LAS CREENCIAS POPULARES ¿SON BÍBLICAS?



Samuele Bacchiocchi, Ph. D.

Biblical Perspectives 20

Ministerio de Investigación Adventista

DEDICACIÒN

La version traducida de este libro:
Las creencias populares , ?Son Biblicas?
Es en memoria de el
Pastor Moises Villegas (1922-2006).

La edicion en español de este libro es publicado en honor del Pastor Moises Villegas quien trabajo incansablemente esparciendo el evangelio atravez de lugares rurales y urbanos de Mexico.

Durante los cincuenta años de su ministerio del evangelio en Americalaitina toco la vida de miles de personas y ayudó a establecer mas de 70 iglesias.

Este libro tambien es dedicado a la memoria de todos los obreros del Evangelio quienes han dado su vida a la proclamacion de las verdades Biblicas frente al enemigo.

El Pastor Moises Villegas animó a su familia con estas palabras de despedida
“. . . toma la espada de doble filo y hiere al dragon.”

BOOKS BY THE SAME AUTHOR

POPULAR BELIEFS: ARE THEY BIBLICAL? examines 10 popular beliefs, showing why they are unbiblical.

THE PASSION OF CHRIST IN SCRIPTURE AND HISTORY explains the necessity, and achievements of the Cross.

THE CHRISTIAN AND ROCK MUSIC is a timely symposium that defines biblical principles to make good musical choices.

THE SABBATH UNDER CROSSFIRE refutes the common arguments used to negate the continuity and validity of the Sabbath.

IMMORTALITY OR RESURRECTION? unmasks with compelling Biblical reasoning the deception of the immortality of the soul.

THE MARRIAGE COVENANT presents biblical principles established by God to ensure happy, lasting, marital relationships.

THE ADVENT HOPE FOR HUMAN HOPELESSNESS discusses certainty and imminence of Christ's Return.

FROM SABBATH TO SUNDAY shows on how the change came about from Saturday to Sunday in early Christianity.

THE SABBATH IN THE NEW TESTAMENT presents the continuity of the Sabbath in the New Testament.

WINE IN THE BIBLE shows convincingly that the Bible condemns the use of alcoholic beverages, irrespective of the quantity used.

CHRISTIAN DRESS AND ADORNMENT examines the Biblical teachings regarding dress, cosmetics, and jewelry.

DIVINE REST FOR HUMAN RESTLESSNESS offers a stirring theological interpretation of the relevance of Sabbathkeeping.

HAL LINDSEY'S PROPHETIC JIGSAW PUZZLE refutes with compelling logic the senselessness Hal Lindsey's predictions

WOMEN IN THE CHURCH shows why Scripture precludes the ordination of women to the representative role of elder or pastor.

THE TIME OF THE CRUCIFIXION AND THE RESURRECTION examines and the meaning of Christ's death.

GOD'S FESTIVALS IN SCRIPTURE AND HISTORY. **Vol. 1:** ***The Spring Festivals;*** **Vol. 2:** ***The Fall Festivals*** examine the historical development and theological meaning of the ancient Feasts of Israel.

SPEAKING IN TONGUES examines the use and abuse of speaking in tongues from a biblical perspective.

MORE THAN A PROPHET offers a balanced picture of the divine relevations and human limitations of Ellen White.

The price of each book is $30.00, mailing expenses included.
You can order copies by phone (269) 471-2915 or by email at sbacchiocchi@biblicalperspectives.com, or online at http://www.biblicalperspectives.com

LAS CREENCIAS POPULARES ¿Son bíblicas?

Samuele Bacchiocchi, Ph. D.

Traducción de Claudia Blath

Biblical Perspectives
4990 Appian Way
Berrien Springs
Michigan 49103, EE.UU.

Diseño de tapa:
Eric Halder
halder@preludefilms.com

© Copyright 2008
Samuele Bacchiocchi

Se puede adquirir un ejemplar de este libro
(30 dólares, gastos de envíos pagos) en línea a
http://www.biblicalperspectives.com
o
por teléfono: (269) 471-2915
o
por correo electrónico:
sbacchiocchi@biblicalperspectives.com
o
por correo
BIBLICAL PERSPECTIVES
4990 Appian Way
Berrien Springs
Michigan 49103
Teléfono (269) 471-2915
Fax (269) 978-6898
E-mail: sbacchiocchi@biblicalperspectives.com
Sitio Web: http://www.biblicalperspectives.com

ÍNDICE

Introducción..... 7
Razones para escribir este libro..... 7
El método..... 9
El estilo..... 10
Reconocimientos..... 11
La esperanza del autor..... 11

1. La naturaleza de la Biblia..... 12
Ataques históricos contra la Biblia..... 13
La falibilidad bíblica..... 19
La infalibilidad bíblica..... 25
La interpretación adventista de la naturaleza de la Biblia..... 35

2. La inmortalidad del alma..... 43
Una mirada histórica a la creencia en la inmortalidad del alma..... 44
La visión de la naturaleza humana en el Antiguo Testamento 53
La visión de la naturaleza humana en el Nuevo Testamento 60
Implicaciones de las visión dualista de la naturaleza humana frente a la holística..... 66

3. La vida después de la muerte..... 78
Creencias acerca de la vida después de la muerte..... 80
La visión bíblica de la muerte..... 83
El *Seol* en el Antiguo Testamento..... 95
El *Hades* en el Nuevo Testamento..... 100

4. El infierno como tormento eterno..... 120
La visión tradicional y popular del infierno..... 121
Textos bíblicos utilizados para defender el fuego del infierno 127
La visión de la aniquilación del infierno 139

5. El purgatorio.....159
La doctrina católica del purgatorio.....161
Una mirada histórica a la doctrina del purgatorio.....167
Razones bíblicas para rechazar el purgatorio.....181

6. La sacralidad del domingo.....189
La conexión teológica entre el sábado y el domingo.....192
Jesús y el origen del domingo.....198
La resurrección y el origen del domingo.....202
Las reuniones religiosas del primer día 207
Jerusalén y el origen del domingo.....213
Roma y el origen del domingo.....216
La adoración del sol y el origen del domingo.....221

7. Mariología.....231
La perpetua virginidad de María.....236
La inmaculada concepción de María.....246
La asunción corporal de María.....256
El papel de María como mediadora y redentora.....264
La veneración de María.....269

8. El hablar en lenguas.....280
El surgimiento de "el hablar en lenguas" en el siglo XX.....283
El hablar en lenguas en el evangelio de Marcos.....288
El hablar en lenguas en Hechos.....290
El hablar en lenguas en 1 Corintios 12 al 14.....299
El hablar en lenguas en la actualidad.....316

9. Una vez salvo, siempre salvo.....323
Dos visiones de la seguridad eterna en la salvación.....325
La predestinación y la perseverancia de los santos.....326
El caso de la salvación incondicional.....333
El caso de la salvación condicional.....337
La salvación está asegurada, pero no garantizada.....342

10. El bautismo infantil.....347
El bautismo infantil en la Escritura.....351
Una evaluación de los argumentos para el bautismo infantil.....357
El bautismo infantil en la historia.....365
Problemas con el bautismo infantil.....379

INTRODUCCIÓN

Las creencias populares, ¿son bíblicas? nació de los frecuentes debates con cristianos de diferentes denominaciones acerca de sus creencias. Los participantes de mis seminarios de fin de semana, al igual que los suscriptores de mi *Endtime Issues Newsletter [Boletín informativo de temas del tiempo del fin]*, a menudo me preguntan: "¿Por qué algunas de mis creencias bíblicas están equivocadas? ¿Cómo pueden no ser bíblicas, cuando son sustentadas por la vasta mayoría de los cristianos?"

Para responder estas preguntas, dediqué treinta años de mi vida a investigar y a escribir 18 libros que examinan algunas de las creencias populares actuales desde una perspectiva bíblica. Además, gran parte de los 200 *Endtime Issues Newsletters* que envié por correo electrónico en los últimos 10 años a más de 35.000 suscriptores examinan las creencias populares desde un punto de vista histórico y bíblico. Este libro representa una expansión de los estudios enviados en los boletines, a los que se puede acceder fácilmente en www.biblicalperspectives.com/endtimeissues/

Razones para escribir este libro

Existen dos factores muy importantes que me motivaron a dedicar un año de mi vida a investigar más y escribir este libro sobre *Las creencias populares, ¿son bíblicas?* El primero, es mi pasión por la veracidad bíblica. Un ejemplo son los cinco años que estuve en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, Italia, investigando para mi tesis doctoral la creencia popular de que el cambio de adoración del sábado al domingo ocurrió por la autoridad de Cristo y de los apóstoles para conmemorar la resurrección del Señor.

Los hallazgos de mi tesis *From Sabbath to Sunday* [*Del sábado al domingo*] están resumidas en el capítulo 6 de este libro, titulado "La sacralidad del domingo". El estudio muestra que esta creencia popular de la sacralidad del domingo carece de sustento bíblico e histórico. Históricamente, el origen de la observancia del domingo comenzó aproximadamente un siglo después de la muerte de Cristo, durante el reinado del emperador Adriano (117-138), como resultado de una interacción de factores políticos, sociales, paganos y religiosos.

Las conclusiones de la investigación fueron bien aceptadas por la comisión examinadora compuesta por cinco distinguidos eruditos jesuitas. Una indicación es la medalla de oro que me confirió el papa Pablo VI por obtener la distinción *summa cum laude* en el trabajo de investigación y la tesis *From Sabbath to Sunday.* Esta experiencia me ha alentado grandemente a reexaminar la validez bíblica y la veracidad histórica de otras creencias populares, como las incluidas en este libro.

El segundo factor que me motivó a escribir este libro es la creciente demanda de un estudio que pueda ayudar a los cristianos sinceros y de mente abierta a probar la validez de sus creencias sobre la base de la autoridad normativa de la Biblia. Cada vez hay más cristianos, en la actualidad, que cuestionan la validez bíblica de algunas creencias denominacionales. Esto se debe en parte al nuevo clima de libertad intelectual que estimula a la gente a darle una nueva mirada a los temas sociales, políticos y religiosos. En los países occidentales, la mayor parte de la gente ya no se siente atada a aceptar ciegamente las creencias de sus iglesias. Quiere descubrir por sí misma si lo que le enseñaron se basa en las enseñanzas bíblicas o en las tradiciones eclesiásticas.

Tomemos, por ejemplo, la creencia popular de la inmortalidad del alma, que se examina detenidamente en el capítulo 2 de este libro. Por siglos, la mayoría de los cristianos ha aceptado y aun acepta como verdad bíblica la visión dualista de la naturaleza humana, compuesta por un cuerpo material y mortal, y un alma espiritual e inmortal. No obstante, en años recientes, una multitud de eruditos bíblicos, filósofos y científicos han reexaminado esta creencia y hallaron que es contraria a la Escritura, a la razón y a la ciencia. En mi libro *Immortality or Resurrection? A Biblical Study on Human Nature and Destiny [¿Inmortalidad o resurrección? Un estudio bíblico sobre la naturaleza humana y el destino]* se citan más de cien estudios producidos por eruditos católicos y protestantes.

La masiva arremetida doctoral contra la visión dualista tradicional de la naturaleza humana finalmente se filtrará a través de rangos y filas de denominaciones cristianas. Cuando esto ocurra, causará una considerable crisis intelectual y personal en la vida de los cristianos, acostumbrados a creer que en la muerte el alma se libera del cuerpo y continúa existiendo en la beatitud del paraíso o en el tormento del infierno. Muchos cristianos se llevarán una profunda desilusión al descubrir que su creencia en la vida después de la muerte no tiene ninguna base bíblica. La Biblia enseña claramente que los muertos en Cristo descansan en la tumba hasta la mañana de la resurrección.

Lo que es cierto para la creencia popular de la inmortalidad del alma, también se aplica a otras creencias populares examinadas en este libro: el

purgatorio, el tormento eterno en el infierno, la intercesión de los santos, la mediación de María, la sacralidad del domingo, el hablar en lenguas, una vez salvo siempre salvo y el bautismo infantil. La mayoría de estas creencias populares no encuentra su origen en la Escritura, sino en la visión dualista platónica de la naturaleza humana, que consiste en un cuerpo mortal y un alma inmortal. La adopción de esta creencia pagana de algún momento del siglo II ha tenido un impacto devastador en las creencias y las prácticas cristianas.

Las creencias populares examinadas en este libro han sido investigadas por eruditos de diferentes creencias. En casi todos los casos, descubrieron que son contrarias a las enseñanzas bíblicas. Algunos de los hallazgos de estos estudios se citan en este libro, donde se destina un capítulo a cada creencia popular.

No se trata de que la erudición bíblica se vea obligada a causar un gran ansiedad existencial en millones de cristianos, que se sorprenderán al descubrir que algunas de sus creencias populares y tradicionales carecen de sustento bíblico. El propósito de este estudio no es intensificar esa ansiedad, sino alentar a todos los cristianos comprometidos con la autoridad normativa de la Escritura a reexaminar sus creencias tradicionales y a rechazar las que demuestran no ser bíblicas. La esperanza cristiana de una redención personal y cósmica debe estar cimentada en las inconfundibles enseñanzas de la Palabra de Dios, no en las tradiciones eclesiásticas.

El método

Este libro examina diez creencias populares desde una perspectiva bíblica. Yo acepto la Biblia como autoridad normativa para definir las creencias y las prácticas cristianas. Puesto que las palabras de la Biblia contienen un mensaje divino escrito por autores humanos que vivieron en situaciones históricas específicas, se deben hacer todos los esfuerzos posibles para comprender su significado, dentro de su contexto histórico. Tengo la convicción de que es indispensable comprender el contexto histórico y literario de los textos bíblicos relevantes para establecer su significado original y su relevancia actual. Esta convicción se refleja en la metodología que adopté para examinar aquellos textos bíblicos comúnmente utilizados para respaldar las creencias populares.

Aunque soy miembro de la Iglesia Adventista del Séptimo Día a la que serví por más de 35 años como profesor de teología y de historia eclesiástica en la Universidad Andrews (Berrien Springs, Michigan) y en el exterior, el objetivo de este libro es presentar, no una defensa apologética de lo que creen los adventistas del séptimo día, sino una exposición objetiva y honesta de lo que enseña la Biblia.

Las enseñanzas de este libro armonizan con las creencias de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, pero su objetivo es examinar las creencias populares desde una perspectiva bíblica, no denominacional. Un indicio es la ausencia casi total de referencias de fuentes adventistas. Prácticamente todos los estudios doctorales citados en este libro fueron escritos por eruditos no adventistas.

Paradójicamente, en numerosos ejemplos, la lealtad denominacional de estos eruditos no impide que desafíen sus creencias denominacionales. Por ejemplo, el capítulo 10 sobre el "Bautismo infantil" cita dos estudios muy importantes publicados en 2005. El primero es de David Wright, un doctor en patrística que escribió el libro titulado *What Has Infant Baptism Done to Baptism?* [*¿Qué ha hecho el bautismo infantil con bautismo?*] Su minuciosa investigación desacredita la creencia popular de que el bautismo infantil fuese una práctica común en la iglesia primitiva. Además, pone de relieve las consecuencias negativas del bautismo infantil en la historia de la iglesia.

El segundo estudio es de Hendrik Stander y Johannes Louw, dos eruditos patrísticos sumamente conocidos y respetados internacionalmente. El título de su libro es *Baptism in the Early Church [El bautismo en la iglesia primitiva]*. Aunque estos dos eruditos son miembros de iglesias de la Reforma, que practican el bautismo infantil, presentan un examen pragmático de la historia primitiva del bautismo, basado en un tratamiento cuidadoso de las fuentes primarias. Sus conclusiones desacreditan la enseñanza del bautismo infantil sustentada por sus iglesias. Se citan estudios como estos para mostrar que las conclusiones de este libro son compartidas por eruditos competentes de diferentes denominaciones.

El estilo

Con respecto al estilo del libro, he intentado escribir en un lenguaje sencillo, no técnico. En algunos casos en que se usa una palabra técnica, se brinda una definición entre paréntesis. Para facilitar la lectura, cada capítulo está dividido en partes principales y subdividido bajo encabezamientos apropiados. Se brinda un breve resumen al final de cada capítulo. A menos que se especifique otra cosa, todos los textos bíblicos se citan de la Versión Reina Valera 1960. En algunos casos, algunas palabras claves de un texto bíblico se han escrito en itálica para enfatizar sin ponerles nota de pie de página, puesto que el lector es consciente de que la Biblia no tiene palabras en itálica.

Reconocimientos

Es sumamente difícil para mí reconocer mi deuda con muchas personas que han contribuido a la realización de este libro. Indirectamente, estoy en deuda con los eruditos que han escrito artículos, folletos y libros sobre las creencias populares examinadas en este libro. Sus escritos estimularon mi pensamiento y ampliaron mi comprensión y mi enfoque sobre este asunto.

Directamente, quiero expresar mi profunda gratitud a una docena de profesionales que se han tomado un tiempo en sus agendas ocupadas para leer capítulos de este manuscrito, ofreciéndome valiosos comentarios acerca del estilo y del contenido. Las palabras no alcanzan para expresar mi gratitud por el valioso servicio que me brindaron.

Un agradecimiento especial al Dr. Bruce Closser, que ha trabajado en los últimos 30 años como profesor de Inglés en la Universidad Adrews. Él ha hecho una significativa contribución al corregir y mejorar el estilo del manuscrito. Ha trabajado muchas horas con este manuscrito, volviendo a redactar frases para que suenen más inglesas y menos italianas.

Por último. pero no menos importante, necesito expresar mi especial agradecimiento a mi esposa, que ha sido mi constante fuente de aliento e inspiración durante los últimos cuarenta y seis años de nuestra vida de casados. Ella me veía poco mientras yo investigaba y escribía los dieciocho libros de mi autoría. Sin su amor, paciencia y aliento, habría sido muy difícil para mí completar este último libro.

La esperanza del autor

Redacté este libro con el vehemente anhelo de ayudar a los cristianos de todas las denominaciones a reexaminar sus creencias populares a la luz de la autoridad normativa de la Biblia. En una época en la que casi todos los cristianos todavía se aferran a las creencias populares que tienen su origen en las tradiciones humanas en vez de en la revelación bíblica, es imperativo recuperar esas verdades bíblicas que Dios ha revelado para nuestra salvación eterna.

Es mi ferviente deseo que este libro, fruto de muchos meses de dedicada investigación, ayude a los cristianos de todas las creencias a "salir" de la confusión babilónica de las creencias populares, aunque no bíblicas, y que acepten el glorioso plan de Dios para nuestra vida actual y nuestro destino futuro.

Capítulo 1
LA NATURALEZA DE LA BIBLIA: ¿Libre de errores o llena de errores?

El punto de partida lógico de nuestro análisis bíblico de algunas creencias populares es la evaluación de la visiones preponderantes acerca de la naturaleza de la Biblia. Esto es necesario, porque nuestra visión de la Biblia, en última instancia, determina de qué modo definimos y comprobamos nuestras creencias.

Existen dos visiones principales comunes de la naturaleza de la Biblia. Una visión atañe al concepto conocido como "falibilidad bíblica"; es decir, "la Biblia está llena de errores". La otra pertenece al concepto de la "infalibilidad bíblica", que sostiene que "la Biblia está libre de errores". Cada una de estas dos visiones está sujeta a una variedad de interpretaciones. Para el propósito de nuestro estudio, limitaremos nuestro análisis a las principales enseñanzas de cada visión.

La falibilidad bíblica es la visión adoptada por los críticos liberales que creen que la Biblia es un libro estrictamente humano colmado de errores y desprovisto de revelaciones sobrenaturales y de manifestaciones milagrosas. Por consiguiente, el Antiguo y el Nuevo Testamentos son producciones literarias estrictamente humanas que reflejan los defectos de sus autores humanos. Por contraste, los evangélicos conservadores creen en la absoluta inerrancia de la Biblia. Afirman que la Biblia no tiene absolutamente ningún error en los manuscritos originales. Para algunos, la inerrancia de la Biblia se extiende a cada referencia histórica, geográfica, cronológica, cosmológica y científica.

Este capítulo intenta mostrar que tanto las creencias de la falibilidad como de la inerrancia socavan la autoridad de la Biblia, haciéndola demasiado humana o demasiado divina. Esto nos recuerda que las herejías vienen en diferentes formas: a veces rechazan abiertamente la autoridad bíblica y sus enseñanzas, mientras que otras veces distorsionan la autoridad y las enseñanzas de la Escritura.

Objetivos del capítulo

Este capítulo analiza la controversia de la falibilidad o infalibilidad de la Biblia. Estas creencias populares opuestas son defendidas por los críticos liberales, por un lado, y por los evangélicos conservadores, por el otro. Primero estableceremos brevemente el origen histórico de cada movimiento y luego evaluaremos sus enseñanzas desde una perspectiva bíblica.

Para colocar la controversia actual en una perspectiva bíblica, exploraremos brevemente cómo es que la circulación de la Biblia ha sufrido oposición tanto dentro como fuera de la iglesia. Esto nos ayudará a comprender los esfuerzos incesantes del Maligno para impedir que el mensaje de la revelación de Dios llegue a la gente sincera.

El capítulo se divide en cuatro partes. La primera menciona algunos intentos del pasado para impedir la circulación de la Biblia por parte de los emperadores romanos, la Iglesia Católica, los reyes, los dirigentes eclesiásticos ingleses, los líderes de la Iglesia Protestante, los países musulmanes y los gobiernos comunistas.

La segunda parte analiza la Crítica Bíblica, comúnmente conocida como Alta Crítica. Este movimiento ha sido en gran parte responsable durante los últimos tres siglos de socavar la autoridad bíblica.

La tercera parte considera la creencia popular de la inerrancia bíblica como la enseñan una gran cantidad de evangélicos que sostienen que Dios guió la mente de los escritores bíblicos, de modo que se evitara cometer cualquier error. Para muchos, la Biblia supuestamente no tiene errores, no solo con respecto a las enseñanzas religiosas, sino también en áreas como la geografía, la astronomía, la historia, la cronología y las ciencias naturales. Mostraremos de qué modo esta enseñanza pasa por alto la dimensión humana de la Escritura.

La última parte expone la interpretación adventista de la inspiración y de la autoridad de la Biblia. Veremos que los adventistas sostienen una visión equilibrada de la inspiración de la Biblia al reconocer que su fuente es divina, que los escritores son humanos y que sus escritos contienen pensamientos divinos en lenguaje humano. Correctamente entendida, la humanidad de la Biblia realza su origen divino y su autoridad.

Parte 1
ATAQUES HISTÓRICOS CONTRA LA BIBLIA

Los emperadores romanos intentaron destruir la Biblia

Durante los tres primeros siglos ciertos emperadores romanos intentaron erradicar el cristianismo destruyendo la Biblia. El 23 de febrero de 303 d.C., el emperador Diocleciano decretó que todo ejemplar de la Biblia había de ser entregado a la policía romana para ser quemado. Miles de valiosos manuscritos bíblicos fueron destruidos en plazas públicas. Algunos cristianos perdieron la vida por negarse a entregar sus Biblias.

El decreto imperial se proponía eliminar la presencia de la religión cristiana, al suprimir su luz guiadora y su autoridad normativa. Destacados

filósofos y funcionarios del gobierno aseguraban que el cristianismo era el mayor responsable de las crisis socioeconómicas que asediaban el imperio en aquel tiempo.

La Biblia proscripta en países musulmanes

Con el surgimiento del Islam en el siglo VII, la Biblia ha sido sistemáticamente proscripta en países estrictamente musulmanes. Incluso hasta el día de hoy la distribución de Biblias está estrictamente prohibida en los países musulmanes. Incontables cristianos perdieron la vida por intentar distribuir la Biblia o compartir sus enseñanzas con musulmanes receptivos.

El éxito de los despiadados gobernantes musulmanes en erradicar la Biblia y el cristianismo es evidente en los países que conquistaron. Por ejemplo, antes de la conquista musulmana del siglo VII en el norte de África, los países de Libia, Túnez, Marruecos y Algeria eran florecientes naciones cristianas que produjeron dirigentes religiosos como Agustín y Tertuliano. Actualmente, los cristianos y las Biblias prácticamente no existen en estos países.

La circulación de la Biblia también ha sufrido dentro del cristianismo en manos de la Iglesia Católica y de varios líderes eclesiásticos ingleses. Más recientemente, los regímenes comunistas también han intentado impedir la circulación de la Biblia y desacreditar sus enseñanzas. Cada uno de los poderes arriba mencionados ha atacado a la Biblia de diferentes modos al impedir que circule entre los laicos.

Intentos católicos para impedir la lectura de la Biblia

Históricamente, la Iglesia Católica se ha opuesto a la traducción de la Biblia a los idiomas comunes del pueblo y a su circulación entre el laicado. El derecho a leer y a enseñar la Biblia estaba reservado para el clero.

El Sínodo de Toulouse en 1229 d.C., presidido por un legado papal, celebró el cierre de las cruzadas albigenses al perfeccionar el código de la Inquisición y prohibir que los cristianos laicos posean ejemplares de la Biblia. El canon 14 dice: “Prohibimos que se les permita a los laicos tener los libros del Antiguo y del Nuevo Testamentos; a no ser que alguien por motivos de devoción desee tener el Salterio [Salmos] o el Breviario para los oficios divinos o las horas de la bendita Virgen; pero prohibimos estrictamente que tengan alguna traducción de estos libros.”[1]

Un decreto similar fue promulgado en el Concilio de Tarragona en 1234 d.C. El segundo canon dictamina que: “Nadie puede poseer los libros del Antiguo y Nuevo Testamentos en idioma romance, y si alguien los po-

seyera debe entregarlos al obispo local dentro de los ocho días después de la promulgación de este decreto, para ser quemados".[2]

En su cuarta sesión, el Concilio de Trento (8 de abril de 1546) reiteró la inconfundible oposición católica a la distribución de las Escrituras por parte de las Sociedades Bíblicas, porque "Es manifiesto, por experiencia, que si la Santa Biblia, traducida a la lengua vulgar [el idioma común], se le permite indiscriminadamente a todos, la temeridad de los hombres hará que surja más mal que bien de ella".[3]

En sus dos encíclicas *Qui Pluribus* y *Nostis et Nobiscum*, promulgadas el 9 de noviembre de 1846 y el 8 de diciembre de 1848, respectivamente, el papa Pío IX les previno a los arzobispos y obispos italianos contra las Sociedades Bíblicas, diciendo: "Bajo la protección de las Sociedades Bíblicas que han sido condenadas hace mucho tiempo por esta Santa Sede, distribuyen a los fieles bajo el pretexto de religión, la Santa Biblia en traducciones vernáculas. Puesto que estas infringen las reglas de la Iglesia, por consiguiente están subvertidas y muy osadamente tergiversadas para rendir un significado vil. De modo que ustedes se dan cuenta muy bien qué esfuerzos vigilantes y cuidadosos deben hacer para inspirar en sus fieles un horror absoluto a leer estos *libros perniciosos*. Recuérdenles explícitamente en relación con la escritura divina que ningún hombre, que confía en su propia sabiduría, es capaz de reclamar el privilegio de tergiversar precipitadamente las escrituras a su propio significado en oposición al significado que sostiene y ha sostenido la santa madre Iglesia".[4]

Al llamar *"libros perniciosos"* a las Biblias distribuidas por las Sociedades Bíblicas, y a que sean tratadas por fieles católicos con "horror absoluto", Pío IX claramente expresa la histórica condenación católica de la lectura de la Biblia por parte de los laicos. La razón es que la lectura de la Biblia ha llevado a innumerables católicos a descubrir que sus creencias fundamentales se basan en tradiciones eclesiásticas en vez de en la autoridad bíblica.

Los valdenses perseguidos por distribuir la Biblia

Por siglos, los valdenses enfrentaron persecuciones físicas, civiles y económicas por obra de la Casa Católica de Saboya, por traducir y distribuir porciones de la Biblia. La masacre más cruel de los inocentes valdenses tuvo lugar en los valles italianos piamonteses en 1655 por parte del ejército de Carlos Emanuel II, el duque católico de Saboya. Todo el mundo protestante quedó horrorizado por esta brutal masacre de miles de valdenses. Oliver Cromwell (1599-1658), Regente Real Feudal de Inglaterra, protestó vigorosamente y John Milton, su secretario de exterior y poeta, dedicó esta famosa estrofa de su famoso soneto XVIII "De la última matanza del Piamonte" a los miles de valdenses masacrados:

"Venga, oh Señor, a tus santos masacrados, cuyos huesos
En las frías montañas alpinas yacen esparcidos,
Hasta ellos que tu verdad de antaño tan pura conservaban
Cuando todos nuestros padres, ganados y piedras adoraban".

