, al punto de considerarse a sí mismos como no parte de este mundo.

«Los judíos» era un grupo recurrente y muy conocido por su hostilidad a Jesús y hacia los cristianos. Hay que reparar que este término no es aplicado para hablar del pueblo judío (en tanto nación o raza), sino más bien hace referencia a los que rechazaron históricamente a Jesús, a aquellos que especialmente estaban ligados al templo, la sinagoga y la tradición. Moloney dirá que *“La expresión «los judíos» en este evangelio debe colocarse siempre entre comillas, porque no representa al pueblo judío [...] se refiere a quienes han tomado una posición teológica y cristológica que rechaza a Jesús y las afirmaciones que sobre él hacían sus seguidores”*¹⁸⁸. Posterior a la expulsión de la comunidad joánica de las sinagogas, y en los años que continuaron, la comunidad fue perseguida e incluso condenada a muerte por «los judíos». ¿Qué provocó esto en los cristianos joánicos? Que el rechazo y la persecución los convenciera de que el mundo («los judíos») se

187 Brown, *La comunidad del discípulo ...*, 63

188 Moloney, *El evangelio de Juan*, 33; 35.

oponía rotundamente a Jesús. Brown señalará que

“el evangelista usa este término con el significado que tenía en su época; para él, «los judíos» forman parte del «mundo», es decir, de aquel sector de los hombres que se opone dualísticamente a Jesús y se niega a acogerse a él como a la luz. (Juan no es antisemita; el evangelista no condena a una raza o a un pueblo, sino a los que se oponen a Jesús.)”¹⁸⁹.

Finalmente, los partidarios de Juan el Bautista quizás sea uno de los grupos menos conflictivos con la comunidad joánica y de los que más escasamente se tienen datos. Brown señala que probablemente corresponda a un grupo de no-creyentes seguidores de Juan el Bautista que, a través de los años, se convirtieron en una secta que pudieron sobrevivir hasta bien avanzada la era cristiana y convertirse en adversarios del cristianismo. Aun así, no se cuenta con suficientes datos como para asegurar esto. Este grupo de seguidores no se presenta como un grupo que odia a Jesús, de la manera en que lo hacen «los judíos». Quizás por esto mismo, los cristianos joánicos fueron menos severos con ellos, albergando la esperanza de que en algún momento estos seguidores de

Juan el Bautista se convirtieran a Jesús, tal como ellos lo habían hecho, ya que *“habían considerado erróneamente a una lámpara como la luz del mundo”¹⁹⁰.*

Tras haber revisado cómo se fue configurando el trabajo literario en Juan en relación con el concepto «cosmos» y cómo se fueron dando las relaciones entre la comunidad joánica con el resto de los grupos, debemos volver a recordar nuestra pregunta inicial ¿Cómo hemos construido nosotros nuestra definición de «mundo» y de qué manera nos estamos relacionando con él? Al buscar

¹⁹⁰ Brown, *La comunidad del discípulo ...*, 70.



¹⁸⁹ Raymond Brown, *El evangelio según Juan, Vol I I-XII*. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1999), 90.

respuestas a esta pregunta, inevitablemente llegamos a un punto de conflicto del cuál todos tenemos parte: la tensión que existe entre la relación del «cosmos» y el cristiano, entre el «cosmos» y la iglesia, entre el «cosmos» y Jesús.

III: LA TENSIÓN «COSMOS – IGLESIA»

3.1 LA TENSIÓN ENTRE JESÚS Y EL «COSMOS»

No es el propósito en esta sección hacer una cristología del evangelio de Juan, sino reflexionar en dos afirmaciones que indican cómo es presentada, por la comunidad joánica, la relación de Dios, o Jesús, con el «cosmos». Lo primero a mencionar es que el evangelio va presentando una tensión entre Jesús y el «mundo» que se acrecienta a medida que el relato avanza. Para tener un contexto de esto, es importante hacer una breve revisión de la estructura que proponen algunos autores (Muñoz León, Moloney, Brown y Zumstein) del evangelio de Juan y qué dice del «cosmos».