La Biblia en la experiencia de nuestra familia en Italia

A propósito, fue un carpintero valdense el que le prestó una Biblia a mi padre mientras aun era un joven católico devoto. La lectura de la Biblia demostró ser no solo un momento decisivo en la experiencia religiosa de mi padre, sino también una influencia muy importante en el futuro de nuestra familia. Cuando papá trató de buscar ayuda de un sacerdote para clarificar textos bíblicos que se contradecían con las enseñanzas católicas, el sacerdote abruptamente le arrebató la Biblia de las manos a mi padre, diciendo: "Este libro solo engendrará confusión y malestar a su alma. Déjela conmigo". Mi padre perdió su Biblia y tuvo grandes dificultades para comprar otro ejemplar, porque la proveedora principal era la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, que trabajaba secretamente desde un departamento sin nombre.

Yo experimenté de primera mano la misma oposición católica a la circulación de la Biblia durante los cuatro veranos que pasé en Italia (1952-1956) vendiendo Biblias que me suministraba la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. Cada verano, obtuve una beca para asistir al Colegio Adventista de Florencia vendiendo Biblias y otros libros religiosos. En numerosas ocasiones, los católicos devotos me pedían desesperadamente que les acepte la devolución de las Biblias que compraron, porque el sacerdote les decía que eran Biblias protestantes que contaminarían sus hogares.

Solo después del Segundo Concilio Vaticano (1962-1965) la Iglesia Católica ha alentado a sus miembros a leer Biblias católicas anotadas. Esta decisión reciente no ha aumentado significativamente la lectura de la Biblia por parte de los católicos, porque en los países católicos la Biblia aun es percibida como un libro que solo los sacerdotes están autorizados a leer y a interpretar para el pueblo. Como resultado, la vasta mayoría de católicos todavía son analfabetos bíblicos. Confían solamente en cualquier enseñanza que les ofrezca su sacerdote.

Los clérigos ingleses intentaron impedir la circulación de la Biblia

La Biblia de Wiclef. Sorprendentemente, incluso los líderes eclesiásticos ingleses han intentado impedir la traducción y la circulación de la Biblia. La primera Biblia inglesa escrita a mano, conocida como la Biblia de Wiclef, fue enérgicamente opugnada por los clérigos ingleses y el mismo

Papa. La traducción fue producida en la década de 1380 por Juan Wiclef, un profesor y teólogo de Oxford, con la ayuda de sus colegas. Finalmente, la traducción fue revisada por Juan Purvey, el contemporáneo más joven de Wiclef, en 1388.

La traducción se basó en la Vulgata Latina, puesto que él y sus colegas no conocían hebreo ni griego. Dado que la Biblia de Wiclef antecedió a la imprenta, las Biblias copiadas a mano circularon ampliamente y fueron leídas con avidez. Estas Biblias manuscritas le causaron un conflicto a Wiclef con los oficiales eclesiásticos de Oxford, donde vivió y enseñó gran parte de su vida.

Wiclef creía que la Biblia debía ser la posesión común de todos los cristianos y que debía estar disponible para el uso común en el idioma del pueblo. Luchó por su objetivo con vigor y determinación, contra una enorme oposición.

Varias veces, Wiclef fue llevado a juicio en los tribunales eclesiásticos, pero sus amigos influyentes lo protegieron. Falleció de muerte natural en 1384, a la edad de 55 años, y fue enterrado en su iglesia de Lutterworth, donde una tablilla conmemorativa en la pared dice que su Biblia "atrajo sobre él el odio implacable de todos los que traficaban con la credulidad y la ignorancia populares".

Veinticuatro años después de la muerte de Wiclef, se reunió un sínodo eclesiástico en Oxford en 1408 para proscribir formalmente la lectura de su Biblia, especialmente en las traducciones inglesas. La gente era amenazada con la excomunión por leer la Biblia. Inglaterra tuvo una Biblia en su idioma antes que la mayoría de otras naciones, pero se prohibió su lectura.

A pesar de los severos castigos, muchos continuaron leyendo la Biblia de Wiclef en secreto. El Papa estaba tan enfurecido por la oposición de Wiclef a la iglesia organizada y por su traducción de la Biblia al inglés, que 44 años después de su muerte, en el Concilio de Constanza en 1415, ¡ordenó que los huesos de Wiclef fuesen desenterrados, quemados, aplastados y esparcidos por el río!

El Nuevo Testamento de Tyndale. Otro ejemplo notable de intentos por parte de líderes eclesiásticos ingleses de impedir la circulación de la Biblia es la traducción inglesa de Tyndale del Nuevo Testamento, basada en textos griegos. Él era un brillante erudito bíblico educado en Oxford y en Cambridge. La ignorancia del clero y del laicado con respecto a la Biblia lo consternaba enormemente. Estaba decidido a educar al pueblo inglés acerca de la Palabra de Dios al traducirla a su propio idioma. Pero afrontó una enorme oposición de los poderes secular y religioso de Inglaterra. Por consiguiente, se vio forzado a irse a Alemania a continuar su traducción inglesa del Nuevo Testamento.

En 1526, los primeros 3.000 ejemplares de la octava edición del Nuevo Testamento inglés fueron publicadas en Worms, Alemania. Cuando las copias llegaron a Inglaterra, Cuthbert Tunstall, obispo de Londres, ordenó juntarlas y quemarlas en la Cruz de San Pablo, en Londres. Con el tiempo, el Nuevo Testamento de Tyndale llegó a ser la base para la traducción de la versión King James [Rey Jacobo] de la Biblia.

Tyndale fue atacado implacablemente por atreverse a traducir y publicar la Biblia al inglés, no solo por el obispo Tunstall de Londres, sino también por William Warham, el arzobispo de Canterbury, y por Thomas Moore, el ministro del Parlamento inglés. Estos hombres enviaron agentes secretos para atraparlo mientras se trasladaba desde su base de Amberes.

Tyndale finalmente fue arrestado y encarcelado en el Castillo de Vilvorde, a pocos kilómetros de Bruselas. A comienzos de octubre de 1536 fue estrangulado en el patio del castillo. La eficacia de la oposición a la traducción inglesa del Nuevo Testamento de Tyndale fue tal, que de 18.000 ejemplares ingresados clandestinamente a Inglaterra, solo quedan dos copias conocidas.

Ataques comunistas contra la Biblia

En los últimos 100 años los gobiernos comunistas han intentado desacreditar la Biblia e impedir la circulación en sus países. Han utilizado medidas pedagógicas y legales. Pedagógicamente, se le enseñó a la gente que la Biblia es un libro supersticioso de cuentos de hadas que ha de ser rechazado por las mentes comunistas progresistas. Legalmente, muchos han sido arrestados y encarcelados por intentar pasar Biblias de contrabando a países comunistas.

Los sistemas políticos y religiosos autocráticos se sienten amenazados por la Biblia porque su mensaje llama a la gente a darle prioridad a Dios en su forma de pensar y de vivir. Cuando la gente acepta al Dios de la revelación bíblica, poniéndolo en primer lugar y dándole la supremacía de su vida, no cederán a las demandas de los gobernantes políticos y religiosos autocráticos que demandan lealtad absoluta a sus personas, enseñanzas o partidos.

Conclusión

Los intentos del pasado de suprimir la Biblia, quemándola o prohibiéndola, han demostrado ser inútiles. Los cristianos han estado dispuestos a sufrir la tortura y la muerte antes que negar las verdades que los hacían libres. La Biblia, año tras año, sigue siendo indiscutiblemente el libro más

vendido del mundo. Aun sigue siendo la mayor fuerza para la renovación moral de nuestra sociedad humana.

Voltaire, el célebre infiel francés que murió en 1778, predijo que en 100 años el cristianismo se extinguiría. ¡En cambio, la ironía de la historia es que veinte años después de su muerte, la Sociedad Bíblica de Ginebra usó su propia casa y sus prensas para publicar ejemplares de la Biblia! Ningún otro libro en la historia ha sido tan odiado, quemado y prohibido. No obstante, sobrevive aún en la actualidad y alcanza a casi todas las personas del mundo con su casi 2000 traducciones. Sus principios todavía sirven como el fundamento moral de muchas sociedades.

Parte 2
LA FALIBILIDAD BÍBLICA

El fracaso de los intentos pasados para impedir la circulación de la Biblia no ha debilitado la determinación del diablo para destruir su autoridad e influencia. Durante los últimos tres siglos, ha adoptado una nueva estrategia que casi ha destruido la elevada posición de la Biblia que poseía previamente en el mundo cristiano. El resultado ha sido una crisis teológica de proporciones sin precedentes. Esta crisis se ha precipitado por la introducción de un nuevo método de investigación bíblica conocido como "Crítica bíblica" o "Alta crítica".

Definición de la Crítica Bíblica

El término "Crítica bíblica" describe la aplicación de métodos literarios modernos e histórico-críticos para el estudio de la Biblia. En teoría, el intento de la Crítica Bíblica es mejorar la apreciación de la Biblia a través de una comprensión más plena de su historia literaria y de su mensaje. Sin embargo, en la práctica, la Crítica Bíblica destruye toda confianza en el origen divino del mensaje de la Biblia, porque presupone que sus escritos son meramente una producción literaria humana, colmada de errores y totalmente condicionada por la cultura de la época.

La baja crítica

Es importante señalar que otra categoría de crítica, conocida como "Baja crítica", funciona diferente de la "Alta crítica". La *Baja crítica* se ocupa de constatar lo más aproximadamente posible el texto de los manuscritos originales a partir de las copias que perduran. En vista de su función, la baja crítica es comúnmente llamada *crítica textual*. Esta última es más objetiva

que la alta crítica, porque su campo se limita a un análisis de los manuscritos textuales disponibles.

La alta crítica

El caso es diferente con la *Alta Crítica*. Aunque la alta crítica está interesada en la precisión del texto, su preocupación primordial es estudiar los escritos meramente como *literatura humana*, rechazando *a priori* cualquier inspiración divina posible de los escritores y de la intervención divina en los asuntos humanos. La alta crítica investiga la fecha de la composición, la autoría, el posible uso de las fuentes y la cultura que influyó en el texto. Por lo tanto, frecuentemente se distingue en crítica literaria, histórica, de fuentes, de formas y de redacción, dependiendo del aspecto de la alta crítica que se examine.

El problema fundamental con la alta crítica es su dependencia de la especulaciones subjetivas de la crítica y no de la investigación científica verificable. James Orr asevera esto en su artículo más importante sobre "Crítica bBíblica" en la *International Standard Bible Encyclopedia* [*Enciclopedia internacional de la Biblia estándar*], de la que era jefe editorial. Él escribió: "Aunque inestimable como ayuda en el campo de la introducción bíblica (fecha, autoría, autenticidad, contenidos, destino, etc.), [la Crítica bíblica] manifiestamente tiende a extenderse ilimitadamente hacia regiones donde la ciencia exacta no puede seguirla donde, con frecuencia, la imaginación del crítico es su única ley".[5]

Este método de investigación lingüística e histórica no es única en nuestros tiempos. Se han utilizado métodos similares en el pasado por parte de Teodoro de Mopsuestia (c. 350-428), que usó indicadores gramaticales e históricos para exagerar los textos bíblicos. Incluso Lutero usó este método en sus análisis exegéticos de textos bíblicos. Lo nuevo es un aproximación radical al estudio de los textos bíblicos, que consiste en rechazar *a priori* cualquier manifestación divina sobrenatural o milagrosa en la historia humana, y forzar así toda la evidencia a acatar estas conjeturas.

El impacto negativo de la Crítica bíblica

El impacto negativo de la Crítica bíblica puede verse en el creciente número de eruditos bíblicos, predicadores y cristianos laicos que han perdido la confianza en la veracidad de la Biblia. Aunque la Biblia históricamente ha sido contemplada como la Palabra revelada de Dios, en la actualidad los críticos liberales se niegan a identificar la Palabra de Dios con el mensaje de la Biblia.

Un número creciente de líderes cristianos se están uniendo al coro de descreimiento, al poner en duda la veracidad de la Biblia. Esta deserción de una elevada opinión de la Biblia está teniendo un impacto mucho más devastador en el futuro de las iglesias cristianas que los intentos pasados de suprimir la Biblia.

Las presuposiciones antisobrenaturalistas de la Crítica bíblica influyen en los métodos utilizados en los estudios bíblicos contemporáneos y en la predicación de muchos ministros. Al hablar de su propia Iglesia Bautista, Clark H. Pinnock, un respetado erudito evangélico que trabajó como presidente de la Sociedad Teológica Evangélica, nota que "un considerable número de líderes y pensadores bautistas ha rechazado pública e inequívocamente la completa veracidad de la Biblia, y a veces han condenado la creencia en ella... Y debemos decir que este cambio de opinión ha causado una ruptura continua y grave entre la vasta mayoría de bautistas que sostienen la visión tradicional bautista y cristiana de la Biblia y la mayor parte de los profesores de seminarios y universidades que francamente no la apoyan".[6]

Una crisis sin precedentes

Casi con previsión profética, el renombrado teólogo sistemático A. H. Strong advirtió en 1918 acerca de los graves peligros planteados por la Crítica bíblica negativa. "¿Cuál es el efecto de este método en nuestros seminarios teológicos? Es privar al mensaje evangélico de toda firmeza, y hacer de los profesores y estudiantes universitarios diseminadores de la duda... El descreimiento en la enseñanza de nuestros seminarios es como una niebla enceguecedora que lentamente se asienta sobre nuestras iglesias, y gradualmente está aboliendo no solo todas las creencias definidas de la doctrina cristiana, sino también toda convicción de deber para contender 'ardientemente por la fe que ha sido una vez dada a los santos'. [...] Estamos dejando de ser evangelistas y también evangélicos, y si continúa este proceso descendente, a su debido tiempo dejaremos de existir".[7]

Estas graves advertencias ponen de relieve la crisis sin precedentes causada por la Crítica bíblica. Hay dos versiones del cristianismo en juego: una se basa en la revelación divina, y la otra tiene su origen en la razón humana. Sorprendentemente, como la autoridad de la Biblia *está disminuyendo* en el mundo protestante, la autoridad del Papa *está aumentando*. La razón es sencilla. A la gente le molesta la tiranía, pero acepta la voz de la autoridad. Y el Papa les habla con autoridad a millones de protestantes que ya no saben qué creer. Para ellos, el Pontífice ha llegado a ser, como lo expresa el historiador eclesiástico Martin. E. Mary: "una fortaleza andante de la fe" en medio de una sociedad impía *(TV Guide*, 5 de septiembre de 1987, p. 34).

Las raíces ideológicas de la Crítica bíblica

La Crítica bíblica se desarrolló durante los siglos XVIII y XIX, en parte como reacción en contra de las rígidas enseñanzas protestantes que se basaban en un concepto de inspiración verbal. Para contraatacar las enseñanzas católicas durante el período posterior a la Reforma, los teólogos protestantes exaltaron la autoridad de la Biblia, enseñando el concepto radical de la inspiración verbal. Los liberales reaccionaron en contra de esta postura radical yéndose al otro extremo, al rechazar cualquier forma de revelación divina.

Hubo dos ideologías filosóficas fundamentales que influyeron en el desarrollo de la Crítica bíblica; a saber, el *racionalismo* y el *evolucionismo*. El racionalismo, un producto del movimiento del Iluminismo del siglo XVIII, intentó reducir el cristianismo a una religión ideada por el razonamiento humano y no por revelación divina.

El evolucionismo le aplicó al texto bíblico la teoría de Darwin de la evolución de las especies de lo simple a lo complejo. El resultado fue que la religión de la Biblia fue vista como un producto de una evolución religiosa. Como explica el historiador eclesiástico Earl Cairns, "los críticos enfatizaron la elaboración de la idea de Dios desde el dios primitivo de la tormenta del Monte Sinaí al dios ético y monoteísta de los profetas".[8]

El resultado final fue que, en un período relativamente corto, la Biblia llegó a ser vista como un documento particularmente humano, despojado de toda autoridad trascendental. Por lo tanto, la Biblia debe ser estudiada e interpretada de la misma manera que la otra literatura, según los métodos de investigación literaria. Desafortunadamente, esta manera de forzar la Biblia en las categorías de la literatura secular distorsiona su mensaje y debilita su capacidad de transformar las vidas humanas.

En tanto que la Reforma debilitó la *autoridad eclesiástica*, la Crítica Bíblica ha debilitado la *autoridad bíblica*. El resultado es que, para muchos profesores seminaristas y predicadores, la Biblia ya no es más la Palabra de Dios, normativa y con autoridad, que revela su voluntad y su propósito para la raza humana, sino un libro falible que contiene gemas de verdad mezcladas con error.

La Crítica bíblica del Antiguo Testamento

El origen de la Crítica bíblica generalmente se remonta a los siglos XVII y XVIII. Hombres como Hugo Grocio (1583-1645), Tomás Hobbes (1668-1712) y Benedicto Spinoza (1632-1677) analizaron la Biblia como literatura normal y comenzaron a dudar de la autoría mosaica del Pentateuco, considerándola como el resultado de una larga compilación de varios editores.

Eruditos ulteriores elaboraron la "teoría documental" del Antiguo Testamento. La obra culminante fue completada por Julio Wellhausen en su *Prolegómenos* (1878), donde presenta su famosa hipótesis documental Graf-Wellhausen de cuatro etapas (JEPD). Según esta hipótesis, el Antiguo Testamento fue producido por varios escritores y redactores entre los siglos IX y IV a.C., y cada uno adaptó el material según sus tradiciones religiosas.

La aplicación de los principios de la Crítica bíblica no solo cambió radicalmente las fechas y la autoría de los libros del Antiguo Testamento, sino que además introdujo un estudio secular y evolucionista de sus fuentes.

La Crítica bíblica del Nuevo Testamento

La aplicación de las presuposiciones antisobrenaturales de la Crítica Bíblica se aplicaron al Nuevo Testamento alrededor del mismo período. En 1778 Herman Samuel Reimarus publicó sus *Fragmentos*, donde niega la posibilidad de los milagros, y de este modo alega que los escritores del Nuevo Testamento fueron embusteros piadosos.

La crítica liberal del Nuevo Testamento culminó en la obra de Rudolf Bultmann, que se propuso eliminar la mitología de los escritores del Nuevo Testamento. Él arguye que todas las referencias al cielo, el infierno, los milagros, el nacimiento virginal, la encarnación, la resurrección, la expiación por medio de la muerte de Cristo, la ascensión y la segunda venida son mitos y supersticiones absurdas, demasiado increíbles para ser creídas por la gente moderna.

Para Bultmann, el Nuevo Testamento es producto de una tradición oral en la que la iglesia añadió creativamente elementos sobrenaturales a la vida y las enseñanzas de Jesús. Por consiguiente, el estudio de la Biblia debe ser abordado en términos existenciales. La gente debe hallar autenticidad, seguridad y propósito para su significado existencial más allá de las palabras de la Escritura. Bultmann ha ejercido una enorme influencia en el pensamiento de los eruditos neotestamentarios y dirigentes eclesiásticos de denominaciones tradicionales.

Una evaluación de la Crítica bíblica

Un problema fundamental del movimiento crítico es la falta de aceptación de ciertas limitaciones en la investigación de la Biblia. Una de esas limitaciones es la dictada por el carácter único de la Biblia. Ningún otro libro religioso ha producido un impacto moral similar en la gente.

En el registro bíblico, el rey Josías fue movido al arrepentimiento y a la reforma por la lectura de la ley (2 Rey. 22:10-13; 23:1-25). La traducción y lectura de las porciones del Antiguo Testamento por parte de Esdras ocasionaron reformas radicales en la vida del pueblo (Neh. 8:1-6; 9:1-3). La traducción y circulación de la Biblia en el siglo XVI inspiró al movimiento reformista en varias partes de Europa. Ningún otro libro de Platón, Mahoma o Buda ha influenciado cambios morales o ha dado un concepto tan elevado de Dios como la Biblia.

Esto significa que toda investigación crítica de la Biblia debe tomar en cuenta que la Biblia no es simplemente uno de los tantos documentos religiosos de la antigüedad que sobrevivieron, sino un libro cuya dinámica difiere de cualquier otro libro. Solo con una actitud de reverencia puede conducirse una investigación genuina de la Biblia.

Los críticos, además, debieran aceptar la limitación de las evidencias disponibles para probar la veracidad de la Biblia. Llegar a la conclusión de que algunas declaraciones de la Biblia son erróneas porque no concuerdan con la información disponible significa ignorar que, a veces, la Biblia es el único testigo de los eventos informados. Durante el siglo pasado, los nuevos descubrimientos a menudo han corroborado la veracidad del registro bíblico.

Una evaluación del movimiento crítico no estaría completa si no mencionamos el espíritu que anima su investigación crítica de la Biblia. Los críticos, ¿están motivados por sus presuposiciones o por su fe religiosa? ¿Qué prima en su pensamiento, sus teorías o su fe? Los fundamentos de una fe bíblica son la creación divina, la revelación, la encarnación, la resurrección, la Segunda Venida y la regeneración por medio del Espíritu Santo.

En cambio, los críticos liberales no tienen lugar para estas creencias. En última instancia, la pregunta es esta: ¿Mediante qué autoridad investigaremos la Biblia? Nuestro pensamiento, ¿será guiado por presuposiciones críticas o por la evidencia interna de la Escritura? Si privilegiamos las presuposiciones críticas, entonces estamos obligados a rechazar cualquier cosa de la Biblia que no se ajuste a ellas. Lamentablemente, esto es lo que ha ocurrido. Los críticos liberales han elegido investigar la Biblia sobre la base de sus presuposiciones humanísticas y evolucionistas, y por consiguiente se han visto obligados a rechazar los fundamentos de la fe cristiana.

Cuando la gente hace de su filosofía personal la autoridad suprema, no falta mucho para que su razón se convierta en su dios. En efecto, este es el paso que han dado algunos críticos liberales. Al aceptar el razonamiento evolucionista de que todas las cosas existen en un estado de cambio y devenir, suponen que Dios está cambiando, que la Biblia será dejada atrás y que el cristianismo pronto llegará a ser una religión del pasado. Esto nos deja sin

verdades absolutas, sin patrones morales, sin significado para esta vida actual y sin esperanza para nuestro destino futuro.

Conclusión

Las características principales de la Crítica bíblica pueden resumirse en dos palabras: *humanista* y *naturalista*. Es *humanista* porque la Biblia es la palabra del hombre acerca de Dios, en vez de ser la Palabra de Dios para la humanidad.

Es *naturalista* porque supone que la Biblia es el resultado de un proceso evolucionista. Es el producto de la aprensión que la gente le tiene a Dios, editada y enmendada a través de los siglos. Esta postura evolucionista, en última instancia, lo priva a Dios de su poder creador y redentor. Además, despoja a la vida humana de significado y esperanza en un futuro glorioso.

El resultado final de la Crítica bíblica es que la Biblia pierde su autoridad distintiva, llegando a ser meramente una composición de literatura religiosa, importante por los temas presentados, pero sin autoridad normativa para definir creencias y prácticas. Si la Reforma debilitó la *autoridad eclesiástica* al exaltar la *Sola Scriptura*, la Crítica Bíblica ha debilitado la *autoridad bíblica* al exaltar el *razonamiento humano*.

El impacto negativo de la crítica liberal amerita una reexaminación de la inspiración y de la autoridad de la Biblia. En la próxima sección veremos cómo han respondido los cristianos a los ataques de los críticos liberales al elaborar la "Doctrina de la inerrancia bíblica".

Parte 3
LA INFALIBILIDAD BÍBLICA

La controversia de la inspiración y de la autoridad de la Biblia raramente le preocupó a los cristianos hasta hace un siglo atrás. Consideraban que la Biblia era la *fuente* de su creencia. Aceptaban la autoridad de la Biblia sin definirla en términos de que estuviese libre de errores. Ninguno de los principales credos católicos ni protestantes analiza la noción de posibles errores en la Biblia. Recién a partir de comienzos del siglo XIX esta cuestión ha dominado la escena religiosa.

Un factor afín de fundamental importancia ha sido el impacto negativo de la crítica liberal que, como se observó anteriormente, redujo la Biblia a una colección de documentos religiosos llenos de dificultades y errores textuales. Este movimiento crítico ha llevado a muchos cristianos a abandonar su compromiso con la infalibilidad de la Biblia. A fin de defender la visión cristiana tradicional de la inspiración y de la autoridad de la Biblia de los

ataques de los críticos liberales, los cristianos conservadores elaboraron lo que se ha llegado a conocer como la "Doctrina de la inerrancia bíblica".

Definir la doctrina de la inerrancia bíblica no es fácil, porque se presenta en una variedad de formas. David Dockery, un erudito conservador bautista del sur, ha identificado nueve tipos diferentes que abarcan desde el dictado mecánico a la inerrancia funcional.[9] A los fines de nuestro estudio, limitaremos nuestros comentarios a las dos visiones más comunes de inerrancia conocidas como inerrancia "absoluta" y "limitada".

Inerrancia absoluta

Dockery brinda una excelente definición de "inerrancia absoluta" desde la perspectiva de un preconizador: "La Biblia, en sus autógrafos originales, debidamente interpretados, será hallada fidedigna y fiel en todo lo que afirma con respecto a todas los ramos de la vida, la fe y la práctica".[10]

Una definición similar fue formulada por el Concilio Internacional sobre Inerrancia Bíblica que se formó para defender la inerrancia bíblica de los ataques negativos de los críticos liberales. En 1978, aproximadamente 200 eruditos evangélicos y líderes eclesiásticos se reunieron en Chicago para asistir a una conferencia patrocinada por el Concilio Internacional sobre Inerrancia Bíblica. Después de tres días de deliberaciones, emitieron lo que se conoce como *La declaración de Chicago sobre la inerrancia bíblica*.

Esta declaración está diseñada para defender la posición de la inerrancia bíblica contra las concepciones liberales de la crítica bíblica. Los firmantes provenían de una variedad de denominaciones evangélicas e incluían a famosos eruditos como James Montgomery Boice, Carl F. H. Henry, Roger Nicole, J. I. Packer, Francis Schaeffer y R. C. Sproul. La declaración amplía varios detalles en artículos pareados de "Afirmamos... y Negamos...". A los fines de este estudio citamos solo algunas declaraciones significativas.

"Afirmamos que la Escritura es inerrante en su totalidad, siendo libre de toda falsedad, fraude o engaño. Negamos que la infalibilidad y la inerrancia bíblica se limiten a temas espirituales, religiosos o relacionados con la redención, excluyéndose de dar afirmaciones en los campos de la historia y la ciencia... Al ser plena y *verbalmente dadas por Dios*, las Escrituras son sin error o falta en todas sus enseñanzas, tanto en lo que declaran acerca de los actos de creación de Dios, acerca de los eventos de la historia del mundo, acerca de su propio origen literario bajo la dirección de Dios, como en su testimonio de la gracia redentora de Dios en la vida de cada persona... Negamos que Dios haya anulado las personalidades de los escritores cuando hizo que ellos usaran las *palabras exactas* que Él había elegido...

"Afirmamos que la inspiración de Dios, en sentido estricto, se aplica solamente al texto autográfico de las Escrituras, que gracias a la providencia de Dios, puede ser comprobado con gran exactitud por los manuscritos que están a la disposición de todos los interesados".[11]

Esta definición parece la teoría del dictado que es invalidada por el estilo literario particular de cada escritor y por la existencia de discrepancias en los textos bíblicos. Sin embargo, la aceptación de esta posición es vista por muchos evangélicos como divisoria de aguas de la ortodoxia. Equiparan la autoridad de la Biblia con la inerrancia, porque suponen que a menos que pueda demostrarse que la Biblia carece de errores en asuntos no religiosos, entonces no puede ser confiable en aspectos religiosos más importantes. Llegan hasta el punto de afirmar que los cristianos no pueden ser considerados evangélicos legítimamente a menos que crean en la absoluta inerrancia de la Biblia. La anulación de esa creencia se supone que conduce al rechazo de otras doctrinas evangélicas y a la ruina de cualquier denominación u organización cristiana. En breve mostraremos que estas afirmaciones carecen de sustento bíblico e histórico.

Falibilidad limitada

A los partidarios de la inerrancia limitada les importuna condicionar la autoridad de la Biblia a que esté libre de errores. Limitan la exactitud de la Biblia solo a los temas de la salvación y de la ética. Creen que la inspiración divina no impidió que los escritores bíblicos cometieran "errores" de naturaleza histórica o científica, puesto que estas no afectan nuestra salvación. Para ellos, la Biblia no está libre de errores en todo lo que dice, pero es infalible en todo lo que enseña con respecto a la fe y la práctica.

Un buen ejemplo de esta postura es la obra de Stephen T. Davis. En su influyente libro *The Debate about the Bible: Inerrancy versus Infalibility* [*El debate acerca de la Biblia: La inerrancia frente a la infalibilidad*], Davis escribe: "La Biblia es *inerrante* si y solo si no hace declaraciones falsas o engañosas sobre algún tema, cualquiera que sea. La Biblia es *infalible* si y solo si no hace declaraciones falsas o engañosas sobre cualquier asunto de fe y práctica. En estos sentidos, personalmente sostengo que la Biblia es infalible pero no inerrante".[12]

Las muchas limitaciones puestas sobre la inerrancia para salvar la credibilidad de la teoría tienen tanto sentido para el laico promedio como el término "círculo cuadrado" o similares. En última instancia, la cuestión no es si la Biblia no tiene errores, sino si es confiable para nuestra salvación. Argumentar que la inspiración divina impidió que los escritores bíblicos cometieran errores en cuestiones de fe y práctica, pero permitió que come-

tieran errores al tratarse de asuntos históricos y científicos, implica crear una dicotomía poco razonable.

Significaría que la supervisión del Espíritu Santo (inspiración) fue parcial e intermitente, dependiendo del tema a registrar. Esa visión es invalidada por la clara afirmación: "*Toda* la Escritura es inspirada por Dios" (2 Tim. 3:16, la cursiva es nuestra). La cuestión no es si la Biblia es inspirada en forma total o parcial, sino en qué sentido el Espíritu Santo influyó sobre los escritores bíblicos para garantizar la veracidad de sus mensajes. Este tema será tratado en la última parte de este capítulo.

Una breve historia del debate sobre la inerrancia

Antes de examinar algunos de los problemas de la posición de la inerrancia absoluta, es útil mencionar brevemente su historia. En su artículo sobre "Inerrancia bíblica", Stephen L. Andrews ofrece un estudio conciso del debate sobre la inerrancia.[13] Comenta que la mayoría de los historiadores remonta el origen del debate sobre la inerrancia entre los evangélicos a fines del siglo XIX, cuando hubo batallas entre los críticos liberales y los fundamentalistas. Los denominados teólogos de Princeton, A. A. Hodge y B. B. Wardield, tuvieron mucha influencia al defender la doctrina de la inerrancia bíblica.[14]

La posición de la inerrancia elaborada por los teólogos de Princeton presupone que la Biblia debe ser inerrante si es la "Palabra de Dios" en el verdadero sentido. En pocas palabras, su razonamiento es que, si Dios es perfecto, la Biblia debe ser perfecta (inerrante), porque es la Palabra de Dios. Esta visión absoluta de la inspiración, a pesar de las protestas en contrario, resulta en una visión de inspiración del "dictado" que minimiza el factor humano. Esta visión fue rebatida por James Orr y G. C. Berkouver, que defendían la visión de la inerrancia limitada.

La batalla por la Biblia de Harold Lindsell

El debate comenzó a acalorarse nuevamente en la década de 1960 y alcanzó el punto de ebullición con la publicación de *The Battle for the Bible* [*La batalla por la Biblia*] de Harold Lindsell en 1976. En su libro, Lindsell hace todo lo posible por mostrar el supuesto impacto negativo de la posición de la inerrancia limitada en las iglesias y seminarios evangélicos. Incluso llega a nombrar a los destacados eruditos evangélicos que se apartaron de la doctrina evangélica cardinal de la inerrancia absoluta, enseñando en cambio la inerrancia limitada.

Las reacciones de ambos lados fueron intensas. El Seminario Teológico Fuller defendió su postura de la inerrancia limitada al publicar un simposio de ensayos editados por Jack Roger, un profesor de Fuller.[15] Al mismo tiempo, se formó el Concilio Internacional sobre Inerarncia Bíblica para defender la postura de la inerrancia absoluta tal como está expresada en la Declaración de Chicago sobre la inerrancia bíblica citada anteriormente.

Al año siguiente, Lindsell escribió la continuación: *The Bible in the Balance* [*La Biblia en la balanza*], en el que responde a la crítica generada por su libro anterior. A partir de 1980, una hueste de eminentes evangélicos se ha unido al debete sobre la inerrancia. El debate se ha calmado un poco, pero los evangélicos siguen profundamente divididos: los que creen en la inerrancia absoluta contra los que sostienen la falibilidad limitada. Parece que lo que aviva el debate sobre la inerrancia y hace que los cristianos se peleen por esta cuestión es un interés creado en defender las interpretaciones denominacionales de doctrinas clave. La preocupación primordial parece ser la interpretación de la Escritura, en vez de su inerrancia.

Evaluación de la inerrancia absoluta

La teoría de la inerrancia bíblica absoluta se basa mayormente en el razonamiento deductivo en vez de en el análisis inductivo de los textos bíblicos. El argumento básico puede resumirse en tres declaraciones: (1) La Biblia es la Palabra de Dios, (2) Dios nunca es el autor de los errores, (3) por lo tanto la Biblia está libre de errores.

Lindsell expresa claramente esta postura, diciendo: "Una vez que se ha establecido que las Escrituras son 'exhaladas por Dios', se desprende axiomáticamente que los libros de la Biblia están libres de errores y son confiables en todo sentido".[16] En otras palabras, para los inerrancistas, como lo expresa Everett Harrison, "la inerrancia es un corolario natural de la inspiración plena".[17]

¿Es este un razonamiento sensato? El propósito de la inspiración, ¿es la inerrancia absoluta, es decir, un texto libre de inexactitudes o errores de *cualquier* tipo? La Biblia da testimonio de su propia inspiración, pero no de la inerrancia de toda la información que brinda. La inspiración nunca se define en la Biblia en términos de estar libre de errores. Buscaremos en vano un pasaje bíblico que enseñe que no hay declaraciones erróneas ni confusas. La razón es que sus escritores no eran teólogos apologéticos ni sistemáticos que tuviesen que hacer frente a las visiones críticas modernas de la Biblia.

Las dos declaraciones clásicas sobre inspiración nos dicen que "toda la Escritura es inspirada por Dios" (2 Tim. 3:16), y que "la profecía no ha tenido su origen en la voluntad humana, sino que los profetas hablaron de

parte de Dios, impulsados por el Espíritu Santo" (2 Ped. 1:21). La pregunta es: ¿En qué sentido la Biblia es "inspirada ("exhalada por Dios") y escrita bajo el "impulso" del Espíritu Santo?

¿La Biblia fue "plena y *verbalmente dada por Dios*" como plantea la *Declaración de Chicago sobre la inerrancia bíblica*? Dios, ¿hizo que los escritores bíblicos "usaran las *palabras exactas* que Él había elegido"? Este no parece ser el caso. Sabemos que los escritores bíblicos no anotaron pasivamente lo que Dios les susurró al oído, porque cada uno usó su propio estilo de lenguaje y las fuentes disponibles. Es algo bien sabido que varios de los libros de la Biblia fueron compilados de documentos más antiguos como historias de reyes, genealogías y tradiciones orales. La falibilidad de estas fuentes se refleja claramente en las discrepancias que hallamos en la Biblia. Bastarán algunos ejemplos para ilustrar este tema.

Ejemplos de discrepancias en la Biblia

En un artículo titulado "La cuestión de la inerrancia en los escritos inspirados", el Dr. Robert Olson, ex director del Patrimonio White, y mi ex profesor de Biblia, ofrece un catálogo impresionante de inexactitudes bíblicas que confrontan los eruditos. Para mayor brevedad, citamos las dos primeras enumeraciones del catálogo:

"1. **Incertidumbres históricas—** David, ¿mató a 40.000 hombres de a caballo (2 Sam. 10:18) o a 40.000 hombres de a pie (1 Crón. 19:18)? Jesús, ¿sanó al ciego Bartimeo cuando se aproximaba a la ciudad de Jericó (Luc. 18:35) o al salir de ella (Mar. 10:46)? Hobab, ¿era cuñado de Moisés (Num. 10:29) o su suegro (Juec. 4:11)? El gallo, ¿cantó una vez cuando Pedro negó al Señor (Mat. 26:34, 69-75) o dos veces (Mar. 14:66-72)? ¿Corresponde que Cainán (Luc. 3:36) vaya entre medio de Sala y Arfaxad o no (Gén. 11:12)?

"2. **Problemas numéricos y cronológicos**—¿Murieron 24.000 en la plaga como aparece en Números 25:9, o fueron 23.000 como se registra en 1 Cor. 10:8? Salomón, ¿tenía 40.000 caballerizas para sus caballos (1 Rey. 4:26) o eran 4.000 (2 Crón. 9:25)? Joaquín, ¿tenía 18 años (2 Rey. 24:8) u ocho (2 Crón. 36:9) cuando comenzó a reinar? Ocozías, ¿llegó al trono a los 22 años (2 Rey. 8:26) o a los 42 (2 Crón. 22:2)? David, ¿era el octavo hijo de Isaí (1 Sam. 16:10, 11) o el séptimo (1 Crón. 2:15)? El período de los jueces, ¿duró 450 años (Hech. 13:20) o 350 aproximadamente, como sería necesario si 1 Reyes 6:1 estuviese en lo correcto?"[18]

Los resultados del censo ordenado por David y llevado a cabo por Joab, la cabeza de su ejército, arroja discrepancias similares. Según 2 Samuel

24:9, Joab le informó a David que "fueron los de Israel ochocientos mil hombres fuertes que sacaban espada, y los de Judá quinientos mil hombres". Pero en 1 Crónicas 21:5, Joab le informa a David que "había en todo Israel un millón cien mil que sacaban espada, y de Judá cuatrocientos setenta mil hombres que sacaban espada". Obviamente, los dos conjuntos de números difieren significativamente. Uno de ellos es inexacto.

Otro ejemplo es el precio que David le pagó a Arauna, el jebuseo, por la propiedad donde construyó un altar y ofreció sacrificios para aplacar la plaga que estaba diezmando al pueblo. Según 2 Samuel 24:24, David pagó cincuenta siclos de plata por la propiedad, pero según 1 Crónicas 21:25, David pagó seiscientos siclos de oro por la misma propiedad. La diferencia entre 50 siclos de plata y 600 siclos de oro es enorme y para nada puede explicarse como el error de un escriba.

El Espíritu Santo permitió la posibilidad de discrepancias

Parece que dos escritores usaron dos fuentes diferentes. El Espíritu Santo podría haber superado el problema de las dos fuentes contradictorias susurrando la cifra correcta al oído de los dos escritores. Ese método habría eliminado la presencia de discrepancias y la necesidad de debates eruditos. Pero el hecho es que el Espíritu Santo no eligió suspender ni suprimir las facultades humanas de los escritores para garantizar la exactitud absoluta. En cambio, eligió dar lugar a errores que no afectan nuestra fe y práctica. Es poco sensato que alguien le diga a Dios qué clase de Biblia debería haber producido a fin de que sus libros sean inspirados e inerrantes.[19]

No tenemos derecho a definir la "inspiración" según nuestros criterios subjetivos de inerrancia para enfrentar el reto de la crítica bíblica. Más bien, simplemente necesitamos mirar y ver qué clase de Biblia se ha producido bajo la supervisión (inspiración) del Espíritu Santo. Una mirada imparcial a la Biblia *sí* admite la aseveración de que es inspirada y fidedigna para determinar nuestras creencias y prácticas, pero *no* valida la afirmación de que está libre de errores.[20]

Los autógrafos originales, ¿estaban libres de errores?

Los defensores de la inerrancia absoluta afirman que solo los autógrafos originales eran inerrantes, no la Biblia actual. Esto significa que las discrepancias y los errores actuales supuestamente son el resultado de los errores de transmisión. Las copias originales de los diversos libros de la Biblia no tenían errores, porque Dios inspiró a los escritores bíblicos para que escribiesen fielmente.

La apelación a los manuscritos originales para justificar los errores existentes deja una puerta de escape permanentemente abierta para los inerrancistas. Sin importar cuán evidente sea un error, siempre pueden evadir la cuestión arguyendo que es un error de transmisión que no estaba presente en el manuscrito original. Este argumento, como señala Stephen Davis, "parece intelectualmente deshonesto, especialmente si no hay evidencia contextual de que el supuesto error efectivamente se deba a un problema de transmisión".[21]

El estudio científico de las diferentes lecturas de los manuscritos bíblicos ha avanzado hasta el punto en que los eruditos actualmente pueden establecer con sorprendente exactitud la lectura de los manuscritos originales. Por otra parte, estos problemas son pocos en comparación con toda la Biblia y no afectan sus enseñanzas.

Un error, ¿hace que toda la Biblia sea de dudosa autenticidad?

Algunos inerrancistas argumentan que, a menos que la Biblia esté sin errores en cada declaración que hace, entonces la veracidad de todas sus enseñanzas se vuelve sospechosa. Como lo expresa Dan Fuller: "Si incluso una de sus declaraciones [de la Biblia] pudiese estar en error, la verdad de cualquiera de sus declaraciones se vuelve cuestionable".[22]

El problema con este argumento es que condiciona la veracidad de las enseñanzas bíblicas a la absoluta fidelidad de sus detalles históricos, geográficos o científicos. Pero en ningún lugar los escritores bíblicos afirman que todas sus declaraciones están libres de errores. La razón es que, para ellos, los eventos o mensajes trascendentales eran más importantes que los detalles circunstanciales.

Un ejemplo será suficiente para ilustrar este tema. Marcos nos dice que al enviar a sus discípulos en una misión de predicación, Jesús les permitió llevar un bastón: "Y les mandó que no llevasen nada para el camino, sino solamente bordón" (Mar. 6:8).

Mateo y Lucas, sin embargo, dicen que Jesús *específicamente prohibió* que llevaran un bastón: "No os proveáis de oro, ni plata, ni cobre en vuestros cintos; ni de alforja para el camino, ni dos túnicas, ni de calzado, *ni de bordón*" (Mat. 10:9-10; la cursiva es nuestra). "No toméis nada para el camino, *ni bordón*, ni alforja, ni pan, ni dinero" (Luc. 9:3, la cursiva es nuestra).

Es evidente que las dos versiones son inconsistentes y al menos uno de los evangelios está equivocado. Pero esta inconsistencia no destruye la confianza en el evento relatado; a saber, que Cristo comisionó a sus discípulos. Aparentemente, para los escritores bíblicos, ese evento era más importante que los detalles.

La credibilidad de las grandes doctrinas de la Biblia no depende de la precisión de los detalles circunstanciales. El temor de que, si la inerrancia se viene abajo, entonces las grandes doctrinas de la Biblia también se vendrían abajo, es infundado. El hecho es que hay muchos cristianos que creen en esas doctrinas y que no están de acuerdo con la teoría de la inerrancia absoluta.

La interpretación católica de la naturaleza de la Biblia

La cuestión de la fidelidad del texto bíblico no se analiza en los documentos católicos oficiales. Para la Iglesia Católica, la fidelidad de la Biblia es un hecho incuestionable basado en su creencia, claramente expresada en el nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica*, de que "la *Sagrada Escritura* es la palabra de Dios, en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo".[23]

Esto parece una "Teoría del dictado", puesto que define a la Biblia como la palabra de Dios registrada "por inspiración del Espíritu Santo". El problema con la enseñanza católica es doble. Por un lado, intenta hacer que la Biblia sea un libro estrictamente divino que infunda reverencia como el cuerpo de Cristo. Por otro lado, eleva la *Tradición* –es decir, las enseñanzas tradicionales de la Iglesia Católica– a la misma naturaleza divina de la Biblia.

El *Catecismo* explica que la *Sagrada Escritura* es la *Palabra de Dios escrita*, mientras que la *Tradición* es la *transmisión viva de la Palabra de Dios* confiada a la iglesia. En otras palabras, Dios se revela a través de la Biblia y de las enseñanzas tradicionales de la Iglesia Católica.

Citado del documento *Dei Verbum* ("Palabra de Dios") del Vaticano II, el *Catecismo* dice: "La Tradición y la Sagrada Escritura 'están íntimamente unidas y compenetradas'".[24] Por otra parte, "la Tradición recibe la palabra de Dios, encomendada por Cristo... a los apóstoles, y la transmite íntegra... De ahí resulta que la Iglesia, a la cual está confiada la transmisión y la interpretación de la Revelación 'no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de todo lo revelado. Y así se han de recibir y respetar [la Escritura y la Tradición] con el mismo espíritu de devoción'".[25]

Esta declaración oficial expresa con sorprendente claridad la enseñanza católica de que *Scriptura et Tradition*, es decir, la Escritura y la Tradición, son los dos canales de la revelación divina y constituyen la autoridad normativa para definir las creencias y las prácticas católicas.

Evaluación de la visión católica

Al hacer de sus enseñanzas tradicionales la "transmisión viva" de la Palabra de Dios, "llevada a cabo en el Espíritu Santo",[26] la Iglesia Católica

ha reducido sustancialmente y, en última instancia, ha sustituido la autoridad de la Biblia. El cardenal James Gibbons reconoce este hecho, al decir: "Las escrituras solas no contienen todas las verdades que un cristiano está sujeto a creer, ni impone explícitamente todos los deberes que está obligado a practicar".[27]

En la misma línea, el profesor católico John L. McKenzie, de la Universidad de Notre Dame, declara: "La Biblia es la Palabra de Dios, pero fue la iglesia la que pronunció la palabra. Es la iglesia la que le da la Biblia al creyente...".[28] Al elevar su autoridad de enseñanza, conocida como *Magisterio*, por sobre la autoridad de la Biblia, la Iglesia Católica ha tenido éxito a través de los siglos en promulgar una hueste de dogmas que abiertamente violan las claras enseñanzas bíblicas. Las siguientes enseñanzas católicas populares, aunque no bíblicas, se examinarán en los capítulos posteriores: la inmortalidad del alma, la sacralidad del domingo, la primacía papal, el bautismo infantil, la veneración y la intercesión de María y de los santos, la penitencia, las indulgencias, el purgatorio y el tormento eterno en el infierno.

La Escritura, ¿necesita complementarse con la Tradición?

Es pura arrogancia el hecho de que alguna iglesia afirme que sus enseñanzas son la "transmisión viva" de la Palabra de Dios que conduce a los creyentes a la "verdad plena" contenida solo parcialmente en la Escritura. Pero esto es lo que afirma la Iglesia Católica: "La comunicación que el Padre ha hecho de sí mismo por su Verbo en el Espíritu Santo sigue presente y activa en la Iglesia...".[29] A través del Espíritu Santo, "la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en *la verdad plena*".[30] (La cursiva es nuestra.)

La noción de que la Biblia contiene solo verdades parcialmente reveladas para ser complementadas por la enseñanza de la Iglesia Católica niega el poder infinito de la Escritura. Pablo declara que "Toda la Escritura es inspirada por Dios, y útil para enseñar, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, enteramente preparado para toda buena obra" (2 Tim. 3:16-17). Observe que la Escritura contiene todas las enseñanzas necesarias para que un creyente sea "perfecto, enteramente preparado para toda buena obra". No hay necesidad de *Tradición* para complementar la Escritura.

Jesús habló claramente en contra de la manera engañosa en que la tradición puede socavar la autoridad de la Escritura. "Bien invalidáis el mandamiento de Dios para guardar vuestra tradición... invalidando la palabra de Dios con vuestra tradición que habéis transmitido" (Mar. 7:9, 13).

Los escritores del Nuevo Testamento constantemente apelaban a las Escrituras, no a la Tradición, para defender la validez de su enseñanza (Mat. 21:42; Juan 2:22; 1 Cor. 15:3-4; 1 Ped. 1:10-12; 2:2; 2 Ped. 1:17-19). Pablo elogió a los bereanos por examinar las enseñanzas sobre la base de la Escritura, no de la tradición. "Recibieron la palabra con toda solicitud, escudriñando cada día las Escrituras para ver si estas cosas eran así" (Hech. 17:11).

Está claro que la revelación de Dios contenida en las Escrituras ha sido y todavía sigue siendo la autoridad final para definir las creencias y las prácticas cristianas. Cualquier intento de sustituir la autoridad de la Biblia por la autoridad de la enseñanza de cualquier iglesia representa, como dijo Jesús, una "buena manera... de dejar a un lado los mandamientos de Dios para mantener sus propias tradiciones... Así, por la tradición que se transmiten entre ustedes, anulan la palabra de Dios" (Mar. 7:9, 13, NVI).

Parte 4
LA INTERPRETACIÓN ADVENTISTA DE LA NATURALEZA DE LA BIBLIA

Los adventistas del séptimo día sostienen que la Biblia es la única revelación de la voluntad y del plan de Dios para la humanidad. La aceptan como autoridad infalible y normativa para definir creencias y prácticas. Creen que, en este Libro, Dios le proporcionó a la humanidad el conocimiento necesario para la salvación.

La primera Creencia Fundamental de la Iglesia Adventista del Séptimo Día ofrece una declaración concisa de la creencia de la iglesia acerca de la Biblia: "Las Santas Escrituras, el Antiguo y el Nuevo Testamento son la Palabra escrita de Dios, dadas a los hombres santos por divina inspiración de Dios quienes hablaron y escribieron así como fueron movidos por el Espíritu Santo. En Su Palabra Dios ha entregado al hombre el conocimiento necesario para la salvación. Las Santas Escrituras son la infalible revelación de Su voluntad. Ellas son el estandarte de su carácter, la prueba de experiencia, el revelador autoritario de doctrinas, y la confiable anotación de los hechos de Dios en la historia".

Esta Creencia Fundamental muestra que los adventistas reconocen, junto con otros cristianos conservadores, que la Biblia es divinamente inspirada y que contiene la revelación infalible de la voluntad de Dios para nuestra vida. Aceptan plenamente la autoridad divina y la completa fiabilidad de las Escrituras, pero nunca han defendido la doctrina de la inerrancia bíblica.

Objeciones adventistas a la inerrancia absoluta

Los adventistas no aprueban la doctrina de la inerrancia bíblica por cinco razones significativas. Primero, los adventistas creen que los escritores bíblicos fueron calígrafos de Dios y no la pluma del Espíritu Santo. Estuvieron plenamente involucrados en la producción de sus escritos. Algunos de ellos, como Lucas, reunieron información entrevistando a testigos oculares del ministerio de Cristo (Luc. 1:1-3). Otros, como los autores de Reyes y de Crónicas, hicieron uso de registros históricos que tenían disponibles. El hecho de que ambos escritores y sus fuentes eran humanos, hace que sea poco realista el hecho de que no haya declaraciones inexactas en la Biblia.

Segundo, los intentos de los inerrancistas de reconciliar las diferencias entre los descripciones bíblicas del mismo evento a menudo dan como resultado interpretaciones distorsionadas e inverosímiles de la Biblia. Por ejemplo, Harold Lindsell trata de reconciliar los relatos divergentes de la negación de Pedro al cantar el gallo proponiendo que Pedro negó a Jesús ¡un total de seis veces![31] Esas especulaciones infundadas pueden ser evitadas simplemente aceptando la existencia de discrepancias menores en el relato de los evangelios de la negación de Pedro.

Tercero, al basar la veracidad y la infalibilidad de la Biblia en la exactitud de sus detalles, la doctrina de la inerrancia ignora que la función principal de la Escritura es revelar el plan de Dios para nuestra salvación. La Biblia no tiene por fin suministrarnos información geográfica, histórica o cultural exacta, sino simplemente revelarnos que Dios nos creó perfectos, que nos redimió completamente y que finalmente nos restaurará.

Cuarto, los adventistas encuentran que la doctrina de la inerrancia bíblica carece de sustento bíblico. En ningún lugar los escritores bíblicos afirman que sus declaraciones son inerrantes. Ese concepto ha sido deducido de la idea de la inspiración divina. Se asume que, puesto que la Biblia es divinamente *inspirada*, también debe ser *inerrante*. Pero la Biblia nunca equipara inspiración con inerrancia. La naturaleza de la Biblia debe definirse deductivamente, es decir, considerando todos los datos provistos por la Biblia misma, en vez de inductivamente, es decir, sacando conclusiones de premisas subjetivas. Un análisis deductivo de las discrepancias existentes en la Biblia no apoya la visión de la inerrancia absoluta.

El papel humano en la producción de la Biblia

Una razón final de por qué los adventistas rechazan la doctrina de la inerrancia bíblica es el reconocimiento del papel humano en la producción de la Biblia. “La Biblia nos muestra a Dios como autor de ella; y sin embargo

fue escrita por manos humanas, y la diversidad de estilo de sus diferentes libros muestra la individualidad de cada uno de sus escritores. Las verdades reveladas son todas inspiradas por Dios (2 Tim. 3:16); y con todo están expresadas en palabras humanas. Y es que el Ser supremo e infinito iluminó con su Espíritu la inteligencia y el corazón de sus siervos".[32]

Al contrario de *La Declaración de Chicago sobre la inerrancia bíblica* que afirma que la Biblia fue *verbalmente dada por Dios*, los adventistas creen que el Espíritu Santo impresionó a los escritores bíblicos *con pensamientos, no con palabras*. "No son las palabras de la Biblia las inspiradas, sino los hombres son los que fueron inspirados. La inspiración no obra en las palabras del hombre ni en sus expresiones, sino en el hombre mismo, que está imbuido con pensamientos bajo la influencia del Espíritu Santo".[33]

Dios inspiró a hombre, no sus palabras. Esto significa que la Biblia "no es la forma del pensamiento y de la expresión de Dios... Con frecuencia los hombres dicen que cierta expresión no parece de Dios. Pero Dios no se ha puesto a sí mismo a prueba en la Biblia por medio de palabras, de lógica, de retórica. Los escritores de la Biblia eran los escribientes de Dios, no su pluma".[34]

Los adventistas del séptimo día reconocen la presencia de discrepancias o de inexactitudes en la producción de la Biblia y en la transmisión de su texto. "Algunos nos miran con seriedad y dicen: '¿No creen que debe haber habido algún error de copista o de traductor?' Todo esto es probable... [pero] todos los errores no ocasionarán dificultad a un alma ni harán que ningún pie tropiece, a menos que se trate de alguien que elaboraría dificultades de la más sencilla verdad revelada".[35]

La presencia de inexactitudes en la producción o transmisión del texto bíblico es solo un problema para los que desean " elaborar dificultades de la más sencilla verdad revelada". La razón es que la presencia de detalles inexactos no debilita la validez de las verdades fundamentales reveladas en la Escritura.

El carácter divino y humano de la Biblia

Los adventistas basan su visión de la naturaleza de la Biblia en dos versículos importantes: "Toda la Escritura es inspirada por Dios" (2 Tim. 3:16) y "Nunca la profecía fue traída por voluntad humana, sino que los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo" (2 Ped. 1:21). Estos versículos enfatizan el carácter divino-humano de la Biblia. Los mensajes de los escritores bíblicos se originaron en Dios, pero fueron expresados en lenguaje humano, reflejando el contexto cultural y educativo de los escritores.

El reconocimiento de la naturaleza divino-humana de la Biblia excluye las dos visiones equivocadas de la Biblia que hemos analizado en este capítulo. La primera es la visión de los inerrancistas, que exalta el aspecto divino de la Escritura, minimizando la participación humana a fin de asegurar que el texto esté completamente libre de cualquier error.

La segunda es la visión liberal de los críticos que sostienen que los escritos bíblicos simplemente reflejan ideas y aspiraciones humanas. Ellos creen que son el producto de genios religiosos que fueron influenciados, no por la inspiración del Espíritu Santo, sino por la cultura de su tiempo.

Los adventistas rechazan las visiones equivocadas de la Biblia sustentadas por los inerrancistas, por un lado, y por los críticos liberales, por el otro. En cambio, mantienen una visión equilibrada de la Biblia basada en el testimonio de ella (2 Tim. 3:16, 1 Ped. 1:21) acerca de su carácter divino-humano. Los aspectos divino-humanos de la Biblia se combinan misteriosamente, algo similar a la unión de la naturaleza divina y lo humana de Cristo.