El evangelio de Juan se compone de cuatro secciones: el prólogo (1:1-18), la primera parte, el libro de los signos (1:19 – 12:50), la segunda parte, el libro de la gloria (13:1 – 20:31) y finalmente el epílogo (21:1-25).

El prólogo se debe considerar como una unidad distinta al resto de la obra, ya que se puede leer como la síntesis de toda la teología y narración del evangelio. El «cosmos», en esta sección, ya se entiende en función de la tensión aceptación/rechazo de Jesús. El Epílogo, no presenta un mayor desarrollo del concepto cosmos, aunque es mencionado una vez (21:25).

En el libro de los signos (primera parte del evangelio) se describe la revelación de Cristo ante el mundo. Aquí el concepto «cosmos» es mencionado con una connotación mayormente positiva, o favorable. Uno de los textos claves que da cuenta de esta relación es Juan 3:16-18, en el que se menciona la relación de amor que Dios tiene con el mundo; Dios amó tanto al mundo que envió a Jesús para que nadie se pierda. Sin embargo, esta perspectiva comienza a cambiar a partir del capítulo siete, en el que la tensión se acrecienta debido al constante rechazo del mundo hacia Jesús.

En el libro de la gloria (segunda parte del evangelio) se encuentra la mayor mención del «cosmos» en palabras de Jesús, pero ya desde una connotación negativa. Las palabras de Jesús revelarán a un mundo hostil, sumido en tinieblas, dominado por Satanás, que persigue y rechaza. Uno de los relatos en el que se menciona más veces el concepto «cosmos» (18 veces) es en el capítulo 17, en la oración

sacerdotal que Jesús eleva, en la cual ya no se observa un énfasis por el mundo, sino más bien por los discípulos, por la comunidad de creyentes, quedando el «mundo» al margen de dicha oración.

Revisaremos lo planteado por algunos autores respecto a dos relatos claves que aparecen en la primera y segunda sección correspondientes a Juan 3:16-18, como origen de la relación entre Jesús y «cosmos», y Juan 17:9, 14-16, como momento cúlmine. A partir de estos textos y su análisis, concluiremos reflexionando sobre la tensión «cosmos-iglesia».

3.1.1 DIOS AMÓ TANTO AL MUNDO (JUAN 3:16-18)

Este es uno de los textos centrales de todo el Evangelio. Léon-Dufour señala que estos tres versículos están relacionados entre sí, indicando la motivación y finalidad del don divino, o del envío del Hijo único de Dios: *“En el corazón de todo, y más especialmente del papel del Hijo del hombre y de su camino hacia la cruz, se encuentra a Dios que ama al mundo”*¹⁹¹. Que «Dios ame al mundo», dirá Léon-Dufour, es una expresión única en la primera parte del evangelio - ya que, a partir de la segunda parte, solamente se hablará del amor de Dios a sus discípulos-. Esta es, por lo tanto, la principal motivación; el

amor de Dios como realidad fundadora, absoluta, que no sugiere una reciprocidad con el mundo, sino que lo precede a todo. *“El Dios que ama tiene exclusivamente como designio la salvación y la vida”*¹⁹². Podemos afirmar, por tanto, que no se observa una oposición de Dios frente al «cosmos» en esta primera parte del evangelio, sino más bien una relación de profundo amor frente a una humanidad que necesita ser salva-da. El proyecto de amor de Dios, por medio de Jesús, es para salvación y vida eterna del «cosmos» y no para juzgarlo, llevarlo a perdición o rechazarlo. Sin duda, la venida de Jesús sugiere una toma de posición por parte del hombre, ya sea positiva o negativa, que lo llevará a un punto de inflexión con la propuesta divina. Pero es el propio «cosmos» el que debe decidir de qué lado situarse; si creer para tener la vida, o si negarse a creer y autodeterminarse para la muerte. La única tensión que puede apreciarse recae en la postura del «cosmos» frente a Dios, no de Dios frente al «cosmos».

3.1.2 LA ORACIÓN SACERDOTAL (JUAN 17:9, 14-16)

Si el primer texto nos muestra una actitud de compromiso y amor de Dios con el «mundo», este segundo texto, en la oración que realiza Jesús en el capítulo 17 por

¹⁹¹ Léon-Dufour, *Lectura del evangelio ... Vol I.*, 243.

¹⁹² *Ibid.*

sus discípulos, pareciera plantear un giro dramático en su relación con el «mundo», desde una postura más negativa; el mundo queda al margen de la relación entre Jesús y sus discípulos. Jesús dice explícitamente en su oración **«no ruego por el mundo»** (17:9b). ¿Por qué Jesús no incluye al mundo en su oración? ¿Está Jesús rechazando en pleno al «mundo» en esta afirmación? ¿Dejó el «mundo» de ser el objeto del amor de Dios? Léon-Dufour indicará que esta afirmación no debe aislarse del contexto inmediato ni global.

“Si dice que no interviene por el mundo, es ante todo para subrayar el objeto de su oración: los creyentes; lo que va a pedir –su santificación, su unidad– no puede pedirse para los que se han cerrado al don del Padre; en 14:17, Jesús decía que el «mundo» no puede recibir al Espíritu”¹⁹³.

Es interesante ver que en esta oración no ha cambiado el objeto del amor de Dios, sino que simplemente se ha enfatizado el objeto de la oración de Jesús, que es distinto. La intención de Jesús de no incluir al mundo en su oración responde a que este no puede recibir al Espíritu, no a que él lo esté rechazando. Si Jesús enfatiza la oración por sus discípulos y su unidad, es para que por medio

193 Xavier Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de Juan Vol III*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995), 235.



de ellos se revele el amor de Dios al «mundo». *“Según el contexto global, la conversión del mundo sigue siendo el horizonte de la oración”*¹⁹⁴.

Por otra parte, los versos 14-16 darán cuenta de una de las grandes paradojas que el evangelio de Juan pone de relieve con los discípulos de Jesús en relación con el «cosmos»; estar en el mundo, pero no ser del mundo (ref. 15:19, 17:11, 14-16). El versículo 15 nos revela la petición de Jesús al Padre: *«No te pido que los quites del mundo, sino que los protejas del maligno»*. Notamos como Jesús hace una distinción entre el «mundo»

y el Maligno. Léon-Dufour dirá que *“el mundo no es intrínsecamente malo: por muy oscura que sea su condición de rechazo, sigue siendo objeto del amor preveniente divino y su conversión a Dios es el horizonte de la oración del Hijo”*¹⁹⁵. A pesar de la connotación negativa que cobra el «mundo» en esta oración, Jesús no ora para quitar a sus discípulos del mundo, sino para pedir al Padre que los libere del mal, o del maligno, dando *“a entender que la lucha contra el mundo no está orientada a condenarlo, sino a salvarlo”*¹⁹⁶.

La tensión de Jesús y el «cosmos» tiene que ver más bien con una negativa y rechazo por parte del «cosmos» a la aceptación de la revelación divina en Jesús, y no al revés. A pesar de la diferenciación que realiza Jesús en la oración por sus discípulos, separándolos del mundo, esta no implica que la actitud de ellos sea la misma que reciben por parte del mundo. Mas bien, la actitud que se resalta en Jesús siempre mantuvo el propósito inicial: el amor hacia el mundo y su salvación. Como señala Castro, el mundo tam-

194 Léon-Dufour, *Lectura del evangelio ... Vol III*, 235.

195 Léon-Dufour, *Lectura del evangelio ... Vol III*, 241.

196 Secundino Castro, *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial*. (Sevilla: Editorial Desclée de Brouwer, S.A., 2001), 393.



bién está llamado a formar parte de la comunidad, lo que nos lleva a reflexionar en algunos desafíos que tenemos en nuestra relación «cosmos – iglesia» que nos permitan romper barreras del prejuicios y rechazo, para aprender a acoger y recibir al «cosmos» que necesita de amor y salvación.