El libro *Creencias de los adventistas del séptimo día* declara: "Existe un paralelo entre el Jesús encarnado y la Biblia: Jesús era Dios y hombre combinado, lo divino y lo humano hecho uno. De modo que la Biblia es lo divino y lo humano combinado. Como se dijo de Cristo, también se puede afirmar de la Biblia que 'aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros (Juan 1:14). Esta combinación divino-humana hace que la Biblia sea única entre toda la Escritura".[36]

La humanidad de la Biblia

La humanidad de la Biblia puede ser vista, por ejemplo, en el uso del *koiné* griego, que era el lenguaje popular, y no el de la literatura clásica. También es evidente en el pobre estilo literario de libros como Apocalipsis, que tiene un vocabulario limitado y algunos errores gramaticales. Aparece en el uso de tradiciones orales por parte de hombres como Lucas, o de registros escritos por los autores de Reyes y Crónicas. Se refleja en la expresión de las emociones humanas en lugares como el Salmo 137, que describe el sentimiento de los cautivos hebreos en Babilonia, diciendo: "Hija de Babilonia la desolada, bienaventurado el que te diere el pago de lo que tú nos hiciste. Dichoso el que tomare y estrellare tus niños contra la peña" (Sal. 137:8-9).

Ese lenguaje violento expresa el dolor de las emociones humanas, pero no el modo de hablar de Dios. El Dios de la revelación bíblica no se deleita en estrellar infantes contra las rocas. Es importante recordar que "Dios no se ha puesto a sí mismo a prueba en la Biblia por medio de palabras, de lógica, de retórica".[37]

La divinidad de la Biblia

La unidad subyacente de las enseñanzas de la Biblia sugiere su divinidad. Unos 40 autores escribieron 66 libros en un período de más de 1.600 años, sin embargo, todos comparten la misma visión de la creación, de la redención y de la restauración final. Solo la inspiración divina podría asegurar la unidad temática subyacente de la Biblia a lo largo de los siglos de su composición.

Otra indicación del carácter divino de la Biblia es el impacto sobre la vida y las sociedades humanas. La Biblia conquistó el escepticismo, el prejuicio y la persecución del mundo romano. Ha transformado los valores sociales y las prácticas de las sociedades que aceptaron sus enseñanzas; le ha dado nuevo valor a la vida, un sentido de valor al individuo, una nueva posición a las mujeres y a los esclavos; ha derribado la discriminación social y racial; le ha dado una razón para vivir, amar y servir a incontables millones de personas.

El carácter divino de la Biblia, además, está indicado por su maravillosa concepción de Dios, de la creación, de la redención, de la naturaleza humana y del destino. Esas concepciones elevadas son extrañas en los libros sagrados de las religiones paganas. Por ejemplo, en los mitos de la creación del Cercano Oriente, el descanso de los dioses generalmente se logra eliminando a los dioses molestos o creando seres humanos que trabajen para ellos, a fin de que los dioses descansen.[38]

Sin embargo, en la creación del sábado, el descanso divino no se obtiene subordinando o destruyendo a los competidores, ni explotando el trabajo de los seres humanos, sino más bien por la *finalización de una creación perfecta*. Dios descansó el séptimo día porque su obra estaba "acab[ada]... hech[a]" (Gén. 2:2-3). Dejó de *hacer* para expresar su deseo de *estar* con su creación, para darles a sus criaturas no solo *cosas*, sino darse *a sí mismo*. Ese concepto tan maravilloso de Dios que entró en el tiempo humano en la creación y en carne humana en la encarnación para convertirse en "Emanuel –Dios con nosotros–" está ausente en las religiones paganas, donde los dioses habitualmente participan de los defectos humanos.

La excepcional naturaleza de la Biblia también está indicada por su maravillosa preservación a través de la historia, a pesar de los implacables esfuerzos por destruirla. Anteriormente mencionamos los intentos pasados para suprimir la Biblia por parte de los emperadores romanos, los líderes de las iglesias cristianas y los regímenes comunistas. A pesar de estos intentos deliberados de destruir la Biblia, su texto ha llegado hasta nosotros. Podemos estar seguros de que nuestras Biblias son versiones confiables de los mensajes originales.

Por último, la validez de la Biblia es avalada por consideraciones conceptuales y existenciales. Conceptualmente, la Biblia brinda una explicación razonable de nuestra situación humana y de la solución divina para nuestros problemas. Existencialmente, las enseñanzas de la Biblia le dan significado a nuestra existencia y nos ofrecen razones para vivir, amar y servir. Por medio de ellas podemos experimentar las ricas bendiciones de la salvación.

CONCLUSIÓN

Hemos investigado brevemente la controversia entre la falibilidad y la inerrancia de la Biblia. Hemos notado que la Biblia está siendo atacada actualmente por amigos y enemigos. El péndulo oscila hacia ambos extremos. Por un lado, los críticos liberales reducen la Biblia a un libro estrictamente humano lleno de errores, desprovisto de revelaciones sobrenaturales y manifestaciones milagrosas. Por otro lado, algunos evangélicos conservadores elevan la Biblia a un nivel tan divino, que pasan por alto la dimensión humana de la Escritura. Afirman que la Biblia no tiene absolutamente ningún error en todas sus referencias históricas, geográficas, cronológicas, cosmológicas, científicas, etc.

Finalmente, tanto las posturas de la falibilidad como de la infalibilidad son visiones extremas extrañas a la Biblia que socavan la autoridad de la Biblia, haciéndola demasiado humana o demasiado divina. La solución a estas posturas extremas ha de hallarse en la palabra clave: *equilibrio*; un equilibrio que reconozca tanto el carácter divino como humano de la Biblia.

A su manera, la Iglesia Católica le ha quitado autoridad a la Biblia, haciendo que sus enseñanzas tradicionales sean la *"transmisión viva"* de la Palabra de Dios. Esto ha posibilitado que a lo largo de los siglos la Iglesia Católica promulgue una gran cantidad de enseñanzas que no son bíblicas y que han sido en gran parte las responsables de conducir a innumerables cristianos a la apostasía.

La Iglesia Adventista del Séptimo Día históricamente ha mantenido una visión equilibrada de la Biblia al reconocer tanto su carácter divino como humano. Los adventistas creen que la Biblia es el producto de una combinación misteriosa de la participación divina y humana. La fuente es divina, los escritores son humanos, y los escritos contienen pensamientos divinos en lenguaje humano. Esta combinación única nos ofrece una revelación digna de confianza e infalible de la voluntad y el plan de Dios para nuestra vida actual y nuestro destino futuro. Como se declara en la primera Creencia Fundamental de los adventistas del séptimo día: "Las Sagradas Escrituras, compuestas del Antiguo y el Nuevo Testamento, son la Palabra de Dios escrita, otorgada por inspiración divina mediante hombres santos de

dios que hablaron y escribieron movidos por el Espíritu Santo. En su Palabra, Dios ha transmitido al hombre el conocimiento necesario para la salvación. Las Sagradas Escrituras son una revelación infalible de su voluntad. Son la norma de carácter, la prueba de la experiencia, la autoridad reveladora de las doctrinas, y el registro fidedigno de los hechos de Dios en la historia".[39]

NOTAS DEL CAPÍTULO 1

1. S. R. Maitland, *Facts and Documents*, 1832, pp. 192-194.
2. D. Lortsch, *Historie de la Bible en France*, 1910, p. 14.
3. Loraine Boettner, *Roman Catholicism*, 1962, p. 97.
4. *Nostis et Nobiscum #* 14, *Papal Encyclicals Online*, www.papalencyclicals.net/Pius09/p9nostis.htm; la cursiva es nuestra.
5. James Orr, "Biblical Criticism", *International Standard Bible Encyclopedia*, t. 1, p. 120.
6. Clark H. Pinnock, "Baptists and Biblical Authority", en Ronald Youngblood, ed., *Evangelicals and Inerrancy*, 1984, p. 155.
7. A. H. Strong, *A Tour of the Missions: Observations and Conclusions*, 1918, pp. 170-174.
8. Earle E. Cairns, *Christianity Through the Centuries: A History of the Christian Church*, 1981, 1, p. 412.
9. David Dockery, "Variations on Inerrancy", *SBC Today* (mayo de 1986), pp. 10-11.
10. David Dockery, "Can Baptists Affirm the Reliability and Authority of the Bible", *SBC Today* (marzo de 1985), p. 16.
11. "La declaración de Chicago sobre la inerrancia bíblica", http://www.escriturayverdad.cl/CONFESIONES%20DE%20FE/Declaracin%20de%20Chicago.pdf
12. Stephen T. Davis, *The Debate about the Bible: Inerrancy versus Infallibility*, 1977, p. 23.
13. Stephen L. Andrew, "Biblical Inerrancy", *Chafer Theological Seminary Journal* 8, N° 1, (enero-marzo de 2002): 2-21.
14. Ver Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century,* t, 1, 1972.
15. Jack Rogers, ed., *Biblical Authority*, 1977, p. 175.
16. Harold Lindsell, "The Infallible Word", *Christianity Today*, (25 de agosto de 1972), p. 11. Ver también R. C. Sproul, "The Case of Inerrancy: A Methodological Analysis", en John W. Montgomery, ed., *God's Interrant Word*, 1974, p. 257.
17. Everett Harrison, "The Phenomena of Scripture", en Carl F. H. Henry, ed., *Revelation and the Bible*, 1958, p. 250.

18. Apéndice A, en Graeme Bradford, *More than a Prophet*, 2007, pp. 238-238.

19. R. Rendtorff, "Pentateuchal Studies on the Move", *Journal for the Study of the Old Testament*, 3, 1976, p. 45.

20. Merrill C. Tenny, "The Legitimate Limits of the Biblical Criticism", en *Evangelicals and Inerrancy*, Ronald Youngblood, ed., 1983, p. 33.

21. Stephen T. Davis (nota 12), p. 25.

22. Citado por Harold Lindsell, *The Bible in the Balance*, 1979, p. 220.

23. *Catecismo de la Iglesia Católica*, http://www.mscperu.org/catequesis/cat1.htm

24. Ibíd.

25. Ibíd.

26. Ibíd.

27. James Cardinal Gibbons, *The Faith of Our Fathers: Being A Plain Exposition and Vindication of the Church Founded by Our Lord Jesus Christ*, 110° edición revisada, 1917, p. 89.

28. John L. McKenzie, *The Roman Catholic Church*, 1971, p. 264.

29. *Catecismo*, http://www.mscperu.org/catequesis/cat1.htm

30. Ibíd.

31. Harold Lindsell, *The Battle for the Bible*, 1976, pp. 174-176.

32. Elena de White, *Mensajes selectos*, t. 1, p. 28.

33. Ibíd., p. 24.

34. Ibíd.

35. Ibíd., p. 18.

36. *Creencias de los adventistas del séptimo día*, p. 15.

37. Elena de White, *Mensajes selectos*, t. 1, p. 24.

38. Para analizar, ver R. Pettazzoni, "Myths of Begining and Creation-Myths", en *Essays on the History of Religion*, trad. H. T. Rose, 1954, pp. 24-36. Un tratamiento breve pero informativo se encuentra en Niels-Erik A. Andreasen, *The Old Testament Sabbath*, SBL Dissertation Series 7, 1972, pp. 174-182. Por ejemplo, en la epopeya de la creación babilónica *Enuma elish*, el dios Marduc dice: "En verdad, hombre salvaje crearé. ¡Se le encomendará que sirva a los dioses, para que ellos puedan descansar!" (James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts*, 1950, [UT krt A 206-211], p. 68.)

39. *Creencias de los adventistas del séptimo día*, p. 10.

Capítulo 2
LA INMORTALIDAD DEL ALMA

A lo largo de la historia humana, la gente se ha negado a aceptar la irrevocabilidad que la muerte le ocasiona a la vida. Ha tratado de negar la realidad de la muerte, enseñando diversas formas de vida después de la muerte. Un componente clave de esta enseñanza ha sido la creencia en la supervivencia del alma, que prescinde del cuerpo al momento de morir.

A pesar de los grandes adelantos científicos en nuestra comprensión de la naturaleza de la vida, la popularidad de la creencia en la inmortalidad del alma no ha disminuido. Al contrario, actualmente se está extendiendo como reguero de pólvora. Según una encuesta reciente de Gallup, el 71% de los norteamericanos cree en alguna forma de vida consciente después de la muerte.[1] La popularidad de esta creencia puede atribuirse no solo a las enseñanzas tradicionales de las iglesias Católica y Protestante, sino también a factores como la imagen refinada de médiums y psíquicos, la sofisticada investigación "científica" en experiencias cercanas a la muerte y la canalización de la Nueva Era con los presuntos espíritus del pasado.

Como resultado, actualmente pocas creencias son tan ampliamente compartidas como la del "alma inmortal". Virtualmente todos están familiarizados con esta creencia. Si se le preguntara, la persona religiosa promedio definiría la creencia como algo así: Un ser humano está compuesto de cuerpo y alma. El cuerpo es el "caparazón" temporal, físico, de carne y hueso que hospeda al alma. El alma es el componente inmaterial, inmortal que deja el cuerpo al morir y sigue viviendo conscientemente para siempre en el cielo o en el infierno (o el purgatorio para los católicos).

La Biblia, ¿enseña esta creencia popular? ¿Enseña que tenemos un alma inmortal que deja el cuerpo al morir y que se dirige al cielo o al infierno, o al purgatorio? Las personas religiosas promedio responderán: "¡SÍ!" Sencillamente asumen que la Biblia enseña la inmortalidad del alma. ¿Es verdad? ¡Absolutamente NO! Este capítulo muestra que la noción de un alma inmortal que coexiste con un cuerpo mortal es extraña a la Biblia. Mayormente tiene su origen en las filosofías paganas griegas que gradualmente entraron en la iglesia cristiana.

Veremos que la visión bíblica de la naturaleza humana es holística, no dualista; es decir, el cuerpo y el alma no son dos componentes distintos, sino una unidad indisoluble. El alma simplemente es el principio del cuerpo que le da vida. ¡Así que prepárese para lo que podría ser una de las grandes sorpresas de su vida!

Objetivos de este capítulo

Este capítulo persigue tres objetivos primordiales. Primero, trazaremos brevemente la historia de la creencia en la inmortalidad del alma al centrarnos, en primer lugar, en el impacto de los grandes filósofos griegos: Sócrates (470-399 a.C.), Platón (427-347 a.C.) y Aristóteles (384-322 a.C.) en el desarrollo de la interpretación cristiana de la naturaleza humana. A continuación, consideraremos brevemente el papel clave desempeñado por Tertuliano (155-240), Orígenes (ca. 185-254), Agustín (354-430) y Tomás de Aquino (1225-1274) en conducir a la iglesia a adoptar la visión dualista platónica de la naturaleza humana.

Nuestro segundo objetivo es definir la visión bíblica del alma. Nuestro estudio de los "textos del alma" que se encuentran en el Antiguo y en el Nuevo Testamentos muestra que, a diferencia de las creencias populares, el alma no es una parte de la naturaleza humana inmaterial e inmortal que sobrevive al cuerpo al morir, sino que es el principio vital y vigorizante del cuerpo. A menudo se lo usa como sinónimo de la persona integral.

Nuestro tercer objetivo es comparar y contrastar las implicaciones doctrinales y prácticas de la visión holística bíblica de la naturaleza humana con la visión dualista platónica adoptada por los católicos y la mayoría de los protestantes. Veremos que las dos visiones impactan directa o indirectamente sobre una cantidad de creencias y prácticas cristianas. El objetivo final de este estudio es guiar a los buscadores de la verdad a entender y a aceptar la visión bíblica de nuestra naturaleza y destino.

El material contenido en este capítulo es extraído mayormente de mi libro *Immortality or Resurrection?* [*¿Inmortalidad o resurrección?*] Los lectores interesados pueden encontrar un tratamiento más completo del tema en este libro. Para mayor brevedad, en este capítulo se han omitido temas importantes como la visión bíblica del "espíritu" humano.

Parte 1
UNA MIRADA HISTÓRICA A LA CREENCIA EN LA INMORTALIDAD DEL ALMA

La mentira de la serpiente: "No moriréis" (Gén. 3:4), ha perdurado a lo largo de toda la historia humana hasta nuestros tiempos. Prácticamente todas las sociedades tienen una creencia de alguna forma de vida después de la muerte. La necesidad de consuelo y de certeza a la luz del desafío que representa la muerte para la vida humana ha llevado a personas de todas las culturas a formular creencias en alguna forma de vida después de la muerte. Esas creencias, como veremos, reflejan intentos humanos de alcanzar la

vida inmortal por medio de especulaciones humanas, en vez de la revelación divina.

La creencia de los egipcios en la inmortalidad del alma

Es difícil determinar con precisión el origen histórico de la creencia en la inmortalidad del alma, dado que todas las civilizaciones antiguas se aferraban a alguna forma de vida consciente después de la muerte. El historiador griego Herodoto, que vivió en el siglo V a.C., nos dice en su *Historia* que los antiguos egipcios fueron los primeros en enseñar que el alma del hombre es inmortal y separable del cuerpo. Al morir, el alma pasa por varios animales antes de volver a nacer en forma humana. Se suponía que el ciclo llevaba tres mil años.[2]

En ningún lugar del mundo antiguo la preocupación por la vida después de la muerte se sintió tan profundamente como en Egipto. Las innumerables tumbas desenterradas por los arqueólogos a lo largo de todo el Nilo ofrecen un testimonio elocuente de la creencia egipcia en la vida consciente después de la muerte. Los egipcios dedicaban importantes cantidades de tiempo y dinero preparándose para la vida después de la muerte. Practicaban ceremonias elaboradas a fin de preparar a los faraones para su próxima vida, construyendo pirámides macizas y otras tumbas elaboradas llenas de lujos que se suponía que los difuntos necesitarían en el futuro. El famoso *Libro de los muertos*, una colección de antiguos textos egipcios funerarios y rituales, describe con gran detalle cómo afrontar los desafíos de la vida después de la muerte.

Los filósofos griegos promovieron la inmortalidad del alma

La creencia egipcia en la inmortalidad del alma existió siglos antes del judaísmo, del helenismo, del hinduismo, del budismo, del cristianismo y del Islam. Según Herodoto, con el tiempo, los griegos adoptaron de los egipcios la creencia en la inmortalidad del alma. Escribió: "Los egipcios también fueron los primeros en sostener la doctrina de que el alma del hombre es inmortal... A esta opinión la han adoptado como propia algunos de entre los griegos en diferentes períodos de tiempo".[3]

El filósofo griego Sócrates (470-399 a.C.) viajó a Egipto para consultar a los egipcios acerca de sus enseñanzas sobre la inmortalidad del alma. A su regreso a Grecia, impartió esta enseñanza a su alumno más famoso, Platón (428-348 a.C.). En su libro, *El Faedo*, Platón relata la conversión final de Sócrates con sus amigos en su último día de vida. Estaba condenado a beber la cicuta por corromper a los jóvenes de Atenas al enseñarles "ateísmo"; es decir, el rechazo de los dioses. El marco era una prisión ateniense y el tiempo,

el verano de 299 a.C. Sócrates pasó su último día analizando el origen, la naturaleza y el destino del alma humana con sus amigos más íntimos.

En el diálogo, Sócrates repetidamente declara que la muerte es "la separación del alma del cuerpo" en el que está revestida. Su lenguaje es sorprendentemente similar al de muchas iglesias cristianas actuales. "El alma cuyo atributo inseparable es la vida, nunca admitirá lo opuesto a la vida, la muerte. Así se demuestra que el alma es inmortal, y en tanto que es inmortal, indestructible... ¿Creemos que existe tal cosa como la muerte? Sin duda. ¿Y que no es otra cosa más que la separación del alma y el cuerpo? Y estar muerto es la consecución de esta separación, cuando el alma existe en sí misma y separada del cuerpo, y el cuerpo se desprende del alma. Eso es la muerte... La muerte es simplemente la separación del alma y el cuerpo".[4] En *El Faedo*, Platón explica que existe un juicio después de la muerte para todas las almas según los hechos obrados en el cuerpo. Las almas justas van al cielo y las malvadas al infierno.[5]

Esta enseñanza se difundió primero en el judaísmo helénico especialmente a través de la influencia de Filo Judeus (ca. 20 a.C.-47 d.C.) y posteriormente en el cristianismo, especialmente a través de la influencia de Tertuliano (ca. 155-230), Orígenes (ca. 185-254), Agustín (354-430) y Tomás de Aquino (1225-1274). Estos escritores intentaron armonizar la visión platónica de la inmortalidad del alma con las enseñanzas bíblicas de la resurrección del cuerpo.

Dos grupos de escritores judíos durante el período intertestamentario

Durante el período intertestamentario, es decir, los cuatro siglos que separan el fin del Antiguo Testamento del comienzo del Nuevo Testamento, aparecieron dos grupos de escritores judíos apócrifos. Los primeros escritores mantuvieron la visión holística neotestamentaria de la naturaleza humana en la que la inmortalidad no es una posesión humana innata, sino un don condicional de la vida eterna dado a los creyentes en la resurrección. Esta visión, conocida como "Inmortalidad condicional", llegó al clímax con el testimonio condicionalista de los *Rollos del Mar Muerto*.[6]

Un grupo posterior de escritores judíos fueron influenciados por la creencia griega en la inmortalidad del alma, la oración por los muertos y el rechazo de la resurrección. Estas enseñanzas, halladas en lo que se conocía como los Apócrifos del Antiguo Testamento, están incluidas en la Biblia católica pero son omitidas en la Biblia protestante y en el Antiguo Testamento hebreo. Incluyen 1 y 2 Esdras; 1, 2, 3, 4 Macabeos, Baruc, adiciones a Daniel, Judit, La oración de Manasés, Sirac, Tobías y la Sabiduría de Salomón.

El escritor judío helénico más influyente, Filo Judeus (ca.20 a.C.-47

d.C.), sistemáticamente intentó probar la existencia de una armonía interna entre Platón y Moisés; es decir, entre el pensamiento religioso judío y la filosofía griega. Enseñaba que el hombre tiene un alma irracional en común con todas las criaturas vivientes y un alma racional en común con las almas incorpóreas celestiales. Al morir el cuerpo, las almas racionales de los justos regresan al reino de los seres incorpóreos celestiales que son almas. Por el contrario, las almas de los malvados sufrirán el castigo eterno.[7] Gradualmente, esta enseñanza se infiltró en la iglesia cristiana, que ya estaba influenciada por una forma modificada de platonismo llamada neoplatonismo.

La iglesia cristiana primitiva: la inmortalidad es un don recibido en la resurrección

Cristo y los apóstoles confirmaron y aclararon la visión holística de la naturaleza humana del Antiguo Testamento al enseñar que la inmortalidad no es una posesión humana innata, sino un don reservado para los justos y otorgado en la resurrección. Los pecadores impenitentes serán finalmente destruidos.

Esta visión continuó intacta en todos los escritos de los así llamados padres apostólicos (Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía, la Didaché, Bernabé de Alejandría, Hermas de Roma, Policarpo de Esmirna) y en una notoria línea de escritores como Justino, Ireneo, Novato, Arnobio y Lactancio.

LeRoy Froom concluye su investigación de 100 páginas de los escritos de los padres apostólicos (escritores que vivieron muy próximos a los apóstoles) citando una exhaustiva investigación similar hecha por Henry Constable, un sacerdote anglicano irlandés, que escribió: "De comienzo a fin [de los padres apostólicos] no se dice ni una sola palabra de la inmortalidad del alma, que es tan prominente en los escritos de los padres posteriores. Ellos afirman que la inmortalidad es exclusiva de los redimidos... Ni una expresión vaga de ellos puede ser interpretada como una aprobación tácita de la teoría de la restauración después del sufrimiento del purgatorio".[8] La misma conclusión se aplica a varios escritores posteriores mencionados anteriormente.

La inmortalidad innata se infiltra tardíamente en la iglesia

Los escritores cristianos adoptaron una forma modificada de la visión platónica de la inmortalidad del alma a comienzos de la última parte del siglo II. Los promotores más influyentes fueron Tertuliano (155-240), Orígenes (ca. 185-254), Agustín (354-430) y Tomás de Aquino (1225-1274). Diremos algunas palabras acerca de cada uno.

Tertuliano: El tormento eterno

Tertuliano es tenido en alta estima como el fundador de la teología latina. Nacido en un hogar pagano en Cartagena, en África del Norte, recibió instrucción legal en Roma. A la edad de 40 años regresó a Cartagena donde abrazó la fe cristiana después de presenciar el coraje de los mártires y la vida santa de los cristianos. Sus numerosas obras apologéticas, teológicas y ascéticas en latín han influido en la cristiandad latina.

Tertuliano fue el primero en formular las enseñanzas del tormento eterno para los malvados al aplicar la noción de la inmortalidad del alma para los salvos y los no salvos. Expresamente enseñó que "los tormentos de los perdidos serán coeternos con la felicidad de los salvados".[9]

Tertuliano rechazó la enseñanza de Platón de la preexistencia de las almas, pero abrazó su enseñanza de que "toda alma es inmortal". Escribió: "Porque algunas cosas son sabidas incluso por naturaleza: la inmortalidad del alma, por ejemplo, es sustentada por muchos... Por consiguiente puedo usar *la opinión de Platón*, cuando declara: *'Toda alma es inmortal'*.[10] Note que se cita la opinión de Platón para respaldar la creencia en la inmortalidad del alma. No se hace ningún intento de validar esa doctrina por medio de la autoridad de la Escritura, obviamente porque, como veremos, en la Biblia el alma no existe separada del cuerpo.

Orígenes: La restauración universal

La influencia del dualismo platónico es particularmente evidente en los escritos de Orígenes (ca. 185-254), un hombre que llegó a ser reconocido como el erudito más consumado de su generación. Rechazó la enseñanza de Tertuliano del tormento eterno, y en cambio promovió la restauración universal de hasta los pecadores más incorregibles, incluyendo a los demonios y al mismo Satanás. Sostenía que después de un período de castigo correctivo, todos ellos serán atraídos nuevamente al sometimiento final de Cristo.

La enseñanza de Orígenes proviene en su mayor parte de la noción platónica de que el alma es una sustancia inmaterial e inmortal. En su *De Principiis* (Tratado de los principios), Orígenes repetidamente se refiere al "alma" como una "sustancia" que participa de la "naturaleza eterna" y "perdura para siempre". "Toda sustancia que participa de la naturaleza eterna debiera perdurar para siempre, y ser incorruptible y eterna".[11]

Puesto que el alma participa de la naturaleza divina y no puede ser destruida, Orígenes razonó que la única forma en que el mal moral puede ser finalmente eliminado es que Dios restaure incluso a los malvados incorregibles después de que su "fuego consumidor... limpie completamente el mal".[12]

El tormento eterno de los pecadores de Tertuliano y la limpieza de los malvados por medio del fuego *no son enseñanzas bíblicas*, y son fatales para la verdadera fe cristiana, aunque de maneras opuestas. Una amenazaba con un castigo eterno que Dios nunca decretó y la otra prometía una salvación universal que Dios nunca autorizó. En la Escritura, el mal es una realidad de este tiempo presente, no una parte inevitable de la eternidad. Al permitir que sus mentes sean guiadas por filosofías paganas en vez de las enseñanzas de la Escritura, hombres brillantes como Tertuliano y Orígenes elaboraron herejías que han minado las creencias y las prácticas cristianas durante el curso de la historia cristiana.

Agustín impone la enseñanza de la inmortalidad del alma para la Edad Media

Agustín (354-430), obispo de Hipona, África del Norte, es merecidamente considerado como el padre latino más influyente. Su influencia sobre la teología fue inmensa, particularmente hasta el siglo XIII cuando apareció Tomás de Aquino.

La influencia de Agustín fue tan poderosa, que sus teorías relacionadas con la inmortalidad natural del alma y el tormento eterno de los malvados dominaron durante siglos. Una vez él preguntó: "¿Qué hombre ingenuo e ignorante o qué mujer ensombrecida es aquella, que no cree en la inmortalidad del alma ni en la vida futura?"[13] Es evidente que para ese tiempo esta creencia había llegado a ser ampliamente aceptada. Pero la validez de una enseñanza está determinada no por su popularidad, sino por su conformidad con el testimonio bíblico.