3.2 DESAFÍOS PARA LA IGLESIA LOCAL EN SU RELACIÓN «COSMOS – IGLESIA»

En primer lugar, debemos considerar que la tensión «Cosmos – Iglesia» siempre estará presente hasta el día en que Cristo regrese. La sola irrupción de Jesús en la historia de la humanidad provocó que el «cosmos» se viera en la obligación de asumir una postura, aceptación o rechazo, frente a la revelación divina. Zumstein dirá:

“El envío del Hijo al mundo desemboca en una visión dualista del mundo. La venida del Revelador desvela las tinieblas en las que viven los seres humanos. Si el orden de la revelación se caracteriza por la luz, la verdad, el espíritu, la libertad y la vida, la esfera del mundo resulta ser el espacio de las tinieblas, de la mentira, de la carne, de la servidumbre y de la muerte. Este dualismo no es ontológi-

co, sino histórico: es provocado por la venida del Hijo”¹⁹⁷.

Si bien podemos estar de acuerdo con lo planteado con el autor respecto a lo que implicó para el «cosmos» el envío de Jesús, no debemos quedarnos tan solo con una visión de «mundo» asociado a la raíz de todo mal. Si ese fuera el caso, asumiríamos la postura de que en el mundo nada bueno podemos encontrar, y eso nos conduciría una actitud de rechazo y negativa frente al objeto de amor de Dios, una actitud similar a la que tuvo la comunidad joánica en su tiempo. ¿Es esa la actitud que tuvo Jesús con el mundo? En este punto nos encontramos con un primer desafío para nuestras comunidades locales: es necesario considerar una mayor apertura en la comprensión del sentido de la palabra «mundo», que nos lleve a entenderlo de manera equilibrada y no solamente desde una postura negativa y de rechazo. La invitación es *Ser una iglesia que ilumine al «cosmos»*.

Podemos coincidir con Léon-Dufour, en relación con la oración sacerdotal y en particular con las palabras de Jesús cuando dice que no ruega por el mundo, al indicar que esto se ha malinterpretado y ha dado pie para que muchos se vean *“estimulados por esta frase para despreciar el mundo, como si fuera intrínsecamente*

¹⁹⁷ Zumstein, «Evangélio según San Juan», 365.

*malo*¹⁹⁸. Léon-Dufour señala que, para superar esta postura, hay que comprender el sentido de la palabra «mundo» y dirá:

“El prólogo nos puso ya en el buen camino: el mundo es «in-formado» por el Logos que lo ha creado, aguardando de él la luz que va a disipar la tiniebla de donde lo ha hecho surgir [...] Esta llamada exige una superación de sí mismo para acoger la comunión divina, y el hombre la rechaza; pero si se deja invadir por la luz del Logos o de Jesucristo, todo se hace luz. Por consiguiente, no hay más que un solo mundo que, debido a su opción, puede volver a las tinieblas o surgir definitivamente de ellas”¹⁹⁹.

Sobre esta idea, es interesante lo que plantea el autor cuando dice que no hay más que un solo mundo que tiene la opción de decidir si creer o no creer y, por tanto, sosteniendo la idea de que el mundo no es intrínsecamente malo, sino que está en constante

tensión respecto a las decisiones y actitudes que toma respecto a la divinidad. Eso es lo que define su destino. En este sentido, si consideramos la acepción del «cosmos» en el evangelio de Juan como la humanidad, podríamos también llegar a pensar que la humanidad no es intrínsecamente mala, sino que en las decisiones y actitudes que toma, opta por una humanidad que acepta a Jesús para salvación o bien lo rechaza para condenación. Dios no se ha enemistado con el mundo; el mundo se ha enemistado con Dios. Dios no ha rechazado al mundo; el mundo ha rechazado a Dios. Con esto no pretendemos negar la existencia de la presencia del mal, de las tinieblas, ni del dominio del maligno sobre la esfera del mundo, pero sin duda nuestro desafío es poner las cosas en perspectiva y comprender el sentido de nuestra misión, la relación que se nos invita a tener, como cristianos e iglesia, con el «mundo» que nos rodea y del cuál somos parte. ¿Cómo se posiciona la iglesia frente al «mundo»? Jesús no pidió sacarnos del mundo, sino guardarnos del