Para Agustín, la muerte significaba la destrucción del cuerpo, lo que permitía que el alma inmortal continúe viviendo en la beatitud del paraíso o en el tormento eterno del infierno. En *La ciudad de Dios* escribió que el alma "por consiguiente es llamada inmortal, porque en cierto sentido, no deja de vivir y de sentir; mientras que el cuerpo es llamado mortal, porque puede ser despojado de toda vida, y no puede vivir para nada por sí mismo".[14]

Agustín modificó la concepción platónica del alma al enseñar que un ser humano es un alma racional que *usa* un cuerpo mortal y material, pero el alma no está *apresada* en el cuerpo. Además, enseñó que el alma no preexiste eternamente, como sostenía Platón, sino que surge cuando se encarna en un cuerpo.

La forma modificada de platonismo de Agustín dominó gran parte del pensamiento católico medieval hasta la aparición de Tomás de Aquino. Durante este tiempo, las enseñanzas de Sócrates y de Platón habían llegado a ser tan ampliamente aceptadas, que los dos hombres eran considerados como santos precristianos inspirados divinamente.

Tomás de Aquino define la enseñanza católica tradicional de la inmortalidad del alma

Tomás de Aquino (1225-1274) es, acertadamente, considerado por la mayoría de los católicos romanos como su mayor teólogo. Su definición de la enseñanza católica ha sido en gran medida insuperable. Con respecto a la naturaleza del hombre, desarrolló un dualismo menos radical, al enfatizar la unidad que existe entre el cuerpo y el alma.

Al contrario de la visión platónica-agustiniana en la que el alma habita en el cuerpo por un tiempo sin formar un ser sustancial, Tomás de Aquino considera que el alma es como *la forma del cuerpo*. Su pensamiento fue influenciado por Aristóteles, que veía al alma primordialmente como un principio vital. Pero Aquino se apartó de Aristóteles al afirmar la existencia independiente del alma.

Según Aquino, existe una unidad sustancial entre el alma y el cuerpo, o más exactamente, entre el principio espiritual y el principio material, que están unidos como "forma" y "materia" a fin de formar un ser completo. "Está claro que el alma está unida al cuerpo por naturaleza: porque por su esencia es la forma del cuerpo. Por consiguiente, va en contra de la naturaleza del alma ser privada del cuerpo".[15]

Aquino defendió la inmortalidad del alma al argumentar que es una "forma sustancial" que existe independientemente del cuerpo, pero que desea unirse otra vez a su propio cuerpo en la resurrección. Se opuso totalmente a los que sostenían la visión bíblica de que el alma es el principio animador del cuerpo, que es mortal hasta que Dios le confiera el don de la inmortalidad en la resurrección.

La definición de Aquino del alma inmortal como la *forma* del cuerpo se ha convertido en la enseñanza tradicional de la Iglesia Católica que aún está vigente en la actualidad. De hecho, el lenguaje de Aquino se refleja en el nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica*, que consigna: "La unidad del alma y del cuerpo es tan profunda, que se debe considerar al alma como la 'forma' del cuerpo... La Iglesia enseña que cada alma espiritual es directamente creada por Dios...–no es 'producida' por los padres–, y que es inmortal...: no perece cuando se separa del cuerpo en la muerte, y se unirá de nuevo al cuerpo en la resurrección final".[16]

Esta definición del *Catecismo de la Iglesia Católica* representa acertadamente lo que enseña la Iglesia Católica, pero no lo que enseña la Biblia. En breve veremos que la enseñanza del alma inmortal que se separa del cuerpo al morir es extraña a las enseñanzas de la Biblia. Esta tiene su origen, como ha mostrado nuestra investigación, en las especulaciones dualistas griegas que han pervertido las enseñanzas de la Palabra de Dios.

La creencia en la supervivencia del alma contribuyó al desarrollo de la doctrina del purgatorio, un lugar donde las almas de los muertos son purificadas al sufrir el castigo temporal de sus pecados antes de ascender al paraíso. Esta doctrina en la que mucha gente cree cargó a los vivos de estrés emocional y financiero. Como escribe Ray Anderson: "Uno no solo tenía que ganar lo suficiente para vivir, sino además para saldar la 'hipoteca espiritual' de los muertos también".[17]

El rechazo del purgatorio por parte de los reformadores

La Reforma protestante comenzó principalmente como una reacción contra las creencias supersticiosas medievales acerca de la vida después de la muerte en el purgatorio. Los reformadores rechazaron la práctica de comprar y vender indulgencias para reducir la estadía de las almas de los parientes difuntos en el purgatorio, porque no era bíblica ni razonable. Sin embargo, continuaron creyendo en la existencia consciente de las almas tanto en el paraíso como en el infierno.

Calvino expresó esta creencia mucho más enérgicamente que Lutero.[18] En su tratado *Psychopannichia*,[19] que escribió contra los anabaptistas que enseñaban que las almas simplemente dormían entre la muerte y la resurrección, Calvino argumenta que entre la muerte y la resurrección –conocido como el estado intermedio– las almas de los creyentes disfrutan del gozo del cielo; los no creyentes sufren los tormentos del infierno. En la resurrección, el cuerpo se reúne con el alma, y así se intensifica el placer del paraíso o el dolor del infierno. A partir de aquel momento, esta doctrina del estado intermedio ha sido aceptada por la mayoría de las iglesias protestantes, como se refleja en varias Confesiones.[20]

Por ejemplo, la Confesión de Westminster (1646), considerada como la declaración definitiva de las creencias (calvinistas) presbiterianas del mundo de habla inglesa, afirma: "Los cuerpos de los hombres después de la muerte vuelven al polvo y ven la corrupción, pero sus almas (que ni mueren ni duermen), teniendo una subsistencia inmortal, vuelven inmediatamente a Dios que las dio. Las almas de los justos, siendo entonces hechas perfectas en santidad, son recibidas en los más altos cielos en donde contemplan la faz de Dios en luz y gloria, esperando la completa redención de sus cuerpos. Las almas de los malvados son arrojadas al infierno, en donde permanecen atormentadas y envueltas en densas tinieblas, en espera del juicio del gran día".[21] La confesión continúa declarando que la creencia en el purgatorio no es bíblica.

Resurgimiento de la creencia en la inmortalidad del alma

El interés público en la vida del alma después de la muerte ha revivido en nuestros tiempos no solo por las enseñanzas de las iglesias Católica y Protestante, sino también a través de varios intentos de comunicarse con los espíritus de los muertos por medio de médiums, psíquicos, investigaciones "científicas" de experiencias cercanas a la muerte y la canalización de la Nueva Era con los espíritus del pasado.

En la década de 1960, el fallecido obispo episcopal James A. Pike le prestó atención renovada y generalizada a la idea de comunicarse con los espíritus de los muertos al afirmar que conversa regularmente con su hijo fallecido. Actualmente, nuestra sociedad está inundada de médiums y psíquicos que anuncian sus servicios a escala nacional a través de la TV, las revistas, la radio y los periódicos.

En su libro *At the Hour of Death* [*A la hora de morir*], K. Osis y E. Haraldson escriben: "Las experiencias espontáneas de contacto con los muertos se han generalizado sorpresivamente. En una encuesta de opinión nacional... el 27% de la población norteamericana dijo que tenía encuentros con parientes muertos... viudas y viudos... informaron encuentros con sus cónyuges muertos con el doble de frecuencia, el 51%".[22] La comunicación con los espíritus de los muertos no es solo un fenómeno norteamericano. Investigaciones conducidas en otros países revelan un porcentaje sumamente similar de personas que contratan los servicios de los médiums para comunicarse con los espíritus de sus seres queridos fallecidos.[23]

Conclusión

La investigación anterior ha mostrado que la mentira de Satanás: "No moriréis" (Gén. 3:4), ha perdurado en diferentes formas a lo largo de la historia humana, especialmente a través de la creencia en la inmortalidad del alma y su separación del cuerpo al morir. La popularidad de esta creencia surge a raíz del deseo de invalidar la muerte al darle a la gente la falsa seguridad de que posee un elemento divino que continúa vivo después de la muerte del cuerpo. Finalmente, esta creencia suprime la necesidad del regreso de Cristo para otorgar el don de la inmortalidad a los creyentes en la resurrección final.

Nuestra única protección contra la enseñanza engañosa de la inmortalidad del alma es mediante una clara comprensión de lo que enseña la Biblia acerca de la composición de la naturaleza humana, especialmente la relación entre el cuerpo y el alma. Ahora dirigiremos la atención a este tema.

Parte 2
LA VISIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

El punto de partida lógico para el estudio de la visión bíblica de la naturaleza humana es el relato de la creación del hombre. Nosotros aquí usamos el término "hombre" en el significado bíblico inclusivo del hombre y la mujer.

Génesis 2:7: "Un alma viviente"

La declaración bíblica más importante para comprender la naturaleza humana se encuentra en Génesis 2:7. Como es lógico, este texto forma la base de gran parte del debate relacionado con la naturaleza humana, dado que brinda el único relato bíblico de cómo Dios creó al hombre. El texto dice: "Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente".

Históricamente, este texto ha sido leído a través de las lentes del dualismo clásico. Se ha asumido que el aliento de vida que Dios sopló en la nariz del hombre era simplemente un alma inmaterial e inmortal implantada en el cuerpo material. Y así como la vida terrenal comenzó con la implantación de un alma inmortal en un cuerpo físico, así termina cuando el alma se separa del cuerpo. De modo que Génesis 2:7 ha sido históricamente interpretado sobre la base del dualismo tradicional cuerpo-alma.

Las personas que leen las referencias del Antiguo Testamento de *nephesh* con un modo de pensar dualista tendrán grandes dificultades para comprender la visión bíblica del cuerpo y el alma como la misma persona vista desde diferentes perspectivas. Tendrán problemas para aceptar el significado bíblico del "alma" como el principio animador de la vida humana y animal. Además, no sabrán qué hacer para explicar aquellos pasajes que hablan de una *persona muerta* como un *alma–nephesh– muerta* (Lev. 19:28; 21:1, 11; 22:4; Núm. 5:2; 6:6, 11; 9:6, 7, 10; 19:11, 13; Hag. 2:13). Para ellos, es inconcebible que un alma inmortal muera con el cuerpo.

El significado de "alma viviente"

La suposición predominante de que el alma humana es inmortal ha llevado a muchos a interpretar la frase "y fué el hombre en alma viviente" (Reina-Valera Antigua). Esta interpretación ha sido desafiada por numerosos eruditos que son conscientes de la diferencia entre la concepción dualista griega y la holística bíblica de la naturaleza humana.

Por ejemplo, en su estudio clásico *Antropología del Antiguo Testamento*, Hans Walter Wolff comenta acerca de Génesis 2:7 diciendo: "¿Qué significa aquí *nephesh* [alma]? 'Alma' [en el sentido dualista tradicional] ciertamente no. *Nephesh* [alma] se debe considerar en todo el conjunto del hombre y en especial en relación con su aliento. El hombre no *tiene nephesh* [alma], sino que *es nephesh* [alma], vive como *nephesh* [alma]".[24]

El hecho de que el alma en la Biblia equivalga a toda la persona viviente es reconocido incluso por el erudito católico Dom Wulstan Mork. En su libro, *The Biblical Meaning of Man* [*El significado bíblico del hombre*], publicado con el *imprimatur*–aprobación católica oficial, sorprendentemente Mork escribe: "Es el *nephesh* [alma] lo que le da vida al *bashar* [cuerpo], *pero no como una sustancia distinta*. Adán no tiene *nephesh* [alma]; es *nephesh* [alma], así como es *bashar* [cuerpo]. El cuerpo, lejos de estar separado de su principio animador, es el *nephesh* [alma] visible".[25] Una definición tan clara de la visión bíblica de la naturaleza humana en un libro católico publicado con el *imprimatur* oficial es alentador. El problema es que el estudio erudito de Mork, aunque se publicó con el *imprimatur*, no afecta la visión católica dualista tradicional que se basa en la *traditio*, no en la investigación bíblica.

Desde una perspectiva bíblica, el cuerpo y el alma no son dos sustancias diferentes (una mortal y la otra inmortal) que moran juntas dentro de un ser humano, sino dos características de la misma persona. Johannes Pedersen resume en forma admirable este tema por medio de esta declaración proverbial: "El cuerpo es el alma en su forma exterior".[26] La misma visión es expresada por H. Wheeler Robinson en una declaración igualmente famosa: "La idea hebrea de la personalidad es la de un cuerpo animado, no (como la idea griega) la de un alma encarnada".[27]

En síntesis, podemos decir que la expresión: "y fué el hombre en alma–*nephesh hayyah* viviente" (RVA), no significa que en la creación su cuerpo fue dotado de un alma inmortal como una entidad separada y diferenciada del cuerpo. Antes bien, significa que como resultado de una inhalación divina del "aliento de vida" en el cuerpo sin vida, el hombre se convirtió en un ser viviente que respira, ni más ni menos. El corazón comenzó a latir, la sangre a circular, el cerebro a pensar, y todos los signos vitales de la vida fueron activados. En pocas palabras, "un alma viviente" significa "un ser viviente".

Las implicaciones prácticas de esta definición son presentadas de un modo sugestivo por Dom Mork: "El hombre como *nephesh* [alma] significa que es su *nephesh* [alma] la que va a cenar, que agarra un churrasco y se lo come. Cuando veo a otra persona, lo que veo no es meramente su cuerpo, sino su *nephesh* [alma] visible porque, en los términos de Génesis 2:7, eso es

lo que es el hombre: un *nephesh* [alma] viviente. Los ojos han sido llamados 'la ventana del alma'. Esto en realidad es dicotomía. Los ojos, en tanto y en cuanto pertenecen a la persona viviente, son *en sí mismos* la revelación del alma".[28]

Los animales como "almas vivientes"

El significado de "alma viviente" como simplemente "ser viviente" es respaldado por el uso de la misma frase "alma viviente–*nephesh hayyah*" para los animales. En la versión de la Biblia King James [en inglés], esta frase aparece por primera vez en Génesis 2:7 cuando se describe la creación de Adán. Pero en la Biblia hebrea encontramos la misma frase ya en Génesis 1:20, 21, 24 y 30. En estos cuatro versículos "alma viviente–*nephesh hayyah*" se refiere a los animales, pero los traductores de la mayoría de las versiones inglesas han elegido traducirla como "ser viviente" en lugar de "alma viviente". ¿Por qué? Simplemente porque están condicionados por la creencia de que los animales no tienen alma; solo los seres humanos tienen un alma inmaterial e inmortal.

Norman Snaith considera que esta traducción engañosa es "de lo más reprobable" y dice: "Es una grave reflexión sobre los revisores [traductores de la Versión Autorizada] de que hayan retenido esta diferencia engañosa en la traducción... La frase hebrea debiera traducirse exactamente de la misma forma en ambos casos. Hacer algo distinto es engañar a todos los que no leen hebreo. No hay excusa ni defensa propia. La tendencia a leer 'alma inmortal' en el *nephesh* hebreo y traducirlo de acuerdo con esto es muy antigua, y puede verse en la Septuaginta...".[29]

Basil Atkinson, un ex bibliotecario de la Universidad de Cambridge, ofrece la misma explicación: "Nuestros traductores [de la Versión Autorizada] nos han ocultado este hecho, presumiblemente porque estaban tan comprometidos con las nociones teológicas actuales del significado de la palabra 'alma', que no se atrevieron a traducir por esto una palabra hebrea que se refería a los animales, aunque lo han usado en el margen [de la Versión Autorizada] en los versículos 20 y 30. En estos versículos encontramos 'la criatura que se mueve, incluso el alma viviente' (Heb.) (ver. 20); 'cada ser viviente (Heb. *nephesh*) que se mueve' (ver. 21); 'Que la tierra dé el alma viviente (Heb. *nephesh*) según su especie' (vers. 24); 'y toda criatura que se arrastra sobre la tierra, donde hay alma viviente' (Heb. *nephesh*) (ver. 30)".[30]

El uso de *nephesh*–alma en estos versículos para referirse a toda clase de animales muestra claramente que *nephesh* no es un alma inmortal dada al hombre, sino el principio animador de la vida o "el aliento de vida" que está presente tanto en los seres humanos como en los animales. Lo que distingue

el alma humana de la de los animales es el hecho de que los seres humanos fueron creados a imagen de Dios; es decir, con posibilidades divinas no disponibles para los animales. El asunto importante a tener en cuenta en esta coyuntura es que el hombre y el animal *son* almas, porque ambos comparten el mismo principio de vida animador o "aliento de vida".

Para resumir, en el contexto de la creación del mundo "*nephesh*–alma" se usa para designar el principio de vida animador que está presente en los seres humanos y en los animales. A esta altura, deseamos explorar el uso más amplio de *nephesh* en el Antiguo Testamento. Puesto que *nephesh* aparece 754 veces en el Antiguo Testamento y es traducido de 45 formas diferentes,[31] nos centraremos en tres usos principales de la palabra que se relacionan directamente con el objeto de nuestra investigación.

El alma como una persona necesitada

En su descollante libro *Antropología del Antiguo Testamento*, reconocido como un estudio clásico por eruditos de diferentes creencias religiosas, Hans Walter Wolff titula el capítulo sobre el alma como *Nephesh*, el hombre necesitado.[32] La razón de su caracterización de *nephesh* como "hombre necesitado" se hace evidente cuando uno lee la cantidad de textos que muestran a *nephesh*–alma en situaciones peligrosas de la vida y de la muerte.

Puesto que es Dios quien hizo al hombre "un alma viviente" y quien sostiene el alma humana, los hebreos, cuando estaban en peligro, apelaban a Dios para que libre su alma; es decir, su vida. David oró: "Libra mi alma [*nephesh*] de los malos" (Sal. 17:13); "Por tu justicia sacarás mi alma [*nephesh*] de angustia" (Sal. 143:11). El Señor merece ser alabado, "porque ha librado el alma [*nephesh*] del pobre de mano de los malignos" (Jer. 20:13).

Las personas temían grandemente por sus almas [*nephesh*] (Jos. 9:24) cuando otros buscaban su almas [*nephesh*] (Éxo. 3:19; 1 Sam. 23:15). Tuvieron que huir por sus almas [*nephesh*] (2 Rey. 7:7) o defender sus almas [*nephesh*] (Est. 8:11); si no lo hacían, sus almas [*nephesh*] serían completamente destruidas (Jos. 10:28, 30, 32, 35, 37, 39). "El alma que pecare, esa morirá" (Eze. 18:4, 20). Rahab les pidió a los dos espías israelitas que salven a su familia, diciendo: "Que libraréis nuestras vidas [*nephesh*] de la muerte" (Jos. 2:13). En estos casos, es evidente que el alma que estaba en peligro y que necesitaba ser librada era la vida del individuo.

El alma corría peligro no solo por parte de los enemigos, sino además por la falta de alimento. Al lamentar el estado de Jerusalén, Jeremías dice: "Todo su pueblo buscó su pan suspirando; dieron por la comida todas sus cosas preciosas, para entretener la vida [*nephesh*]" (Lam. 1:11). Los israelitas se quejaban en el desierto porque ya no tenían carne como la habían tenido en

Egipto. "Y ahora nuestra alma [*nephesh*] se seca; pues nada sino este maná ven nuestros ojos" (Núm. 11:6).

El tema del peligro y la liberación asociado con el alma [*nephesh*] nos permite ver que el alma en el Antiguo Testamento no era visto como un componente inmortal de la naturaleza humana, sino como la condición incierta e insegura de la vida que a veces era amenazada de muerte. Esas situaciones que implicaban intenso peligro y liberación a los israelitas les hacía recordar que eran almas [*nephesh*] necesitadas, personas vivientes cuya vida dependía constantemente de Dios para que las protegiera y las librara.

El alma como el asiento de las emociones

Al ser el principio animador de la vida humana, el alma funcionaba además como el centro de las actividades emocionales. Al hablar de la sunamita, 2 Reyes 4:27 dice: "Su alma [*nephesh*] está en amargura". David clamó al Señor, en busca de liberación de sus enemigos, diciendo: "Mi alma [*nephesh*] también está muy turbada... Vuélvete, oh Jehová, libra mi alma [*nephesh*]" (Sal. 6:3-4).

Mientras el pueblo estaba esperando la liberación de Dios, su alma estaba perdiendo vitalidad. Tory Hoff señala que: "Puesto que el salmista a menudo escribía esta experiencia [de peligro] desde adentro, los Salmos incluyen frases como 'Su alma desfallecía en ellos' (Sal. 107:5), 'Se deshace mi alma de ansiedad' (Sal. 119:28), 'Desfallece mi alma por tu salvación' (Sal. 84:2) y 'Sus almas se derriten con el mal' (Sal. 107:26). Job preguntó: '¿Hasta cuándo angustiaréis mi alma?' (Job 19:2). También era el alma la que esperaba la liberación. 'En Dios solamente está acallada mi alma' (Sal. 62:1). 'Esperé yo a Jehová, esperó mi alma; en su palabra he esperado' (Sal. 130:5).

"Dado que el hebreo sabía que toda liberación provenía de Dios, su alma se amparaba en Dios (Sal. 57:1) y tenía 'sed de Dios' (Sal. 42:2; 63:1). Una vez que el peligro había pasado y la naturaleza intensa y precaria de la situación se terminaba, el alma alababa a Dios por la liberación recibida. 'En Jehová se gloriará mi alma; lo oirán los mansos, y se alegrarán' (Sal 34:2). 'Entonces mi alma se alegrará en Jehová; se regocijará en su salvación' (Sal. 35:9).'"[33]

Hans Walter Wolff acertadamente observa que el contenido emocional del alma se equipara con el yo o la persona, y no es una entidad independiente. Cita, como ejemplo, Salmos 42:5 y 11, y 43:5, en los que se encuentra el mismo canto de lamento y de autoexhortación. "¿Por qué te abates, oh alma mía, y te turbas dentro de mí? Espera en Dios; porque aún he de alabarle". "Aquí –escribe Wolff–, *nephesh* [alma] es el yo de la vida necesitada, sedienta con deseo".[34] No hay nada en estos pasajes que sugiera que el alma es una parte

inmaterial de la naturaleza humana equipada de personalidad y consciencia y capaz de sobrevivir a la muerte. Notaremos que el alma muere cuando el cuerpo muere.

El alma como el asiento de la personalidad

El alma [*nephesh*] es vista en el Antiguo Testamento no solo como el asiento de las emociones, sino también como el asiento de la personalidad. El alma es la persona como individuo responsable. En Miqueas 6:7 leemos: "¿Daré mi primogénito por mi rebelión, el fruto de mis entrañas por el pecado de mi alma [*nephesh*]?" El contraste aquí no es entre el cuerpo y el alma. Al comentar este texto, el erudito católico Dom Wulstan Mork escribe: "El significado no es que el alma es la causa humana del pecado, con el cuerpo como el instrumento del alma; sino que el *nephesh*, toda la persona viviente, es la causa del pecado. Por lo tanto, en este versículo, la responsabilidad del pecado es atribuida al *nephesh* como la persona".[35]

Hallamos la misma idea en varios textos que analizan el pecado y la culpa. "Cuando alguna persona [*nephesh*] pecare por yerro" (Lev. 4:2); "Si alguno [*nephesh*] pecare... él llevará su pecado" (Lev. 5:1); "Mas la persona [*nephesh*] que hiciere algo con soberbia... esa persona [*nephesh*] será cortada de en medio de su pueblo" (Núm. 15:30). "He aquí que todas las almas son mías... el alma [*nephesh*] que pecare, esa morirá" (Eze. 18:4). Textos como estos indican claramente que el alma es la persona responsable que piensa, desea y peca, y por consiguiente está sujeta al castigo de muerte.

Cualquier actividad física o psíquica era llevada a cabo por el alma, porque esa actividad suponía una persona viviente, pensante y actuante. En el Antiguo Testamento no existe división de actividad entre el alma y el cuerpo, porque los dos son manifestaciones de la misma persona. El alma incluye y supone el cuerpo. "De hecho –escribe Mork–, los antiguos hebreos no podían concebir una sin el otro. No existe ninguna dicotomía griega de alma y cuerpo, de dos sustancias opuestas, sino una unidad, hombre, que es *bashar* [cuerpo] desde un aspecto y *nephesh* [alma] desde otro. *Bashar*, entonces, es la *realidad concreta* de la existencia humana, *nephesh* es la *personalidad* de la existencia humana".[36]

El alma y la muerte

La supervivencia del alma en el Antiguo Testamento está relacionada con la supervivencia del cuerpo, puesto que el cuerpo es la manifestación externa del alma. Esto explica por qué la muerte de una persona a menudo es descripta como la muerte del alma. "Cuando ocurre la muerte –escribe Johannes Pedersen–, entonces es el alma la que es privada de la vida. La

muerte no puede caer sobre el cuerpo ni ninguna de las otras partes del alma sin caer sobre la totalidad del alma. Por lo tanto además se dice que 'todos los que hubieren matado persona [*nephesh*] (RVA)' o 'cualquiera que...dé muerte a alguien [*nephesh*]' (Núm. 31:19; 25:15, 30; Jos. 20:3, 9); además, puede decirse que 'cualquiera que dé muerte a alguien en lo que se refiere al alma', es decir, matar a alguien de modo que el alma muera (Gén. 37:21; Deut. 19:6, 11; Jer. 40:14, 15). Es indudable que es el alma la que muere, y todas las teorías que intentan negar este hecho son falsas. Deliberadamente, se dice que el alma muere (Juec. 16:30; Núm. 23:10 et al.), que es destruida y consumida (Eze. 22:25, 27) y que se extingue (Job 11:20)".[37]

Los lectores de la Biblia española tal vez cuestionen la declaración de Peterson de que el alma muere porque la palabra "alma" no aparece en los textos que cita. Por ejemplo, al hablar de las ciudades de refugio, Números 35:15 dice: "Para que huya allá cualquiera que hiriere de muerte a otro [*nephesh*] sin intención". Puesto que la palabra "alma-*nephesh*" no aparece en la mayoría de las traducciones españolas, algunos pueden argumentar que el texto está hablando de matar el cuerpo y no el alma. La verdad del asunto es que en el texto hebreo se encuentra *nephesh*, pero los traductores generalmente eligieron traducirla como "persona", probablemente debido a su creencia de que el alma es inmortal y no se le puede dar muerte. Esta suposición engañosa, que no es bíblica, es desacreditada por aquellos textos que incluso en la versión española hablan claramente de la muerte del alma. Por ejemplo, Ezequiel 18:20 dice: "El alma que pecare, esa morirá". (Ver además Eze. 18:4.)

El destino del alma está ligado al destino del cuerpo. Cuando Josué conquistó las diferentes ciudades más allá del Jordán, se nos dice repetidamente que "mató a filo de espada... a todos sus habitantes [*nephesh*]" (Josué 10:28, 30, 32, 33, 35, 37, 39). La destrucción del cuerpo es vista como la destrucción del alma. "En la Biblia –escribe Edmund Jacob–, *nephesh* [alma] se refiere solo al cadáver antes de su desintegración final y mientras tenga rasgos distinguibles".[38] Cuando el cuerpo es destruido y consumido de modo que sus rasgos ya no son reconocibles, entonces el alma ya no existe, porque "el cuerpo es el alma en su forma exterior".[39] Por otro lado, cuando el cuerpo es llevado al descanso en la tumba con sus padres, el alma también está descansando y yace imperturbable (Gén. 15:15; 25:8; Juec. 8:32; 1 Crón. 29:28).

Conclusión

Los diversos usos de "*nephesh*–alma" en el Antiguo Testamento nunca transmiten la idea de una entidad inmaterial e inmortal capaz de existir

dejando a un lado el cuerpo. Al contrario, hemos hallado que el alma–*nephesh* es el principio animador de la vida, el aliento de vida que está presente en los seres humanos y en los animales. Al morir, el alma deja de funcionar como el principio de vida animador del cuerpo, porque el destino del alma está relacionado inextricablemente con el destino del cuerpo, que es la manifestación externa del alma.

Parte 3
LA VISIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA EN EL NUEVO TESTAMENTO

El Nuevo Testamento muestra una continuidad definida con la visión holística de la naturaleza humana del Antiguo Testamento. La noción de la inmortalidad del alma, aunque era una creencia popular en ese entonces, está completamente ausente en los escritos del Nuevo Testamento, porque sus escritores eran fieles a las enseñanzas del Antiguo Testamento.

El Nuevo Testamento revela no solo continuidad con el Antiguo Testamento en la interpretación de la naturaleza y el destino humanos, sino además una interpretación ampliada a la luz de la encarnación y de las enseñanzas de Cristo. Después de todo, Cristo es la verdadera cabeza de la raza humana, puesto que Adán "es figura del que había de venir" (Rom. 5:14). Mientras que en el Antiguo Testamento está relacionada principalmente con Adán en virtud de la creación y la caída, en el Nuevo Testamento la naturaleza humana está relacionada con Cristo en virtud de su encarnación y redención. Cristo es la plenitud de la revelación acerca de la naturaleza humana, del significado y del destino.