198 Léon-Dufour, *Lectura del evangelio ... Vol III*, 255.

199 Léon-Dufour, *Lectura del evangelio ... Vol III*, 255.



Maligno, y nos envía con una misión clara; que el mundo crea y reconozca que Jesucristo es el Señor. René Padilla, respecto a la Iglesia y su misión, señalará lo siguiente:

“Es la señal del Reino de Dios: vive y proclama el evangelio aquí y ahora en medio de los hombres, y espera la consumación del propósito de Dios de colocar todas las cosas bajo el mando de Cristo. Ha sido liberada del mundo, pero está en el mundo: ha sido enviada por Cristo al mundo como Cristo mismo fue enviado por el Padre (Jn. 17:11, 18). En otras palabras, ha recibido una misión orientada hacia la construcción de una nueva humanidad en la cual se cumpla el propósito de Dios para el hombre”²⁰⁰.

200 René

Padilla, *Misión Integral*.
(Buenos Aires: Grand Rapids, 1986),
25.

Algo importante a destacar, es que la Iglesia no debe asumir que por haber sido liberada del mundo se encuentra libre de la tensión que implica estar en el mundo. Tampoco esto es sinónimo de excluirse de la esfera del mundo y de lo que este ofrece, sino todo lo contrario. El haber sido apartados por y para Dios, tiene el propósito de involucrarnos con el «mundo» para llevar a cabo el propósito de Dios para el hombre. La realización del Reino de Dios en el «cosmos» no es solamente para que la Iglesia se realice, sino que para que el mundo entero halle su realización en Cristo.

Por lo tanto, el desafío para nuestras iglesias locales es aprender a involucrarnos con el mundo, atender a lo que sucede, a lo que ofrece, pero no cediendo a su voluntad, sino que llevando la realización del Reino de Dios a todo rincón que requiere ser iluminado por Su amor. Y con esto nos referimos a todas las esferas del ser humano y del mundo, y no solo a aquellas que consideramos más dignas o adecuadas de atender que otras. En este sentido, la Iglesia no puede limitar su relación con el mundo a una serie de interacciones con asuntos, o



grupos, que poseen mayor afinidad a sus propios intereses, como en lo social o lo religioso. Esta actitud ha implicado dejar de lado asuntos, o grupos, que consideramos “del mundo” pero a los cuales la Iglesia también ha sido llamada a ser luz; la interacción con la política, la economía, las artes, la tecnología y las redes sociales, los medios de comunicación, la educación, la ecología y el medioambiente, etc., o grupos como las minorías sexuales, quienes están en las cárceles, grupos de extranjeros, de tradiciones religiosas distintas a la nuestra, personas de clases socioeconómicas de esferas bajas o altas, políticos, etc. La relación de la iglesia y el cristiano con el mundo requiere el esfuerzo de superar nuestros prejuicios respecto a qué se considera del mundo y qué no, mediante la guía del Espíritu Santo para llevar a cabo la misión que se nos fue encomendada. No es posible escapar de la tensión «Cosmos – Iglesia», pero eso no implica que tengamos que ceder al mundo y sus ideas, sino más bien tener la capacidad de afrontar los desafíos con el poder del Espíritu Santo, *“ya que la existencia cristiana implica una lucha, tanto si viene de fuera como de dentro, debido a las pruebas a las que está expuesta la comunidad”*²⁰¹. La invitación no es a evitar esta tensión ni evitar la relación con el mundo, sino más bien tener cla-

ridad de nuestra identidad para *Ser una iglesia comprometida con el «cosmos»*.

Por último, cabe recordar lo fundamental en nuestra relación con el «cosmos», que remonta al origen de del plan divino para la humanidad: el gran amor de Dios por el mundo. Ya hemos visto que no podemos escapar de la tensión que es inherente a la relación «Cosmos – Iglesia», pero sí podemos cambiar nuestra actitud en cómo comprendemos y nos relacionamos con el «cosmos». José Antonio Pagola, reflexiona lo siguiente:

“«Dios ama el mundo». Lo ama tal como es. Inacabado e incierto. Lleno de conflictos y contradicciones. Capaz de lo mejor y de lo peor. Este mundo no recorre su camino solo, perdido y desamparado. Dios lo envuelve con su amor por los cuatro costados. Esto tiene consecuencias de la máxima importancia”²⁰².

No debemos olvidar que Dios ama al mundo. La Iglesia no debe pensar de sí misma como el único objeto del amor de Dios. Pagola dirá que Jesús no es patrimonio solo de los cristianos, sino que es, antes que todo, *“el «regalo» que Dios ha hecho al mundo”*²⁰³. En

²⁰² José Antonio Pagola. *El camino abierto por Jesús. Juan*. (Madrid: Editorial PPC, 2017), 64.

²⁰³ Pagola. *El camino abierto ...*, 64.

²⁰¹ Léon-Dufour, *Lectura del evangelio ... Vol III*, 242.

este sentido, señala que la razón de la Iglesia es recordar y anunciar el amor de Dios a todo ser humano, ya que es lo que justifica su presencia en el mundo. Pagola añadirá:

“Dios hace al mundo ese gran regalo que es Jesús, «no para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él». Es peligroso hacer de la denuncia y la condena del mundo moderno todo un programa pastoral. Solo con el corazón lleno de amor a todos podemos llamarnos unos a otros a la conversión. Si las personas se sienten condenadas por Dios, no les estamos transmitiendo el mensaje de Jesús, sino otra cosa: tal vez nuestro resentimiento y enojo”²⁰⁴.

¿Cómo la Iglesia está compartiendo del amor de Dios con el mundo? ¿estamos siendo agentes de condenación o de salvación? Pagola terminará concluyendo:

“En estos momentos en que todo parece confuso, incierto y desalentador, nada nos impide a cada uno introducir un poco de amor en el mundo. Es lo que hizo Jesús. No hay que esperar a nada. ¿Por qué no va a haber en estos momentos hombres y mujeres buenos que introducen en el mundo amor, amistad, compasión, justicia, sensi-

bilidad y ayuda a los que sufren? Estos construyen la Iglesia de Jesús, la Iglesia del amor”²⁰⁵.

Y esta, sin más, es la última invitación de esta reflexión; *Ser una iglesia de amor y abierta al «cosmos».*

CONCLUSIÓN

Algo fundamental para nuestra reflexión, es comprender que el concepto «cosmos» no tiene una única acepción y que este adquirirá un sentido distinto dependiendo del contexto y la propia cosmovisión de quién emplea el término. Por lo tanto, esta investigación no pretende tener la respuesta final respecto al sentido del «cosmos», pero sí pretende abrir el diálogo y la reflexión del sentido que el «cosmos» tiene para nosotros.

Por una parte, hemos visto que el «cosmos», en el Evangelio de Juan, hace referencia a la humanidad, que a su vez se diferencia en aquellos que aceptaron a Jesús y su mensaje, y aquellos que rechazaron por completo la propuesta divina de salvación. Pero también, y específicamente para la comunidad joánica, el «cosmos» fueron todos aquellos grupos con los que debieron enfrentarse en su contexto, en particular con «los judíos», representados en las autoridades judías religiosas, los