La palabra griega *pshche*–alma es usada en el Nuevo Testamento de acuerdo con los significados básicos del hebreo *nephesh*–alma que hallamos en el Antiguo Testamento. Repasemos brevemente el significado de *psyche*–alma, prestándole especial atención al significado ampliado de la palabra a la luz de las enseñanzas de Cristo y de su ministerio redentor.

"Alma" como persona

La palabra "alma–*psyche*" en el Nuevo Testamento denota toda la persona en el mismo sentido que *nephesh* en el Antiguo Testamento. Por ejemplo, en su defensa ante el Sanedrín, Esteban menciona que "setenta y cinco personas–[*psyche*]" de la familia de Jacob descendieron a Egipto, cuya cifra y uso se halla en el Antiguo Testamento (Gén. 46:26-27; Éx. 1:5; Deut. 10:22). El día de Pentecostés, "tres mil personas–[*psyche*]" (Hech. 2:41)

fueron bautizadas y "sobrevino temor a toda persona–[*psyche*]" (Hech. 2:43). Al hablar de la familia de Noé, Pedro dice que "pocas personas–[*psyche*], es decir, ocho, fueron salvadas por agua" (1 Ped. 3:20). Es evidente que en textos como estos, *psyche* es usado con el significado de persona.

En este contexto, mencionamos la famosa promesa de Cristo de descanso para las "almas–[*psyche*]" de los que aceptan su yugo (Mat. 11:28). La expresión "descanso para vuestras almas–[*psyche*]" viene de Jeremías 6:16, donde se promete el descanso del alma a las personas que caminan de acuerdo con los mandamientos de Dios. El descanso que da Cristo al alma se logra, no cuando el alma es liberada del cuerpo, según el sentido dualista platónico, sino cuando un creyente acepta su misericordiosa provisión de salvación ("Venid a *mí*") y vive de acuerdo con los principios de vida que enseñó y ejemplificó ("aprended de mí").

"Alma" como vida

El significado más frecuente de la palabra alma–*psyche* en el Nuevo Testamento es "vida". Según una opinión, 46 veces *psyche* se traduce como "vida".[40] En estos casos, "vida" brinda una adecuada traducción del griego *psyche*, porque es usado en referencia a la vida física. Para facilitar la identificación de la palabra alma–*psyche* hallada en el texto griego, *psyche* será traducido literalmente como "alma" en los lugares donde la RSV traduce como "vida".

En plena tormenta, Pablo tranquilizó a los miembros del barco, diciendo: "No habrá ninguna pérdida de almas [*psyche*] entre vosotros, sino solamente de la nave" (Hech. 27:22; comparar con 27:10). En este contexto, el griego *psyche* es correctamente traducido como "vida", porque Pablo está hablando acerca de la pérdida de vidas. Un ángel le dijo a José: "Levántate, toma al niño y a su madre, y vete a la tierra de Israel, que ya murieron los que amenazaban con quitarle el alma [*psyche*] al niño" (Mat. 2:20). Esta es una de las tantas referencias de la búsqueda, la muerte y la salvación del alma–*psyche*; todo esto sugiere que el alma no es una parte inmortal de la naturaleza humana, sino la misma vida física la que puede estar en peligro. Según el Antiguo Testamento, el alma–*psyche* muere cuando el cuerpo muere.

Jesús asoció al alma con la comida y la bebida. Dijo: "No os afanéis por vuestra alma [*psyche*], qué habéis de comer o qué habéis de beber; ni por vuestro cuerpo, qué habéis de vestir. ¿No es el alma [*psyche*] más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido?" (Mat. 6:25). Aquí el alma–*psyche* está asociada con la comida, la bebida y el cuerpo (el exterior visible) con ropa.

Al asociar el alma con la comida y la bebida, Jesús muestra que el alma es el aspecto físico de la vida, aunque explica que la vida es más que la comida y la bebida. Los creyentes pueden elevar sus deseos y pensamientos a las cosas celestiales y vivir por Cristo y la eternidad. Así, Cristo amplió el significado del "alma" al incluir una vida suprema o vida eterna que vino a ofrecerle a la raza humana. Sin embargo, el hecho es que al asociar el alma con la comida y la bebida, Cristo muestra que el alma es el aspecto físico de nuestra existencia y no un componente inmaterial de nuestra naturaleza.

Salvar el alma al perderla

En el Antiguo Testamento, encontramos que el alma–*psyche* es usada frecuentemente para denotar la incertidumbre de la vida, que constantemente se enfrenta con la posibilidad de lesiones e incluso de la destrucción. Por consiguiente, los antiguos israelitas se preocupaban por la salvación de sus almas, por la liberación de sus almas, por la restauración de sus almas y el sustento de sus almas por medio de las provisiones, especialmente el alimento. En este contexto, debe haber sido desconcertante para los judíos escuchar a Cristo decir: "Porque todo el que quiera salvar su alma [*psyche*], la perderá; y todo el que pierda su alma [*psyche*] por causa de mí y del evangelio, la salvará" (Mar. 8:35; comparar con Mat. 16:25; 10:39; Luc. 9:24; 17:33; Juan 12:25).

El impacto de la declaración de Cristo sobre los judíos debe haber sido dramático, porque tuvo la audacia de proclamar que sus almas podrían salvarse solo al perderlas por causa de él. La noción de salvar el alma al perderla era desconocida para los judíos, porque el concepto no se encuentra en el Antiguo Testamento. Cristo demostró su enseñanza al actuar de un modo que culminó en su propia crucifixión.

Vino "para dar su alma [*psyche*] en rescate por muchos" (Mat. 20:28). Como el Buen Pastor, "su alma [*psyche*] da por las ovejas" (Juan 10:11). Al enseñar que, a fin de salvar nuestra alma, es necesario que la perdamos, que renunciemos a ella, y que la depongamos, Cristo amplió el significado de *nephesh*–alma como la vida física al hacerla abarcar la vida eterna recibida por los que están dispuestos a sacrificar su vida (alma) actual por su causa.

La iglesia apostólica captó este significado ampliado del alma que denota una vida de compromiso total con el salvador. Judas y Silas llegaron a ser "hombres que han expuesto su alma [*psyche*] por el nombre de nuestro Señor Jesucristo" (Hech. 15:26). Epafrodito arriesgó "su alma [*psyche*] para suplir lo que faltaba en vuestro servicio por mí" (Fil. 2:30). El mismo apóstol Pablo testificó: "Pero de ninguna cosa hago caso, ni estimo preciosa mi alma [*psyche*] para mí mismo, con tal que acabe mi carrera con gozo, y

el ministerio que recibí del Señor Jesús, para dar testimonio del evangelio de la gracia de Dios" (Hech. 20:24).

Si Pablo creía que el alma era inmortal, no hubiese considerado que no era preciosa al perderla por causa del evangelio. Estos textos muestran que la iglesia apostólica experimentó el nuevo significado ampliado del alma viviendo una vida de total compromiso sacrificado para Cristo. Los creyentes comprendían que su alma, como vida física, solo podía salvarse consagrándola al servicio de Cristo.

El error más tonto que alguien puede cometer es "ganar todo el mundo, y perd[er] su alma [*psyche*]" (Mar. 8:36). Es esta alma–*psyche*, la vida que trasciende la muerte, el objecto primordial de la redención (Heb. 10:39; 13:17; Sant. 1:21; 1 Ped. 1:9, 22). Mientras que el término "alma" se usa considerablemente con menos frecuencia en el Nuevo Testamento que en el Antiguo Testamento, estos pasajes clave indican una ampliación significativa de su significado. El término llegó a incluir el don de la vida eterna recibido por los que están dispuestos a sacrificar su vida actual por causa de Cristo.

La muerte del alma es la muerte eterna

Este significado ampliado del término alma–*psyche* nos ayuda a comprender un famoso dicho de Cristo, aunque muy mal interpretado: "Y no temáis a los que matan el cuerpo, mas el alma [*psyche*] no pueden matar; temed más bien a aquel que puede destruir el alma [*psyche*] y el cuerpo en el infierno" (Mat. 10:28; comparar con Luc. 12:4). Los dualistas hallan en este texto un respaldo para el concepto de que el alma es una sustancia inmaterial que permanece a salvo y sobrevive a la muerte del cuerpo.

Esta interpretación refleja la comprensión dualista griega de la naturaleza humana y no la visión holística bíblica. La referencia al poder de Dios de destruir el alma [*psyche*] y el cuerpo en el infierno niega la noción de un alma inmaterial e inmortal. ¿Cómo puede ser inmortal el alma si Dios la destruye con el cuerpo en el caso de los pecadores impenitentes? Oscar Cullmann señala que "oímos en el refrán de Jesús de Mateo 10:28 que el alma puede morir. El alma no es inmortal".[41]

En el análisis precedente, hemos visto que Cristo amplió el significado del alma–*psyche* para denotar no solo la vida física sin además la vida eterna recibida por los que están dispuestos a hacer un compromiso sacrificado con él. Si este texto es leído a la luz del significado ampliado que Cristo le dio al alma, el significado del dicho es: "No teman a los que puedan darle fin a su existencia terrenal (cuerpo–*soma*), pero no pueden aniquilar su vida eterna en Dios; sino teman a Dios, que es capaz de destruir su ser completo eternamente". La advertencia de Cristo no enseña en

absoluto la inmortalidad del alma. Más bien enseña que Dios puede destruir el alma al igual que el cuerpo.

Pablo y el alma

En comparación con el Antiguo Testamento, o incluso los evangelios, el uso del término alma–*psyche* en los escritos de Pablo es raro. Él usa el término solo 13 veces[42] (incluyendo citas del Antiguo Testamento) para referirse a la vida física (Rom. 11:3; Fil. 2:30; 1 Tes. 2:8), a una persona (Rom. 2:9; 13:1) y al asiento de la vida emocional (Fil. 1:27; Col. 2:23; Efe. 6:6). Es de notar que Pablo nunca use *psyche*–alma para denotar la vida que sobrevive a la muerte. La razón podría ser el temor de Pablo a que el término *psyche*–alma sea interpretado por sus conversos gentiles según la visión griega de la inmortalidad innata.

Para asegurarse de que la nueva vida en Cristo sea vista integralmente como un don divino y no como una posesión innata, Pablo usa el término *pneuma*–espíritu, en vez de *psyche*–alma. El apóstol, por cierto, reconoce una continuidad entre la vida actual y la vida resucitada, pero dado que la considera como un don de Dios y no como algo que se halla en la naturaleza humana, usa *pneuma*–espíritu en cambio.[43]

En su famoso pasaje sobre la resurrección en 1 Corintios 15, Pablo muestra que usa alma–*psyche* según el significado del Antiguo Testamento de la vida física. Explica la diferencia entre el cuerpo actual y la resurrección del cuerpo, diciendo: Se entierra el cuerpo físico [*psychikon*], pero resucita un cuerpo espiritual [*pneumatikon*]" (1 Cor. 15:44, BLS). El cuerpo actual es *psychikon*, literalmente "almado/almal", de *psyche*–alma, que denota un organismo físico sujeto a la ley del pecado y de la muerte. El cuerpo futuro y resucitado es *pneumatikon*, literalmente "espiritual" de *pneuma*–espíritu, que significa un organismo controlado por el Espíritu de Dios.

El cuerpo resucitado es llamado "espiritual", no porque no sea físico, sino porque es gobernado por el Espíritu Santo, en lugar de los impulsos carnales. Esto se hace evidente cuando notamos que Pablo aplica la misma distinción entre lo natural–*psychikos* y lo espiritual–*pneumaticos* a la vida actual en 1 Corintios 2:14 y 15. Aquí Pablo distingue entre el hombre natural–*psychikos* que no es guiado por el Espíritu de Dios y el hombre espiritual–*pneumaticos* que es guiado por el Espíritu de Dios.

No existe inmortalidad natural

Para Pablo, la continuidad entre el cuerpo actual y el futuro ha de hallarse no en el significado ampliado del alma que encontramos en los evan-

gelios, sino en el papel del Espíritu de Dios que nos renueva en novedad de vida ahora y en la resurrección. Al centrarse en el papel del Espíritu, Pablo niega la inmortalidad del alma. Par él es muy importante aclarar que la nueva vida del creyente en la actualidad y en el futuro es plenamente un don del Espíritu de Dios. No hay nada inherentemente inmortal en la naturaleza humana.

La expresión "inmortalidad del alma" no aparece en la Escritura. La palabra griega comúnmente traducida como "inmortalidad" en nuestras versiones españolas de la Biblia es *athanasia*. Este término aparece solo dos veces en el Nuevo Testamento, la primera vez en conexión con Dios, "el único que tiene inmortalidad [*athanasia*] que habita en luz inaccesible; a quien ninguno de los hombres ha visto ni puede ver" (1 Tim. 6:16). Obviamente, la inmortalidad aquí significa más que la existencia infinita. Significa que Dios es la fuente de la vida (Juan 5:26) y que todos los demás seres reciben la vida eterna de él.

La segunda vez la palabra "inmortalidad–*athanasia*" aparece en 1 Corintios 15:53 y 54 en relación con la naturaleza mortal que se reviste de inmortalidad en la resurrección: "Porque es necesario que esto corruptible se vista de incorrupción, y esto mortal se vista de inmortalidad [*athanasia*]. Y cuando esto corruptible se haya vestido de incorrupción, y esto mortal se haya vestido de inmortalidad [*athanasia*], entonces se cumplirá la palabra que está escrita: Sorbida es la muerte en victoria".

La esperanza cristiana no se basa en la inmortalidad del alma sino en la resurrección del cuerpo. Si queremos usar la palabra "inmortalidad" en relación con la naturaleza humana, no hablemos de la inmortalidad del alma, sino más bien de la inmortalidad del cuerpo (toda la persona) mediante la resurrección. Es la resurrección la que otorga el don de la inmortalidad al cuerpo; es decir, a toda la persona del creyente.

Conclusión

Nuestra investigación del uso neotestamentario del término "alma–*psyche*" indica que no hay sustento para la noción del alma como entidad inmaterial e inmortal que sobrevive a la muerte o al cuerpo. No hay nada en la palabra *psyche*–alma, ni siquiera remotamente, que implique una entidad consciente capaz de sobrevivir a la muerte del cuerpo. El Nuevo Testamento no solo omite la noción de la inmortalidad del alma, sino que además muestra claramente que el alma–*psyche* denota la vida física, emocional y espiritual. El alma es la persona como un ser viviente con su personalidad, sus apetitos, sus emociones y sus capacidades de pensar. El alma describe a toda la persona como viva y por tanto inseparable del cuerpo.

Cristo amplió el significado del alma–*psyche* para incluir el don de la vida eterna recibido por los que están dispuestos a sacrificar su vida terrenal por él, pero nunca sugirió que el alma fuese una entidad inmaterial e inmortal. Al contrario, Jesús enseñó que Dios puede destruir las almas de los pecadores impenitentes al igual que sus cuerpos (Mat. 10:28).

Pablo nunca usa el término "alma–*psyche*" para denotar la vida que sobrevive a la muerte. Al contrario, identifica al alma con nuestro organismo físico (*psychikon*) que está sujeto a la ley del pecado y de la muerte (1 Cor. 15:44). Para asegurarse de que sus conversos gentiles comprendieran que no hay nada inherentemente inmortal en la naturaleza humana, Pablo usa el término "espíritu–*pneuma*" para describir la nueva vida en Cristo que el creyente recibe íntegramente como un don del Espíritu de Dios ahora y en la resurrección.

Para resumir nuestra investigación de las visiones de la naturaleza humana en el Antiguo y el Nuevo Testamentos, podemos decir que la Biblia es consistente al enseñar que la naturaleza humana es una unidad indisoluble donde el cuerpo, el alma y el espíritu representan diferentes aspectos de la misma persona, y no sustancias diferentes o entidades que funcionan independientemente. Esta visión holística de la naturaleza humana suprime la base de la creencia en la supervivencia del alma al morir el cuerpo.

Los adventistas del séptimo día mantenemos esta visión holística bíblica de la naturaleza humana, aunque es mayormente rechazada por casi todas las iglesias cristianas. Para ellos, es más importante ser fieles a la Escritura que adherirse a las creencias populares. Por consiguiente, como se afirma en *Creencias de los adventistas del séptimo día,* creen que en la Biblia "el cuerpo y el alma existen unidos; unidos forman un todo indivisible. El alma no tiene existencia consciente fuera del cuerpo. No hay texto alguno que indique que el alma sobrevive al cuerpo como una entidad consciente".[44]

Parte 4
LAS IMPLICACIONES DE LA VISIÓN DUALISTA DE LA NATURALEZA HUMANA FRENTE A LA HOLÍSTICA

Alguien tal vez pregunte: "¿Qué diferencia hay si una persona sostiene una visión dualista u holística de la naturaleza humana? ¿No es meramente una cuestión académica? Estas importantes preguntas son abordadas brevemente en la última parte de este capítulo. Veremos que lo que creen los cristianos acerca de la composición de la naturaleza humana determina en gran medida lo que creen acerca de la vida actual y del destino final.

Implicaciones de la visión dualista de la naturaleza humana

Anteriormente, señalamos que, históricamente, el pensamiento cristiano popular ha sido profundamente influenciado por las enseñanzas dualistas de Sócrates y Platón, que fueron promovidas en formas modificadas por Tertuliano, Orígenes, Agustín y Tomás de Aquino. Las implicaciones de largo alcance de la visión dualista de la naturaleza humana para las creencias y prácticas cristianas son inestimables. Solo podemos hacer una breve mención de ellas en este capítulo.

Implicaciones doctrinales de la visión dualista de la naturaleza humana

Doctrinalmente, una gran cantidad de creencias derivan o dependen de la visión dualista de la naturaleza humana. Por ejemplo, la creencia en la transición del alma al paraíso, al infierno o al purgatorio al momento de morir se basa en la creencia de que el alma es inmortal por naturaleza y sobrevive al cuerpo al morir. Esto significa que, si la inmortalidad inherente del alma no es un concepto bíblico, entonces las creencias populares acerca del paraíso, el purgatorio y el infierno tienen que ser modificadas radicalmente o incluso rechazadas.

La creencia de que, al morir, las almas de los santos ascienden a la beatitud del paraíso ha promovido la creencia católica y ortodoxa en el papel intercesor de María y de los santos. Si las almas están en el cielo, es factible asumir que pueden interceder en favor de los pecadores necesitados en esta tierra. Por lo tanto, los devotos cristianos oran a María y a los santos para que intercedan en su favor. Esa práctica va en contra de la enseñanza bíblica de que los santos no están en el cielo, sino en sus tumbas esperando su resurrección en la venida de Cristo. Además, la Biblia claramente enseña que "hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre" (1 Tim. 2:5).

Si la conclusión de nuestro estudio es correcta en que el alma no sobrevive y no puede funcionar dejando a un lado el cuerpo, entonces toda la enseñanza del papel intercesor de María y de los santos debe ser rechazada como una invención eclesiástica. Francamente, la aceptación de la visión holística bíblica de la naturaleza humana puede tener consecuencias alarmantes para las creencias cristianas albergadas por largo tiempo.

De modo similar, la creencia de que, al morir, las almas de los que son perdonables transitan hacia el purgatorio ha llevado a la enseñanza de que la iglesia en la tierra tiene el poder de aplicar los méritos de Cristo y de los santos a las almas que sufren en el purgatorio. Históricamente, esto se ha

logrado concediendo indulgencias; es decir, la remisión del castigo temporal debido al pecado perdonado. Esa creencia llevó a la escandalosa venta de indulgencias que desencadenó la Reforma protestante.

Los reformadores eliminaron la doctrina del purgatorio por no ser bíblica, pero retuvieron la doctrina del tránsito inmediato después de morir de las almas de los individuos a un estado de santidad perfecta (*cielo*) o al estado de castigo continuo (*infierno*). Hemos descubierto que esta última enseñanza es claramente invalidada por la Escritura. Por consiguiente, es imperativo continuar la obra de los reformadores, rechazando las creencias populares sobre el purgatorio, las indulgencias y el tránsito de las almas al cielo o al infierno como invenciones eclesiásticas.

La inmortalidad del alma menoscaba la Segunda Venida

El dualismo tradicional menoscaba la esperanza adventista y oscurece y eclipsa la expectativa de la Segunda Venida. La razón es obvia. Si al morir, el alma del creyente ***asciende*** inmediatamente a la beatitud del paraíso para estar con el Señor, no puede haber ningún sentido real de expectativa de que Cristo ***descienda*** para resucitar a los santos que duermen. La preocupación principal de estos cristianos es llegar inmediatamente al paraíso, aunque como almas incorpóreas. Esta preocupación no deja casi ningún interés en la venida del Señor y en la resurrección del cuerpo.

Creer en la inmortalidad del alma significa considerarnos inmortales al menos parcialmente en el sentido de ser incapaces de dejar de existir. Esa creencia alienta la confianza en nosotros mismos y en la posibilidad de que nuestra alma *ascienda* al Señor. Por otro lado, creer en la resurrección del cuerpo significa reconocer que nuestra vida actual y la futura vida eterna son un don de Dios en Cristo, que regresará para resucitar a los muertos y transformar a los vivos. Significa creer en el *descenso* del Señor a esta tierra para encontrarse con los creyentes encarnados, y no en el *ascenso* al cielo de las almas encarnadas para encontrarse con el Señor.

En el Nuevo Testamento, la Parusía garantiza la consumación final llevada a cabo por un movimiento de Cristo al *descender* hasta la raza humana, en vez de que las almas individuales *asciendan* hasta él. La esperanza adventista no es "un castillo en el aire cuando uno muere", sino una verdadera reunión en esta tierra entre los creyentes encarnados y Cristo en el día glorioso de su regreso. De esta verdadera reunión vendrá una transformación que afectará a la humanidad y a la naturaleza. Esta gran expectativa es oscurecida y borrada por la creencia en la inmortalidad individual y la dicha celestial inmediatamente después de morir.

Otra implicación significativa de la esperanza individualista para la inmortalidad inmediata es que invalida la esperanza bíblica colectiva de la restauración final de esta creación y de sus criaturas (Rom. 8:19-23; 1 Cor. 15:24-28). Cuando el único futuro que realmente cuenta es la supervivencia del alma individual después de morir, la angustia de la raza humana solo puede tener un interés periférico y el valor de la redención de Dios para todo este mundo es mayormente ignorado. El resultado final de esta creencia es, como observa Abraham Kuyper, que "la vasta mayoría de los cristianos no piensa mucho más allá de su propia muerte".[45]

Ideas falsas acerca del mundo venidero

La creencia en el alma inmortal y espiritual, además, ha fomentado ideas erróneas acerca del mundo venidero. El concepto popular del paraíso como un centro de retiro espiritual en algún lugar allá arriba en el espacio donde las almas glorificadas pasarán la eternidad en contemplación y meditación eterna ha sido inspirado más por el dualismo platónico que por el realismo bíblico. Para Platón, los componentes materiales de este mundo eran malos y, por consiguiente, no eran dignos de sobrevivir. El propósito era alcanzar el reino espiritual donde las almas liberadas de la casa-prisión de un cuerpo material disfrutan de la dicha eterna.

Nuestro estudio muestra que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamentos rechazan el dualismo entre el mundo material de abajo y el reino espiritual de arriba. La salvación final inaugurada por la venida del Señor no es considerada en la Escritura como un *escape*, sino como una *transformación* de esta tierra. La visión bíblica del mundo venidero no es un *retiro celestial espiritual* habitado por almas glorificadas, sino este *planeta terrenal físico* poblado por los santos resucitados (Isa. 66:22; Apoc. 21:1).

Implicaciones prácticas de la visión dualista de la naturaleza humana

A un nivel más práctico, la visión dualista de la naturaleza humana ha cultivado un desprendimiento del alma y del cuerpo y la supresión de los apetitos físicos y de los impulsos naturales saludables. Contrariamente a la visión bíblica de la bondad de la creación de Dios, incluyendo los placeres físicos del cuerpo, la espiritualidad medieval promovió la mortificación de la carne como un modo de lograr el propósito divino de la santidad.

Los santos eran personas ascéticas que se dedicaban primordialmente a la *vita contemplativa*, desprendiéndose de la *vita activa*. Dado que la salvación del alma era vista como más importante que la preservación del

cuerpo, las necesidades físicas del cuerpo a menudo eran intencionalmente desatendidas o incluso reprimidas.

La dicotomía entre el cuerpo y el alma, lo físico y lo espiritual, está aún presente en el pensamiento de muchos cristianos en la actualidad. Muchos todavía asocian la redención con el alma humana, en vez del cuerpo humano. Nosotros describimos la obra misionera de la iglesia como la de "salvar almas". La implicación parece ser que las almas son más importantes que los cuerpos.

Conrad Bergendoff señala que "los evangelios no dan ninguna base para una teoría de la redención que salve las almas de los cuerpos a los que pertenecen. Lo que Dios unió, no lo separen los filósofos y los teólogos. Pero ellos han sido los culpables de divorciar los cuerpos y las almas de los hombres que Dios unió en la creación, y su culpa no disminuye con el pretexto de que así se facilitaría la salvación. Hasta que no tengamos una teoría de la redención que satisfaga la necesidad integral del hombre, no hemos de entender el propósito de Aquel que se encarnó para poder salvar a la humanidad".[46]

El dualismo en la liturgia

La influencia en el dualismo puede ser visto incluso con más frecuencia en muchos himnos, oraciones y poemas cristianos. La frase que inicia la oración de sepultura que se encuentra en *The Book of Common Prayer* [*El libro de oración común*] de la Iglesia de Inglaterra es absolutamente dualista: "Dado que le ha complacido al Dios Todopoderoso en su gran misericordia tomar para sí el alma de este nuestro querido hermano difunto, por lo tanto su cuerpo recibe sepultura".[47] Una frase en otra oración en el mismo Oficio delata un claro desprecio dualista por la existencia física: "Con quien las almas de los fieles, después de ser libradas de la carga de la carne, están en gozo y felicidad".

La noción platónica de la liberación del alma de la casa-prisión del cuerpo se establece claramente en las líneas del poeta cristiano John Donne: "Cuando los cuerpos [van] a su tumba, las almas de las tumbas se trasladan".[48] Muchos de nuestros himnos son poemas dualistas apenas disfrazados. Hablan de esta tierra como "un desierto deprimente" e invitan a los creyentes a "alzar la vista al cielo". "Quiero vivir por encima del mundo... en la meseta del cielo".

Los cristianos que creen en las palabras de estos himnos tal vez algún día se decepcionen al descubrir que su hogar eterno no está "por encima del mundo... en la meseta del cielo", sino aquí abajo en la tierra. Este es el planeta que Dios ha creado, redimido y que finalmente restaurará para nuestra morada eterna.

Las profundas implicaciones doctrinales y prácticas de la visión dualista de la naturaleza humana que acabamos de considerar debieran servir para impresionar al lector con la importancia del tema en estudio. Esta no es una mera cuestión académica, sino una enseñanza bíblica fundamental que impacta directa o indirectamente sobre una gran cantidad de creencias y prácticas cristianas.

Implicaciones de la visión holística bíblica de la naturaleza humana

La visión holística bíblica de la naturaleza humana, según la que nuestro cuerpo y alma son una unidad indisoluble, creada y redimida por Dios, nos desafía a considerar en forma positiva los aspectos físico y espiritual de la vida. Honramos a Dios no solo con nuestra mente, sino además con nuestro cuerpo, porque nuestro cuerpo "es templo del Espíritu Santo" (1 Cor. 6:19).

La Escritura nos amonesta a presentar nuestros "cuerpos en sacrificio vivo" (Rom. 12:1). Esto significa que la forma en que tratamos nuestro cuerpo refleja la condición espiritual de nuestra alma. Si contaminamos nuestro cuerpo con tabaco, drogas o alimentos que no son saludables, ocasionamos no solo la *contaminación física* de nuestro cuerpo, sino también la *contaminación espiritual* de nuestra alma.

Henlee H. Barnette nota que "lo que la gente hace para los demás y su ambiente, por ellos y con ellos, depende en gran medida de lo que piensa de Dios, de la naturaleza, de sí misma y de su destino".[49] Cuando los cristianos se ven a sí mismos y al mundo actual en forma holística como el objeto de la creación y de la redención del buen Dios, se convencerán y se sentirán compelidos a actuar como mayordomos de Dios en relación con su cuerpo al igual que con el orden creado.

Preocupación por la persona integral

El holismo bíblico nos desafía a interesarnos en la persona integral. En la predicación y la enseñanza, la iglesia debe satisfacer no solo las necesidades espirituales del alma, sino también las necesidades físicas del cuerpo. Esto significa que debemos enseñarle a la gente a mantener la salud emocional y física. Debieran fomentarse la dieta apropiada, el ejercicio y las actividades al aire libre como una parte importante de la vida cristiana.

Aceptar la visión holística bíblica de la naturaleza humana significa optar por un enfoque *holístico* en nuestros emprendimientos evangélicos y misioneros. Este enfoque consiste no solo en salvar las "almas" de las perso-

nas, sino además en mejorar sus condiciones de vida, trabajando en áreas como la salud, la dieta y la educación. El propósito debiera ser servir al mundo y no eludirlo. Los temas de la justicia social, la guerra, el racismo, la pobreza y el desequilibrio económico debieran ser de interés para los que creen que Dios está obrando para restaurar a la persona en su totalidad y al mundo entero.

La educación cristiana debiera promover el desarrollo de la persona integral. Esto significa que los programas escolares debieran apuntar al desarrollo de los aspectos mental, físico y espiritual de la vida. Un buen programa de educación física debiera considerarse tan importante como otros programas académicos y religiosos. Los padres y maestros debieran interesarse en enseñar buenos hábitos de alimentación, el cuidado apropiado del cuerpo y la importancia del ejercicio físico regular.

El concepto bíblico de la persona integral, además, tiene implicaciones para la medicina. La ciencia médica recientemente ha desarrollado lo que se conoce como la *medicina holística*. Los profesionales de la salud holística "enfatizan la necesidad de mirar a la persona integral, incluyendo la condición física, la nutrición, la conformación emocional, el estado espiritual, los valores del estilo de vida y el ambiente".[50] En el acto de graduación de 1975 de la Facultad de Medicina de la Universidad John Hopkins, el Dr. Jerome D. Frank les dijo a los graduados: "Cualquier tratamiento de una enfermedad que no ministre también el espíritu humano es extremadamente deficiente".[51] La sanidad y el mantenimiento de la salud física siempre deben abarcar a toda la persona.

La redención cósmica

La visión holística bíblica de la naturaleza humana presupone además una visión cósmica de la redención que abarca el cuerpo y el alma, el mundo material y el espiritual. La separación entre el cuerpo y el alma o el espíritu a menudo ha sido comparable con la división entre el reino de la creación y el reino de la redención. Esta última ha sido asociada en mayor medida en el catolicismo y el protestantismo con la salvación de las almas individuales a expensas de las dimensiones *física* y *cósmica* de la redención. Los santos a menudo son representados como peregrinos que viven en la tierra pero que están abstraídos del mundo y cuyas almas al morir, inmediatamente, dejan su cuerpo material para ascender a un lugar abstracto llamado "cielo".

El dualismo ha producido una actitud de desprecio para con el cuerpo y el mundo natural. Esa actitud de desdén hacia nuestro planeta está ausente de los Salmos, donde el tema central es la alabanza a Dios por sus magníficas obras. En Salmo 139:14, David dice: "Te alabaré; porque formidables, mara-

villosas son tus obras; estoy maravillado, y mi alma lo sabe muy bien". Aquí el salmista alaba a Dios por su maravilloso cuerpo, un hecho bien sabido por su alma (mente). Este es un buen ejemplo del pensamiento holístico donde el cuerpo y el alma son parte de la maravillosa creación de Dios.

En Salmo 92, el salmista nos insta a alabar a Dios con instrumentos musicales, porque: "Por cuanto me has alegrado, oh Jehová, con tus obras; en las obras de tus manos me gozo. ¡Cuán grandes son tus obras, oh Jehová! Muy profundos son tus pensamientos" (Sal. 92:4-5). El regocijo del salmista por su estupendo cuerpo y la maravillosa creación se basa en la concepción holística del mundo creado como parte integral de todo el drama de la creación y la redención.

El realismo bíblico

La visión holística bíblica de la naturaleza humana, además, impacta nuestra visión del mundo venidero. La Biblia no concibe el mundo venidero como un paraíso etéreo donde las almas glorificadas pasan la eternidad usando túnicas blancas, cantando, tocando las arpas, orando, persiguiendo nubes y bebiendo la leche de ambrosía. En lugar de eso, la Biblia habla de los santos redimidos que habitan este planeta tierra, que será purificado, transformado y perfeccionado en la venida del Señor y por medio de ella (2 Ped. 3:11-13; Rom. 8:19-25; Apoc. 21:1). Los "nuevos cielos y nueva tierra" (Isa. 65:17) no son un retiro espiritual remoto e intrascendente en algún lugar del espacio; sino que son el cielo y la tierra actuales renovados a su perfección original.

Los creyentes entran en la tierra nueva no como almas incorpóreas, sino como personas corporalmente resucitadas (Apoc. 20:4; Juan 5:28-29; 1 Tes. 4:14-17). Aunque nada impuro entrará en la Nueva Jerusalén, se nos dice que "los reyes de la tierra traerán su gloria y honor a ella... Llevarán la gloria y la honra de las naciones a ella" (Apocl. 21:24, 26). Estos versículos sugieren que todo lo de verdadero valor en el cielo y la tierra antiguos, incluyendo los logros de las habilidades de inventiva, artísticas e intelectuales del hombre, hallarán un lugar en el orden eterno. La misma imagen de "la ciudad" transmite la idea de actividad, vitalidad, creatividad y relaciones reales.

Lamentablemente, esta visión fundamentalmente concreta y terrenal del nuevo mundo de Dios descripto en la Escritura se ha perdido en gran medida y ha sido reemplazado en la piedad popular con un concepto etéreo y espiritualizado del cielo. Este último ha sido influenciado por el dualismo platónico y no por el realismo bíblico.

CONCLUSIÓN

La mentira de la serpiente, "No moriréis" (Gén. 3:4), ha perdurado a través de la historia humana hasta nuestros días. Nuestra breve investigación histórica remontó el origen de esta creencia en la vida después de la muerte a los antiguos egipcios, que invirtieron grandes cantidades de tiempo y de dinero para prepararse para la vida después de la muerte.

Los filósofos griegos Sócrates y Filón adoptaron la creencia egipcia de la vida después de la muerte, pero la redefinieron en términos de un alma inmaterial e inmortal que deja la casa-prisión del cuerpo mortal al morir. Consideraban que la muerte era la separación del alma y del cuerpo.

Esta enseñanza dualista se difundió en la iglesia cristiana hacia fines del siglo II. Fue promovida por Tertuliano, y posteriormente por Orígenes, Agustín y Tomás de Aquino. Para ellos, la muerte significaba la destrucción del cuerpo que permite que el alma inmortal continúe viviendo en la beatitud del paraíso o en el tormento eterno del infierno.

La creencia en la supervivencia del alma contribuyó al desarrollo de la doctrina del purgatorio, un lugar donde las almas de los muertos son purificadas al sufrir el castigo temporal de sus pecados antes de ascender al paraíso.

Los reformadores rechazaron la práctica de comprar y vender indulgencias para reducir la estadía de las almas de los parientes difuntos en el purgatorio por no ser bíblicas ni razonables; sin embargo, continuaron creyendo en la existencia consciente de las almas en el paraíso o en el infierno.

Actualmente, la creencia en la existencia consciente después de la muerte se está extendiendo como reguero de pólvora debido a los factores mencionados anteriormente, con el resultado de que la mayoría cree en la mentira de Satanás de que no importa lo que hagan, "no moriréis" (Gén. 3:4), sino que llegarán a ser dioses al vivir para siempre.

Para probar la validez de esta creencia popular, examinamos las visiones del "alma" del Antiguo y del Nuevo Testamentos. Descubrimos que la Biblia es sistemática al enseñar que la naturaleza humana consiste en una unidad indisoluble donde el cuerpo, el alma y el espíritu representan diferentes aspectos de la misma persona, y no diferentes sustancias o entidades que funcionan independientemente. Esta visión holística de la naturaleza humana elimina la base de la creencia en la supervivencia del alma al morir el cuerpo.

Cristo amplió el significado del alma–*psyche* para incluir el don de la vida eterna recibido por los que están dispuestos a sacrificar su vida terrenal por él, pero nunca sugirió que el alma sea una entidad inmaterial e inmortal. Al contrario, Jesús enseñó que Dios puede destruir el alma al igual que el cuerpo (Mat. 10:28) de los pecadores impenitentes.

Notamos que la visión dualista de la naturaleza humana tiene implicaciones doctrinales y prácticas de largo alcance. Impacta directa o indirectamente sobre una gran cantidad de creencias y prácticas populares que son opuestas a la Biblia. Algunas de estas creencias populares que no son bíblicas se analizarán en capítulos posteriores.

La obra que comenzaron los reformadores al eliminar el purgatorio, ahora debe ser completada al rechazar las creencias populares que son contrarias a la Escritura. Es poco probable que una tarea tan monumental pueda ser acometida por la Iglesia Protestante y la Iglesia Católica actualmente, porque cualquier intento de modificar o rechazar las doctrinas tradicionales es interpretado como traición a su fe tradicional y puede causar división y fragmentación. Este es un precio que la mayoría de las iglesias no están dispuestas a pagar; no obstante, es un precio que el remanente fiel debe pagar a fin de cumplir con su misión de llamar a los creyentes sinceros de todos lados a "Sali[r] de ella, pueblo mío, para que no seáis partícipes de sus pecados" (Apoc. 18:4).

NOTAS DEL CAPÍTULO 2

1. Ver Tabla 2.1 Religious Belief, Europe, and the USA, en Tony Walter, *The Eclipse of Eternity*, 1996, p. 32.

2. James Bonwick, *Egyptian Belief and Modern Thought*, reimpresión de 1956, p. 80.

3. Herodoto, *Euterpe*, capítulo 123.

4. F. J. Church, traductor, *Plato's Phaedo,* en la Library of Liberal Arts, 1960, N° 30, pp. 7-8.

5. Ibíd., pp. 66-69.

6. Para una excelente investigación, ver Le Roy Edwin Froom, *The Conditionalist*
Faith of Our Fathers, 1966, t. 1, pp. 632-755.

7. Ver, Le Roy Edwin Froom, *The Conditionalist Faith of Our Fathers,*1966, pp. 724-726.

8. Ibíd., p. 801.

9. C. F. Hudson, *Debt and Grace as Related to the Doctrine of a Future Life,* 1857, p. 326.

10. Tertuliano, *On the Resurrection,* capítulo 3, Ante-Nicene Fathers, t. 3, p. 547; el énfasis es nuestro.

11. Orígenes, *De Principiis*, Libro 4, capítulo 1, sec. 36, en Ante-Nicene Fathers, t. 4, p. 381.

12. Orígenes, *Against Celsus*, Libro 4, capítulo 13, Ante-Nicene Fathers, t. 4, p. 502.

13. Augustín, *Epistle* 137, cap. 3.

14. Ante-Nicene Fathers, t. 2, 1995, p. 245.

15. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* IV, 79.

16. 16. *Catecismo de la Iglesia Católica*, http://www.mscperu.org/catequesis/cat1.htm

17. Ray S. Anderson, *Theology, Death and Dying*, 1986, p. 104.

18. Ver Hans Schwarz, "Luther's Understanding of Heaven and Hell", *Interpreting Luther's Legacy,* ed. F. W. Meuser y S. D. Schneider, 1969, pp. 83-94.

19. El texto de esta obra se encuentra en *Tracts and Treatises of the Reformed Faith*, de Calvino, trad. H. Beveridge,1958, t. 3, pp. 413-490.

20. Ver, por ejemplo Charles Hodge, *Systematic Theology*, 1940, t. 3, pp. 713-30; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology,* s/f, t. 2, pp. 591-640. G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, 1972, pp. 32-64.

21. Confesión de fe de Westminster, forma adoptada por la Iglesia Presbiteriana en el siglo XIX, http://www.iglesiareformada.com/Confesion_Westminster.html#anchor_46

22. K. Osis and E. Haraldsson, *At the Hour of Death*, 1977, p. 13.

23. Ibíd., pp. 13-14. Ver además W. D. Rees, "The Hallucinations of Widowhood", *BMJ* 4, 1971, pp. 37-41; G. N. M. Tyrrell, *Apparitions,* 1953, pp. 76-77.

24. Hans Walter Wolff, Antropología del Antiguo Testamento, 1975, p. 25.

25. Dom Wulstan Mork, *The Biblical Meaning of Man*, 1967, p. 34.

26. Johannes Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, 1926, t. 1, p. 99.

27. H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, 1952, p. 27.

28. Dom Wulstan Mork (note 25), p. 34.

29. Norman Snaith, "Justice and Immortality", *Scottish Journal of Theology* 17, 3, (septiembre de 1964), pp. 312-313.

30. Basil F. C. Atkinson, *Life and Immortality*, s/f, pp.1-2.

31. La tabulación es de Basil F. C. Atkinson (nota 30), p. 3.

32. Hans Walter Wolff (nota 24), p. 10.

33. Tory Hoff, "*Nephesh* and the Fulfillment It Receives as Psyche", en *Toward a Biblical View of Man: Some Readings,* eds. Arnold H. De Graaff y James H. Olthuis, 1978, p. 98.

34. Hans Walter Wolff (nota 24), p. 25.

35. Dom Wulstan Mork (nota 25), p. 40.

36. Ibíd. p. 41.

37. Johannes Pedersen (nota 26), p. 179.

38. Edmund Jacob, "*Nephesh", Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Friedrich,1974, t. 9, p. 621.

39. Johannes Pedersen (nota 26), p. 171.

40. La cifra es dada por Basil F. C. Atkinson (nota 29), p. 14.

41. Oscar Cullmann, "Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?" en *Immortality and Resurrection. Death in the Western World: Two Conflicting Currents of Thought*, ed. Krister Stendahl, 1968, pp. 36-37.

42. Edward Schweizer, *"Psyche"*, *Theological Dictionary of the New Testament,* ed., Gerhard Friedrich, 1974, tol. 9, p. 648, nota 188.

43. Esta visión es expresada por Edward Schweizer (nota 42), p. 650. De modo similar, Tony Hoff nota que "Pablo nunca usó *psyche* para una vida que sobrevive a la muerte... [porque] era consciente de la posibilidad de esta misma distorsión durante este tiempo. Sabía que la presencia de una tradición platónica sería particularmente confusa para los conversos gentiles ("*Nephesh* and the Fulfillment It Receives as *Psyche"* in *Toward a Biblical View of Man: Some Readings,* editors Arnold H. De Graff y James H. Olthuis, 1978, p. 114).

44. *Creencias de los adventistas del séptimo día,* 1988, p. 95.

45. Citado en G. C. Berkouwer, *The Return of Christ,* 1972, p. 34. La misma visión es expresada por Russell Foster Aldwinckle, *Death in the Secular City*, 1972, p. 82.

46. Conrad Bergendoff, "Body and Spirit in Christian Thought", *The Lutheran Quarterly* 6 (agosto de 1954), pp. 188-189.

47. Citado por D. R. G. Owen, *Body and Soul. A Study on the Christian View of Man* 1957, p. 28.

48. Del poema de John Donne: "The Anniversary".

49. Henlee H. Barnette, *The Church and the Ecological Crisis* 1972, p. 65.

50. *Encyclopedia Americana,* 1983 ed., s. v. "Holistic Medicine", p. 294.

51. Citado por Norman Cousins, *Anatomy of an Illness*, 1979, p. 133. Entre los tantos libros de medicina holística, pueden notarse los siguientes: David Allen et al., *Whole Person Medicine*, 1980; Ed Gaedwag, ed., *Inner Balance: The Power of Holistic Healing*, 1979; Morton Walker, *Total Health: The Holistic Alternative to Traditional Medicine,* 1979; Jack La Patra, *Healing the Coming Revolution in Holistic Medicine*, 1978.

Capítulo 3
LA VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE

La creencia en la vida después de la muerte parece haber resurgido de la tumba. Los semanarios noticiosos la mencionan. Los presentadores de programas de entrevistas la plantean. Los libros populares como *Life after Life* [*La vida después de la vida*] de Moody y Kübler-Ross y *Beyond Death's Door* [*Más allá de la puerta de la muerte*] de Maurice Rawlings examinan historias de casos de experiencias extracorporales. Hasta algunos pastores han comenzado a predicarla otra vez.

Una vez considerada por la comunidad secular como una reliquia del pasado supersticioso y por muchos individuos religiosos como algo demasiado difícil de comprender, la creencia en la vida después de la muerte está recuperando popularidad. Según una encuesta llevada a cabo por la General Social Survey [Encuesta social general], "una fracción mayor de adultos norteamericanos cree en la vida después de la muerte en la década de 1990 que en la de 1970".[1]

Mientras que el porcentaje de protestantes que creen en la vida después de la muerte ha permanecido estable en el 85%, perceptiblemente hay más católicos y judíos que creen en el concepto. "El porcentaje de católicos que creen en otra vida ascendió del 67% al 85% de 1900 a 1970. Entre los judíos, este porcentaje ascendió del 17% (1900) al 74% (1970).[2]

Una encuesta realizada recientemente (2003) por el renombrado Barna Research Group de Ventura, California, confirma que "la vasta mayoría de los norteamericanos continúa creyendo que hay vida después de la muerte, que todos tienen un alma, y que existen el Cielo y el Infierno".[3] "La creencia en la vida después de la muerte... es ampliamente aceptada: 8 de cada 10 norteamericanos (81 %) cree en alguna clase de otra vida. Otro 9 % dijo que la vida después de la muerte puede existir, pero que no estaban seguros. Solo uno de diez adultos (10 %) sostiene que no hay ninguna forma de vida después de morir en la tierra. Además, una vasta mayoría de norteamericanos (79 %) concuerda con la declaración de que "todas las personas tienen un alma que vivirá para siempre, en la presencia o en la ausencia de Dios".[4]

La creencia consciente o subconsciente en la vida después de la muerte se refleja en los elaborados arreglos fúnebres pensados para preservar los restos corpóreos del difunto. En el mundo antiguo, a los muertos se les

proveía de alimento, líquidos, utensilios para comer y ropa para la próxima vida. A veces incluso los siervos y los animales eran enterrados con el cadáver para brindar las comodidades necesarias en la próxima vida.

Hoy en día, los rituales mortuorios son diferentes, pero todavía revelan una creencia subconsciente en la vida después de la muerte. El cadáver es embalsamado y herméticamente sellado en un ataúd metálico galvanizado para retardar la descomposición. Lo visten con la mejor ropa y lo ponen sobre un lujoso forro satinado y entre almohadas suaves. De este modo, es despachado acompañado de artículos preciados en vida como anillos y fotos familiares. Es enterrado en forma sacra y silenciosa en un cementerio, que está expertamente cuidado, rodeado de flores, portales y guardias. Los muertos están rodeados del "perpetuo cuidado" del Señor en un cementerio profesionalmente atendido y diseñado, donde no hay niños que jueguen ni visitantes que los molesten.

Esta preocupación por enviar a los seres queridos difuntos al mundo de los muertos con dignidad y elegancia revela el deseo de asegurarse de que estén cómodos en la otra vida. Pero ¿hay vida después de la muerte? Los muertos ¿están conscientes o inconscientes? Si están conscientes, ¿son capaces de comunicarse con los vivos? ¿Están disfrutando de la dicha del paraíso o de los tormentos del infierno? Este capítulo intenta responder estas preguntas, investigando la visión bíblica de la muerte y el estado de los muertos.

Objetivos de este capítulo

Este capítulo continúa nuestra investigación de la visión bíblica de la naturaleza humana al centrarnos en dos preguntas primordiales: Primero, ¿cuál es la visión bíblica de la muerte? Y, segundo, ¿cuál es la condición de los muertos durante el período entre la muerte y la resurrección? Este período es comúnmente conocido como "el estado intermedio".

Este capítulo consiste en cuatro partes. La primera parte brinda una breve descripción de la vida después de la muerte, principalmente de las visiones católica y protestante. Ambas creen en la transición de las almas salvadas al paraíso y de las almas no salvas al infierno. Los protestantes rechazan la creencia católica del purgatorio.

La segunda parte examina la enseñanza bíblica de la naturaleza de la muerte. La Biblia, ¿enseña que la muerte es la separación del alma inmortal y del cuerpo mortal o enseña que la muerte es la terminación de la vida para toda la persona, cuerpo y alma? En otras palabras, la muerte, según la Biblia, ¿es la cesación de la vida para toda la persona o la transición a una nueva forma de vida para la parte inmortal de nuestro ser?

Las tercera y la cuarta partes examinan las enseñanzas del Antiguo y Nuevo Testamentos en relación con el estado de los muertos durante el período entre la muerte y la resurrección. La cuestión fundamental que perseguimos en las dos últimas partes es esta: Los muertos, ¿duermen en un estado inconsciente hasta la mañana de la resurrección o el alma de los salvados experimenta inmediatamente después de morir la dicha del paraíso mientras que la de los no salvos se retuerce en el tormento del infierno?

Parte 1
CREENCIAS ACERCA DE LA VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE

La creencia en alguna forma de vida después de la muerte es común en la mayoría de las religiones cristianas y no cristianas. La razón, como se puso de relieve en el capítulo anterior, es la creencia común en la inmortalidad del alma, que presupone la continuación de la vida consciente del alma después de la muerte del cuerpo. Descubrimos que esta creencia es contraria a la Biblia, que define claramente la muerte como el cese de la vida para la persona entera, cuerpo y alma.

A los fines de este capítulo, mencionaremos brevemente cómo consideran la vida después de la muerte tres ramas del cristianismo: los católicos romanos, los protestantes conservadores y los cristianos liberales.

La visión católicorromana del cielo, el infierno y el purgatorio

La Iglesia Católica enseña que, cuando una persona muere, el alma deja el cuerpo y es inmediatamente evaluada en un *Juicio particular* que determina tres destinos posibles para el alma incorpórea: el cielo, el infierno o el purgatorio.

El cielo. El nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica* explica que las almas de algunos creyentes "que mueren en la gracia y la amistad de Dios y están perfectamente purificados, viven para siempre con Cristo".[5] Son llevadas inmediatamente a sus recompensas eternas en el cielo donde disfrutan de la comunión con la Trinidad, la virgen María, los santos y los ángeles. "En la gloria del cielo, los bienaventurados continúan cumpliendo con alegría la voluntad de Dios".[6]

El infierno. El infierno es el lugar donde los que han muerto "con pecados graves y contumaces" que no han sido limpiados totalmente por los rituales eclesiásticos,[7] serán severamente castigados sin ninguna esperanza de alivio por la eternidad. Como lo declara el *Catecismo de la Iglesia Católica*:

"Las almas de los que mueren en estado de pecado mortal descienden a los infiernos inmediatamente después de la muerte y allí sufren las penas del infierno, 'el fuego eterno' ".[8]

El tormento del infierno durará para siempre sin ninguna perspectiva de alivio ni de misericordia, pero el nivel de tortura depende de la seriedad del pecado del individuo. Al igual que los católicos, las iglesias ortodoxas orientales creen en el infierno, pero enseñan que la forma precisa de castigo no es conocida por nosotros.

La enseñanza de que los pecadores arden eternamente en el infierno hace aparecer a Dios como un padre inhumano que con desesperación encierra a sus hijos rebeldes en un horrible tugurio, y luego se deshace de la llave para siempre. En el próximo capítulo hablaremos más de las implicaciones de esta creencia popular.

El purgatorio. La Iglesia Católica enseña que "los que mueren en la gracia y la amistad de Dios, pero [están] imperfectamente purificados... sufren una purificación después de su muerte, a fin de obtener la santidad necesaria para entrar en el gozo de Dios".[9] Las almas del purgatorio son torturadas sistemáticamente con fuego hasta que hayan pagado el castigo temporal residual por sus pecados. Cuanto más sea necesaria la depuración, más tiempo el alma debe sufrir en el purgatorio.[10] Esta es la clase de infierno de tiempo limitado durante el que son totalmente limpiados y aceptables para la admisión en el cielo.

Como lo declara el *Catecismo de la Iglesia Católica*, "La Iglesia también recomienda las limosnas, las indulgencias y las obras de penitencia en favor de los difuntos".[11] Esto significa que los amigos y los miembros de la familia pueden acortar la estadía de sus seres queridos en el purgatorio pagando misas y oraciones, comprando indulgencias y haciendo peregrinajes a los lugares sagrados.

Las creencias de la Iglesia Ortodoxa Oriental tienen mucha similitud con las de la Iglesia Católica Romana acerca del cielo y el infierno; sin embargo, no tienen ninguna creencia formal acerca del purgatorio.

La visión del cielo y del infierno de los protestantes conservadores

Notamos en el capítulo 2 que la Reforma protestante comenzó mayormente como una reacción en contra de las supersticiones medievales acerca de la vida después de la muerte en el purgatorio. Los reformadores rechazaron la práctica de comprar y vender indulgencias para reducir la estadía de las almas de los difuntos en el purgatorio, porque no es bíblica ni razonable. Sin embargo, continuaron creyendo que las almas de los creyentes disfrutan de la dicha celestial, mientras que las de los incrédulos

sufren los tormentos del infierno. En la resurrección, el cuerpo se reúne con el alma, de modo que se intensifica el placer del paraíso o el sufrimiento del infierno. A partir de ese momento, la creencia en el cielo y en el infierno ha sido aceptada por la mayoría de las iglesias protestantes y se ve reflejada en varias Confesiones.[12]

Por ejemplo, la Confesión de Westminster (1646), considerada como la declaración definitiva de las creencias (calvinistas) presbiterianas del mundo de habla inglesa, afirma: "Los cuerpos de los hombres después de la muerte vuelven al polvo y ven la corrupción, pero sus almas (que ni mueren ni duermen), teniendo una subsistencia inmortal, vuelven inmediatamente a Dios que las dio. Las almas de los justos, siendo entonces hechas perfectas en santidad, son recibidas en los más altos cielos en donde contemplan la faz de Dios en luz y gloria, esperando la completa redención de sus cuerpos. Las almas de los impíos son arrojadas al infierno, en donde permanecen atormentadas y envueltas en densas tinieblas, en espera del juicio del gran día".[13] La confesión continúa declarando que la creencia en el purgatorio no es bíblica.

Casi todos los protestantes conservadores creen que existen *solo* dos destinos posibles para el alma después de morir. Pasamos inmediatamente a las glorias del cielo y a la presencia de Dios, o somos enviados directamente a las llamas del infierno para el castigo eterno sin posibilidad de conmutación. Cualquier otro destino para el alma, como el purgatorio católico, es meramente una doctrina "inventada".

El cielo. El cielo está reservado para los que han sido justificados por la fe en la obra salvífica de Cristo. Las almas de los creyentes ascienden inmediatamente al cielo después de morir para vivir en la presencia de Cristo mientras esperan la resurrección de sus cuerpos. En la resurrección final, las almas incorpóreas recibirán nuevos cuerpos incorruptibles y vivirán en la presencia de Jesucristo en la tierra nueva donde hay ausencia de dolor, enfermedad, actividad sexual y depresión.

El infierno. Los evangélicos conservadores creen que, al morir, las almas de los que han rechazado a Cristo serán enviadas al infierno, un lugar de tormento y de separación eterna de Dios. Las visiones varían en los castigos que pueda deparar el infierno más allá del aislamiento de Dios.

La visión del cielo y del infierno de los protestantes liberales

En general, los protestantes liberales creen que, al morir, la gente va al cielo a vivir en la presencia de Dios, o al infierno para experimentar la separación de Dios. Pero los protestantes liberales mantienen una amplia

variedad de visiones no tradicionales. Por ejemplo, algunos definen el cielo como el triunfo de la abnegación, no como un cielo y una tierra nuevos. "El cielo son las relaciones cordiales, honestas y afectuosas", dice Dean Lloyd Kalland de la Facultad de Divinidad Gordon en Wenham, Massachusetts.[14]

A la inversa, para los teólogos más liberales, el infierno es la alienación de Dios. "El infierno es distanciamiento, aislamiento, desesperación", dice Dean Lloy Kalland.[15] En su *Principles of Christian Theology* [*Principios de teología cristiana*], el Dr. John Macquarrie del Seminario Teológico Unión describe que el infierno no es "algún castigo externo o arbitrario que se asigna por el pecado, sino simplemente el desarrollo del mismo pecado, puesto que destruye la existencia distintivamente personal del pecador".[16]

La vida después de la muerte en el Islam, el budismo y el hinduismo

El espacio no nos permite mencionar las visiones de la vida después de la muerte sustentadas por el Islam, el budismo y el hinduismo. Baste decir que todas ellas comparten la creencia en la supervivencia del alma al morir el cuerpo. En el hinduismo, por ejemplo, el objetivo final es Moksha; es decir, la autorrealización y la liberación del alma del ciclo de la muerte y la reencarnación. Cuando se logra Moksha, el alma se vuelve una con Dios.