204 Pagola. *El camino abierto ...*, 65.

205 Ibid.

sumo sacerdotes y fariseos. La expulsión de la comunidad joánica de las sinagogas fue un hito que marcó un antes y un después en el desarrollo su comprensión y relación con el «cosmos», marcada por un fuerte contexto de oposición y rechazo. A partir de esta fisura en la comunidad, es que se presentará al «cosmos» en constante tensión con Jesús a lo largo del Evangelio de Juan. El «cosmos», que desde un comienzo fue presentado como el objeto de amor de Dios, pasará a adquirir una connotación negativa, a lo largo de sus capítulos, marcada por la oposición y el rechazo a Jesús y sus discípulos. De ahí a que la comunidad joánica también haya adoptado una postura de rechazo y oposición a todos aquellos grupos que no eran considerados parte de los que habían acogido la luz.

Por otra parte, en Jesús vemos una relación con el «cosmos» distinta a la adoptada por la comunidad joánica en su contexto. Los hechos de Jesús, sus palabras y cómo se relacionó con el «cosmos», nos hablan en todo momento de la premisa inicial de Dios; **«tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que cree en él no se pierda, sino que tenga vida eterna. Dios no envió a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para salvarlo por medio de él»** (3:16-17). Pagola señala al respecto:

“Estas palabras iluminan todo el relato de Juan. Jesús actúa siempre como «Enviado del Padre». No pronuncia sus propias palabras, sino las palabras que escucha al Padre, no realiza sus propias obras, sino las del Padre. En las palabras de Jesús estamos escuchando al Padre, en sus actuaciones nos está tendiendo su mano”²⁰⁶.

Jesús tiende su mano hasta el final. Su preocupación fue el «cosmos». Su envío y misión fue hacia el «cosmos». Su oración, aunque de manera indirecta, también abarcó al «cosmos». Su petición fue que, así como él fue enviado al «cosmos», la Iglesia también pudiera ser enviada al «cosmos». No lo rechazó, no lo juzgó, no lo condenó. Vivió y murió por el «cosmos». A pesar de que este le rechazó, Jesús siguió con su compromiso de amar al «cosmos» hasta el final, tal como lo amó su Padre. Su ejemplo nos debe llevar a reflexionar con la pregunta que comenzamos esta investigación, ¿cómo hemos construido nuestra percepción del «mundo» y de qué manera nos estamos relacionando con él?

«Somos del mundo, pero no estamos en el mundo». Invertir el sentido de esta oración nos lleva a profundizar en nuestra propia relación con el mundo. Se nos

206 Pagola. *El camino abierto ...*, 10.



olvida, o quizás no somos lo suficientemente conscientes, de que realmente sí somos del mundo, pero no en el sentido que tradicionalmente hemos aprendido. Es una condición intrínseca en cada uno de nosotros. Ser del mundo implica la existencia misma, sumergirse a la realidad en la que vivimos, ser parte activa de los acontecimientos de la historia y la humanidad. Ser del mundo, para el cristiano, no es sinónimo de consentir, amoldarse o permitir todo aquello que escapa a la realización de la voluntad de Dios para el hombre. Ser del mundo implica primeramente una relación de pertenencia con Dios. Nada nos puede separar del amor de Dios que es en Cristo Jesús (Rom 8:39). Ser de Dios, nos permite adquirir un compromiso con el mundo. Ser del mundo refuerza nuestro sentido de servicio, al estar destinados para el servicio de otros. ¿Cómo ser una Iglesia para el mundo, si es que no estamos comprometidos con él? No podemos olvidar que la Iglesia pierde su sentido y misión si no está en contacto con el mundo, si no se involucra en sus asuntos y si no asume su compromiso de ser parte del mundo. Pero parece que es preferible evitar la tensión de relacionarnos con el «cosmos» al pensar que no estamos en el mundo, desconectarnos de sus asuntos y enfocarnos solamente en lo que ocurre dentro de nuestras congregaciones y propios intereses. No pretendemos gene-

ralizar con esto, pero sin duda es una realidad en las iglesias y en la vida del cristiano.

Nuestro gran desafío es lo que concluíamos en el capítulo anterior, ser una iglesia que ilumine al «cosmos», comprometida con el «cosmos» y una comunidad de amor y abierta al «cosmos», sin que eso vaya en contra de nuestra identidad como Hijos de Dios. La tensión siempre estará, pero Jesús oró para guardarnos del mal, para aprender a vivir en unidad, siendo uno con Él y entre nosotros, para seguir dando a conocer Su nombre a todos a fin de que el mundo no perezca, sino sea alcanzado para salvación y vida eterna.

BIBLIOGRAFÍA

Bonora, Antonio. «Cosmos». En *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, editado por Pietro Rosano, Gianfranco Ravasi y Antonio Girlanda. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990.

Brown, Raimond E. *El evangelio según Juan. Vol 1 I-XII y 2 XIII-XXI*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1999-2000.

Brown, Raimond E. *El evangelio y las cartas de Juan*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, S.A., 2010.

Brown, Raimond E. *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991.

Castro, Secundino. *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial.* Sevilla: Editorial Desclée de Brouwer, S.A., 2001.

Guijarro, Santiago. *Los cuatro evangelios.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.

Leon~Dufour, Xavier. *Lectura del evangelio de Juan, Vol I al IV.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1989 - 1998.

Moloney, Francis. *El evangelio de Juan.* Traducido por José Pérez Escobar. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005.

Muñoz León, Domingo. «Evangelio según san Juan». En *Comentario Bíblico Latinoamericano - Nuevo testamento*, editado por Armando J. Levoratti. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2007.

Padilla, René. *Misión Integral. Ensayos sobre el Reino y la iglesia.* Buenos Aires: Nueva Creación, 1986.

Pagola, José Antonio. *El camino abierto por Jesús. Juan.* Madrid: PPC Editorial, 2012.

Von Rad, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento, VOL I.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

Zumstein, Jean. «Evangelio según San Juan». En *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología*, editado por Daniel Marguerat. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, S.A., 2008.

DIPLO- MADO



en Estudios Misiológicos

Matrícula 2024

- Introducción a Evangelización
- Cristología y Antropología Bíblica
- Exégesis y Hermenéutica del Nuevo Testamento
- Práctica y Vida Misionera
- Eclesiología de la Misión, Reino de Dios, Iglesia y Mundo
- Estrategias Misioneras
- Plantación y Revitalización de Iglesias
- Diseño de Proyectos Misioneros Comunitarios

Más Info >

✉ info@seminariobautista.cl
☎ (2) 22357905 | +56(9) 3686 1488
📷 📱 Seminario Teológico Bautista



DIPLO- MADO



Matrícula 2024

**en Programas
Educativos para
la Iglesia Local**

- Fundamentos Bíblico-teológicos
- Exégesis y Hermenéutica para el Estudio Bíblico
- Pedagogía y Andragogía para la Enseñanza
- Psicopedagogía y Necesidades Educativas Especiales
- Didáctica y Diseño de Materiales Instruccionales
- Proyecto Educativo para la Iglesia Local
- Evaluación para Procesos de Enseñanza Bíblica
- Nuevas Tecnologías y Ambientes de Aprendizaje

Más Info >

✉ info@seminariobautista.cl
☎ (2) 22357905 | +56(9) 3686 1488

📷 📱 Seminario Teológico Bautista



DIPLO- MADO



en Salud Mental

Matrícula 2024

- Antropología Teológica y Salud Mental
- Interpretación Bíblica para el Acompañamiento
- Identidad y Desarrollo Humano (Ciclo Vital)
- Prevención para Casos de Ideación e Intento Suicida
- Plan de Regulación Emocional: Ansiedad
- Plan de Regulación Emocional: Depresión
- Comunidades Saludables: Fe, Religión y Salud Mental
- Diseño de una Propuesta de Salud Mental para la Iglesia Local

Más Info >

✉ info@seminariobautista.cl
☎ (2) 22357905 | +56(9) 3686 1488
📷 📱 Seminario Teológico Bautista