La breve descripción anterior de las principales visiones católica y protestante de la vida después de la muerte muestra que estas visiones populares derivan de dos presuposiciones: 1) La muerte es la separación del alma inmortal del cuerpo mortal. 2) El alma es un componente independiente, inmaterial e inmortal que sobrevive a la muerte del cuerpo.

Estas presuposiciones, ¿son bíblicamente correctas? La Biblia, ¿enseña que la muerte es la separación del alma inmortal y del cuerpo mortal? El alma, ¿sobrevive a la muerte del cuerpo y continúa existiendo en la dicha del paraíso o en el tormento del infierno? Ahora debemos centrar nuestra atención en estas preguntas, examinando la visión bíblica de la muerte.

Parte 2
LA VISIÓN BÍBLICA DE LA MUERTE

Para comprender la visión bíblica de la muerte, necesitamos regresar al relato de la creación, donde la muerte no es presentada como un proceso natural deseado por Dios, sino como algo anormalmente opuesto a Dios. La narración del Génesis nos enseña que la muerte entró en el mundo como resultado del pecado. Dios le ordenó a Adán que no comiese del árbol del conocimiento del bien y del mal y añadió a la advertencia: "El día que de él comieres, ciertamente morirás" (Gén. 2:17). El hecho de que Adán y

Eva no murieran el mismo día de su transgresión ha llevado a algunos a la conclusión de que los seres humanos en realidad no mueren porque tienen un alma consciente que sobrevive a la muerte del cuerpo.

El pecado y la muerte

Esta interpretación alegórica no puede ser respaldada por el texto que, literalmente traducido, dice: "muriendo, morirás". Lo que Dios simplemente quiso decir es que el día que desobedeciesen, comenzaría el proceso de muerte. De un estado en el que no les era posible morir (inmortalidad condicional), pasaron a un estado en el que les era imposible no morir (mortalidad incondicional).

Previa a la Caída, la garantía de la inmortalidad era sostenida por el árbol de la vida. Después de la Caída, Adán y Eva ya no tuvieron más acceso al árbol de la vida (Gén. 3:22-23) y, por consiguiente, comenzaron a experimentar la realidad del proceso de muerte. En la visión profética de la Tierra Nueva, el árbol de la vida se halla a ambos lados del río como símbolo del don de la vida eterna concedida a lo redimidos (Apoc. 21:2).

La declaración divina encontrada en Génesis 2:17 establece una clara conexión entre la muerte humana y la transgresión del mandamiento de Dios. De modo que la vida y la muerte en la Biblia tienen relevancia religiosa y ética porque dependen de la obediencia o la desobediencia humana a Dios. En términos concretos, esta es una enseñanza fundamental de la Biblia: la muerte entró en este mundo como resultado de la desobediencia humana (Rom. 5:12; 1 Cor. 15:21). Esto no disminuye la responsabilidad del individuo por su participación en el pecado (Eze. 18:4, 20). Sin embargo, la Biblia hace una distinción entre la primera muerte, que experimenta todo ser humano como resultado del pecado de Adán (Rom. 5:12; 1 Cor. 15:21), y la segunda muerte experimentada después de la resurrección (Apoc. 20:6) como el pago por los pecados cometidos personalmente (Rom. 6:23).

La muerte como la separación del alma y del cuerpo

Una cuestión muy importante que debemos abordar a esta altura es la visión bíblica de la naturaleza de la muerte. Para ser específico: La muerte, ¿es la separación del alma inmortal y del cuerpo mortal, de modo que cuando el cuerpo muere el alma sigue viviendo, o es el cese de la existencia de toda la persona, cuerpo y alma?

Históricamente, a los cristianos se les ha enseñado que la muerte es la separación del alma inmortal y el cuerpo mortal, de modo que el alma sobrevive al cuerpo en un estado incorpóreo. El nuevo *Catecismo de la*

Iglesia Católica declara: "Por la muerte, el alma se separa del cuerpo, pero en la resurrección, Dios devolverá la vida incorruptible a nuestro cuerpo transformado, reuniéndolo con nuestra alma".[17] Augustus Strong define la muerte en términos similares en su famosa *Systematic Theology* [*Teología sistemática*]: "La muerte física es la separación del alma y del cuerpo. La distinguimos de la muerte espiritual, o la separación del alma y de Dios".[18]

Ataque masivo de eruditos modernos

La visión histórica de la naturaleza de la muerte como la separación del alma y del cuerpo mencionada arriba ha sido atacada masivamente por muchos eruditos modernos. Bastarán algunos ejemplos para ilustrar este tema. El teólogo luterano Paul Althaus escribe: "La muerte es más que un escape del alma del cuerpo. La persona, cuerpo y alma, lleva consigo la muerte... La fe cristiana no sabe nada acerca de la inmortalidad de la personalidad... Solo conoce el despertar de la muerte real a través del poder de Dios. Hay existencia después de la muerte solo por un despertar de la resurrección de la persona en su totalidad".[19]

Althaus argumenta que la doctrina de la inmortalidad del alma no le hace justicia a la seriedad de la muerte, puesto que el alma pasa ilesa por la muerte.[20] Además, la noción de que una persona pueda ser totalmente feliz y bienaventurada sin cuerpo niega la importancia del cuerpo y vacía a la resurrección de su significado.[21] Si los creyentes ya son bienaventurados en el cielo y los impíos ya están atormentados en el infierno, ¿por qué aún es necesario el juicio final?[22] Althaus concluye que la doctrina de la inmortalidad del alma hace pedazos lo que está hecho el uno para el otro: el cuerpo y el alma, el destino del individuo y el del mundo.[23]

El teólogo católico romano Peter Riga de St. Mary's College, de California, reconoce que la antigua idea del alma que sale del cuerpo al morir "no tiene ningún sentido". Continúa: "Solo existe el hombre, el hombre a imagen y semejanza de Dios. El hombre en su totalidad fue creado y será salvado".[24]

Este desafío por parte de la erudición moderna a la visión tradicional de la muerte como la separación del alma y del cuerpo debió haber ocurrido antes. Es difícil creer que, en la mayor parte de su historia, el cristianismo, por lo general, se ha aferrado a una visión de la muerte y el destino humano que ha sido en buena parte influenciado por el pensamiento griego en lugar de las enseñanzas de la Escritura.

Aún más sorprendente es que no hay erudición bíblica que valga para cambiar las doctrinas tradicionales respaldadas por la mayoría de las iglesias sobre el estado intermedio. La razón es sencilla: A pesar de que los eruditos, individualmente, tengan la capacidad y la voluntad de cambiar las

visiones doctrinales sin sufrir consecuencias devastadoras, lo mismo no es cierto para las iglesias muy arraigadas. Una iglesia que introduce cambios radicales en sus creencias doctrinales históricas debilita la fe de sus miembros y así también la estabilidad de la institución.

La muerte como el cese de la vida

Cuando consultamos la Biblia en busca de una descripción de la naturaleza de la muerte, hallamos muchas declaraciones categóricas que necesitan poco y nada de interpretación. En primer lugar, la Escritura describe la muerte como un retorno a los elementos de los que fue hecho el hombre originalmente. Al pronunciar sentencia sobre Adán después de su desobediencia, Dios dijo: "Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra... pues polvo eres, y al polvo volverás" (Gén. 3:19). Esta declaración gráfica nos dice que la muerte no es la separación del alma y del cuerpo, sino la terminación de nuestra vida, que resulta en la desintegración y descomposición del cuerpo. Puesto que el hombre es creado de materia perecedera, su condición natural es la mortalidad (Gén. 3:19).

Un estudio de las palabras "morir", "muerte" y "muerto" en hebreo y griego revela que, en la Biblia, la muerte es percibida como la terminación o el cese de la vida. La palabra hebrea común que significa "morir" es *muth*, que aparece más de 800 veces en el Antiguo Testamento. En la vasta mayoría de los casos, *muth* es usada en el simple sentido de la muerte de los hombres y de los animales. No hay indicios en su uso de ninguna distinción entre los dos. Un claro ejemplo se encuentra en Eclesiastés 3:19, que dice: "Porque lo que sucede a los hijos de los hombres, y lo que sucede a las bestias, un mismo suceso es: como mueren los unos, así mueren los otros".

Descripciones de la muerte en el Antiguo Testamento

El sustantivo hebreo *maveth*, que es usado en el Antiguo Testamento unas 150 veces y generalmente es traducido como "muerte", nos ofrece tres perspectivas importantes acerca de la naturaleza de la muerte.

Primero, no hay memoria del Señor en la muerte: "Porque en la muerte [*maveth*] no hay memoria de ti; en el Seol, ¿quién te alabará?" (Sal. 6:5). La razón de no tener memoria en la muerte es simplemente porque el proceso de pensamiento se detiene cuando muere el cuerpo con su cerebro. "Pues sale su aliento, y vuelve a la tierra; en ese mismo día perecen sus pensamientos" (Sal. 146:4). Dado que al morir "perecen sus pensamientos", es evidente que no sobrevive ninguna alma consciente a la muerte del cuerpo. Si el proceso de pensamiento, que está generalmente asociado con el alma, sobreviviera a

la muerte del cuerpo, entonces los pensamientos de los santos no perecerían. Ellos podrían recordar a Dios. Pero el hecho es que "los que viven saben que han de morir; pero los muertos nada saben" (Ecl. 9:5).

Segundo, no es posible ninguna alabanza a Dios en la muerte ni en la tumba. "¿Qué provecho hay en mi muerte [*maveth*] cuando descienda a la sepultura? ¿Te alabará el polvo? ¿Anunciará tu verdad?" (Sal. 30:9). Al comparar la muerte con el polvo, el salmista claramente muestra que no hay consciencia en la muerte, porque el polvo no puede pensar. El mismo pensamiento se expresa en Salmo 115:17: "No alabarán los muertos a JAH, ni cuantos descienden al silencio". ¡Qué contraste con la opinión popular "bulliciosa" de la vida después de la muerte, donde los santos alaban a Dios en el cielo y los impíos claman en agonía en el infierno!

Tercero, la muerte es descripta como un "sueño". "Mira, respóndeme, oh Jehová Dios mío; alumbra mis ojos, para que no duerma de muerte" (Sal. 13:3). Esta caracterización de la muerte como un "sueño" se da frecuentemente en el Antiguo y el Nuevo Testamentos, porque representa adecuadamente el estado de inconsciencia en la muerte. Pronto examinaremos la trascendencia de la metáfora del "sueño" para la interpretación de la naturaleza de la muerte.

En varios lugares, *maveth* [muerte] se usa haciendo referencia a la segunda muerte. "Vivo yo, dice Jehová el Señor, que no quiero la muerte del impío, sino que se vuelva el impío de su camino, y que viva" (Eze. 33:11; comparar con 18:23, 32). Aquí "la muerte del impío" evidentemente no es la muerte natural que experimenta cada persona, sino la muerte infligida por Dios sobre los pecadores impenitentes al fin del tiempo. Ninguna de las descripciones literales de la muerte o de sus referencias figurativas en el Antiguo Testamento sugiere la supervivencia consciente del alma o del espíritu aparte del cuerpo. La muerte es el cese de la vida para la persona en su totalidad.

Referencias a la muerte en el Nuevo Testamento

Las alusiones neotestamentarias a la "muerte", un término traducido al griego como *thanatos*, no son tan informativas en cuanto a la naturaleza de la muerte como las que se hallan en el Antiguo Testamento. La razón, en parte, se debe al hecho de que muchas de las referencias a la muerte se encuentran en los libros poéticos y sapienciales de Salmos, Job y Eclesiastés. Esta clase de literatura está ausente en el Nuevo Testamento. Lo más importante es el hecho de que la muerte es vista en el Nuevo Testamento desde la perspectiva de la victoria de Cristo sobre la muerte. Este es un tema dominante en el Nuevo Testamento que condiciona la visión cristiana de la muerte.

A través de su victoria sobre la muerte, Cristo ha neutralizado el aguijón de la muerte (1 Cor. 15:55); ha abolido la muerte (2 Tim. 1:10); ha vencido al maligno que tenía poder sobre la muerte (Heb. 2:14); tiene en sus manos las llaves del reino de la muerte (Apoc. 1:18); es la cabeza de una nueva humanidad como el primogénito de los muertos (Col. 1:18); hace que los creyentes vuelvan a nacer a una esperanza viviente por medio de la resurrección de los muertos (1 Ped. 1:3).

La victoria de Cristo sobre la muerte afecta la comprensión del creyente de la muerte física, espiritual y eterna. El creyente puede afrontar la muerte física en la confianza de que Cristo ha sorbido la muerte en victoria y despertará a los santos que durmieron en su venida (1 Cor. 15:51-56).

Los creyentes que estaban espiritualmente "muertos en... delitos y pecados" (Efe. 2:1; comparar con 4:17-19; Mat. 8:22) han sido regenerados a una nueva vida en Cristo (Efe. 4:24). Los no creyentes que permanecen espiritualmente muertos a lo largo de sus vidas y no aceptan la provisión de Cristo para su salvación (Juan 8:21, 24), experimentarán la segunda muerte (Apoc. 20:6; 21:8) el Día del Juicio. Esta es la muerte final y eterna de la que no hay retorno.

Los significados figurativos de la palabra *thanatos*–muerte dependen enteramente del significado literal como cesación de la vida. Abogar por la existencia consciente del alma sobre la base de un significado figurativo de la muerte es atribuirle a la palabra un significado que le es extraño. Esto va en contra del lenguaje y las reglas gramaticales y destruye las conexiones entre la muerte física, espiritual y eterna.

La muerte como sueño en el Antiguo Testamento

Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamentos, la muerte a menudo es llamada "sueño". Antes de intentar explicar la razón del uso bíblico de la metáfora del "sueño" para la muerte, observemos algunos ejemplos. En el Antiguo Testamento, se usan tres palabras hebreas que significan "sueño" para describir la muerte.

La palabra más común, *shachav*, es usada en la expresión que frecuentemente aparece como: fulano de tal "durmió con sus padres" (Gén. 28:11; Deut. 31:16; 2 Sam. 7:12; 1 Rey. 2:10). Comenzando con su aplicación inicial a Moisés ("He aquí, tú vas a dormir con tus padres" – Deut. 31:16), y luego con David ("Cuando tus días sean cumplidos, y duermas con tus padres" – 2 Sam. 7:12) y Job ("Ahora dormiré en el polvo" – Job 7:21), hallamos que este hermoso eufemismo para la muerte corre como una hebra intacta a lo largo del Antiguo y el Nuevo Testamentos, terminando con la declaración de Pedro de que "los padres durmieron" (2 Ped. 3:4). Si las almas de los

"padres" estuviesen vivas en el paraíso, entonces los escritores bíblicos no podrían haber dicho, regularmente, que ellos estaban "dormidos".

Otra palabra hebrea para "sueño" es *yashen*. Esta palabra aparece como verbo, "dormir" (Jer. 51:39, 57; Sal. 13:3), y como sustantivo, "sueño". Este último se encuentra en el famoso versículo de Daniel 12:2: "Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, unos para vida eterna, y otros para vergüenza y confusión perpetua". Notemos que, en este pasaje, tanto los piadosos como los impíos están durmiendo en el polvo de la tierra y ambos serán resucitados en el Fin.

Una tercera palabra hebrea usada para el sueño de la muerte es *shenah*. Job hace esta pregunta retórica: "Mas el hombre morirá, y será cortado; perecerá el hombre, ¿y dónde estará él?" (Job 14:10). Su respuesta es: "Como las aguas se van del mar, y el río se agota y se seca, así el hombre yace y no vuelve a levantarse; hasta que no haya cielo, no despertarán, ni se levantarán de su sueño" (Job 14:11-12; comparar con Sal. 76:5; 90:5). Aquí hay una descripción gráfica de la muerte. Cuando una persona exhala el último suspiro, "¿dónde estará él?"; es decir, "¿qué queda de él?". Nada. Ya no existe más. Se vuelve como un lago o río cuya agua se ha secado. Duerme en la tumba y "no despertará" hasta el fin del mundo.

Nos preguntamos, ¿nos habría dado Job una descripción tan negativa de la muerte si creyese que su alma sobreviviría a la muerte? Si la muerte introdujera el alma de Job en la presencia inmediata de Dios en el cielo, ¿por qué habla de esperar "hasta que no haya cielo" (Job 14:12) y "hasta que venga mi liberación" (Job 14:14)? Es evidente que ni Job ni ningún creyente veterotestamentario había sentido hablar de una existencia consciente después de la muerte.

La muerte como sueño en el Nuevo Testamento

La muerte es descripta como un sueño en el Nuevo Testamento con más frecuencia que en el Antiguo Testamento. La esperanza de la resurrección, que es aclarada y fortalecida por la resurrección de Cristo, le da un nuevo significado al sueño de la muerte del que los creyentes despertarán en la venida de Cristo. Como Cristo durmió en la tumba antes de su resurrección, así los creyentes duermen en la tumba mientras esperan su resurrección.

En el Nuevo Testamento, se usan dos palabras griegas que significan "sueño". La primera es *koimao* que se usa catorce veces para el sueño de la muerte. Un derivado de este sustantivo griego es el sustantivo *koimeeteerion*, del que proviene nuestra palabra *cementerio*. La segunda palabra griega es *katheudein*, que generalmente es usada para el sueño

común. En el Nuevo Testamento, se usa cuatro veces para el sueño de la muerte (Mat. 9:24; Mar. 5:39; Luc. 8:52; Efe. 5:14; 1 Tes. 4:14).

Al momento de la crucifixión de Cristo, "muchos cuerpos de santos que habían dormido [*kekoimemenon*], se levantaron" (Mat. 27:52). En el original, el texto dice: "Muchos cuerpos de los santos durmientes fueron levantados". No se hace ningún comentario acerca de que sus almas se hayan reunido con sus cuerpos. Es evidente que las personas en su totalidad fueron resucitadas y no solo sus cuerpos. Al hablar figuradamente de la muerte de Lázaro, Jesús dijo: "Nuestro amigo Lázaro duerme [*kekoimatai*]; mas voy para despertarle" (Juan 11:11). Cuando Jesús percibió que no le habían entendido, "les dijo claramente: Lázaro ha muerto" (Juan 11:14). Entonces Jesús se apresuró a tranquilizar a Marta: "Tu hermano resucitará" (Juan 11:23).

Este episodio es significativo, ante todo, porque Jesús claramente describe la muerte como un "sueño" del que los muertos despertarán al sonido de su voz. La condición de Lázaro en la muerte era similar al sueño del que nos despertamos todos. Cristo dijo: "Voy para despertarle" (Juan 11:11). El Señor cumplió su promesa al ir a la tumba a despertar a Lázaro llamándolo: "¡Lázaro, ven fuera! Y el que había muerto salió" (Juan 11:43-44).

El *despertar* de Lázaro del sueño de la muerte por el sonido de la voz de Cristo es comparable con el despertar de los santos que duermen el día de su gloriosa venida. Ellos también escucharán la voz de Cristo y volverán a vivir nuevamente. "No os maravilléis de esto; porque vendrá hora cuando todos los que están en los sepulcros *oirán su voz*; y... saldrán" (Juan 5:28; comparar con Juan 5:25). "Porque el Señor mismo con voz de mando, con voz de arcángel, y con trompeta de Dios, descenderá del cielo; y los muertos en Cristo resucitarán primero" (1 Tes. 4:16).

Hay armonía y simetría en las expresiones "dormir" y "despertar" como se usan en la Biblia para entrar y salir del estado de la muerte. Las dos expresiones corroboran la noción de que la muerte es un estado inconsciente como el sueño del que los creyentes despertarán el día de la venida de Cristo.

Lázaro no tuvo ninguna experiencia de otra vida

La experiencia de Lázaro es significativa porque pasó cuatro días en la tumba. Esta no fue una experiencia cercana a la muerte, sino una verdadera experiencia de muerte. Si, como popularmente se cree, el alma al morir deja el cuerpo y se va al cielo, entonces Lázaro habría tenido una experiencia asombrosa para compartir sobre los cuatro días que habría pasado en el paraíso. Los dirigentes religiosos y el pueblo habrían hecho todo lo que estuviese a su alcance por obtener de Lázaro toda la información posible acerca del mundo

oculto. Esa información habría brindado respuestas valiosas a la cuestión de la vida después de la muerte que era tan acaloradamente discutida entre los saduceos y los fariseos (Mat. 22:23; Mar. 12:18, 23; Luc. 20:27, 33).

Pero Lázaro no tenía nada para compartir sobre la vida después de la muerte, porque durante los cuatro días que pasó en la tumba durmió el sueño inconsciente de la muerte. Lo que es cierto de Lázaro también es cierto de otras seis personas que fueron resucitadas de los muertos: El hijo de la viuda (1 Rey. 17:17-24); el hijo de la sunamita (2 Rey. 4:18-37); el hijo de la viuda de Naín (Luc. 7:11-15); la hija de Jairo (Luc. 8:41, 42, 49-56); Tabita (Hech. 9:26-41); y Eutico (Hech. 20:9-12). Cada una de estas personas salió de la muerte como si saliese de un profundo sueño, con su individualidad y sus sentimientos originales, pero sin ninguna experiencia de otra vida que compartir.

La Biblia ni siquiera insinúa que el alma de Lázaro, o de las otras seis personas resucitadas de los muertos, haya ido al cielo. Ninguno de ellos compartió el hecho de haber tenido una "experiencia celestial" porque ninguno de ellos había ascendido al cielo. Esto es confirmado por la referencia que hace Pedro de David en su discurso el día de Pentecostés: "Varones hermanos, se os puede decir libremente del patriarca David, que murió y fue sepultado, y su sepulcro está con nosotros hasta el día de hoy" (Hech. 2:29). Algunos podrían argumentar que lo que estaba en la tumba era el cuerpo de David, no su alma que se había ido al cielo. Pero esta interpretación es invalidada por las palabras explícitas de Pedro: "Porque David *no subió a los cielos*". La Biblia de Cambridge tiene la siguiente nota: "*Porque David no es ascendido*. Mejor dicho, *no ascendió*. Descendió a la tumba y 'durmió con sus padres' ". Lo que duerme en la tumba, según la Biblia, no es meramente el cuerpo, sino toda la persona la que espera el despertar de la resurrección.

Pablo y los santos que duermen

En los dos estupendos capítulos sobre la resurrección en 1 Tesalonicenses 4 y 1 Corintios 15, Pablo repetidamente habla de los que "duermen" en Cristo (1 Tes. 4:13, 14, 15; 1 Cor. 15:6, 18, 20). Una mirada a algunas declaraciones de Pablo arroja luz sobre lo que Pablo quiso decir al caracterizar la muerte como un sueño.

Al escribirles a los tesalonicenses, que lloraban la muerte de sus seres queridos que habían dormido antes de experimentar la venida de Cristo, Pablo los tranquiliza, diciéndoles que así como Dios levantó a Jesús de los muertos, "así también traerá Dios con Jesús a los que durmieron en él" (1 Tes. 4:14). Algunos sostienen que Pablo está hablando aquí de

almas incorpóreas que supuestamente ascendieron al cielo al morir y que regresarán con Cristo cuando él descienda a esta tierra en su venida.

Esta interpretación ignora tres aspectos importantes. Primero, la Biblia en ningún lugar enseña que el alma asciende al cielo al morir. Segundo, en el contexto, Pablo no está hablando de almas inmortales, sino "acerca de los que duermen" (1 Tes. 4:13; comparar con v. 14) y de "los muertos en Cristo" (1 Tes. 4:16). "Los muertos en Cristo *resucitarán* primero" de sus tumbas (1 Tes. 4:16) y no descenderán del cielo. No hay indicios de que los cuerpos *suban* de las tumbas y que las almas *desciendan* del cielo para reunirse con sus cuerpos. Esa noción dualista es extraña a la Biblia.

Tercero, si Pablo realmente creyese que "los muertos en Cristo" no estaban realmente muertos en la tumba sino vivos en el cielo como almas incorpóreas, habría sacado provecho de su condición dichosa en el cielo para explicarles a los tesalonicenses que su tristeza no tenía sentido. ¿Por qué debieran llorar por sus seres queridos si ya estaban disfrutando de la dicha celestial? La razón por la que Pablo no los alentara de ese modo obviamente es porque sabía que los santos que durmieron no estaban en el cielo, sino en sus tumbas.

Esta conclusión es consistente con la certidumbre que Pablo les da a sus lectores de que los cristianos vivos no se encontrarán con Cristo en su venida antes de los que habían dormido. "Nosotros que vivimos, que habremos quedado hasta la venida del Señor, no precederemos a los que durmieron" (1 Tes. 4:15). La razón es que "los muertos en Cristo resucitarán primero. Luego nosotros los que vivimos, los que hayamos quedado, seremos arrebatados juntamente con ellos en las nubes para recibir al Señor en el aire" (1 Tes. 4:16-17).

El hecho de que los santos vivos se encuentren con Cristo en el mismo momento que los santos que durmieron indica que estos últimos aún no se han unido con Cristo en el cielo. Si las almas de los santos que durmieron ya estuviesen disfrutando de la compañía de Cristo en el cielo y descendiesen con Cristo a la tierra en su segunda venida, entonces obviamente tendrían una prioridad inconfundible sobre los santos vivos. Pero la verdad es que tanto los creyentes que durmieron como los vivos están esperando la tan anhelada unión con el salvador, una unión que ambos experimentarán al mismo tiempo el día de la venida de Cristo.

El análisis de Pablo de los santos que duermen en 1 Corintios 15 confirma gran parte de lo que ya hemos descubierto en 1 Tesalonicenses 4. Después de afirmar la importancia fundamental de la resurrección de Cristo para la fe y la esperanza cristianas, Pablo explica que "si Cristo no resucitó... entonces también los que durmieron en Cristo perecieron" (1 Cor. 15:17-18). Pablo no podría haber dicho que los santos que duermen habrían

perecido sin la garantía de la resurrección de Cristo si creyese que sus almas eran inmortales y que ya estaban disfrutando la dicha del paraíso. Si Pablo creyera que las almas son inmortales, probablemente habría dicho que, sin la resurrección de Cristo las almas de los santos que duermen, continuarían sin cuerpo por toda la eternidad. Pero Pablo no hace ninguna alusión a una posibilidad como esta, porque creía que la persona en su totalidad, cuerpo y alma, habría "perecido" sin la garantía de la resurrección de Cristo.

Es notable que, en todo el capítulo que está dedicado a la importancia y la dinámica de la resurrección, Pablo nunca dé a entender la supuesta reunificación del cuerpo con el alma en la resurrección. Si Pablo hubiese sostenido esa creencia, no podría haber evitado hacer alguna alusión al reacoplamiento del cuerpo y del alma, especialmente en sus análisis sobre la transformación de los creyentes de un estado mortal a un estado inmortal en la venida de Cristo. Pero el único "misterio" que Pablo revela es que "no todos dormiremos; pero todos seremos transformados" (1 Cor. 15:51). Este cambio de una naturaleza perecedera a una imperecedera ocurrirá para todos, vivos y muertos, al mismo tiempo; a saber, al sonido de "la final trompeta" (1 Cor. 15:52). El cambio no tiene nada que ver con las almas sin cuerpo que recobran la posesión de sus cuerpos resucitados, sino que es el cambio de la vida mortal a la inmortal para los vivos y muertos en Cristo: "Cuando... esto mortal se haya vestido de inmortalidad" (1 Cor. 15:54).

La trascendencia de la metáfora del "sueño"

El frecuente uso bíblico de la metáfora del "sueño" para describir el estado de los muertos en Cristo suscita la pregunta de sus implicaciones sobre la naturaleza de la muerte. Específicamente, ¿por qué se usa esta metáfora y qué revelaciones podemos obtener legítimamente de ella sobre la naturaleza de la muerte? Existen tres razones primordiales para el uso de la metáfora del "sueño" en la Biblia.

Primero, existe una similitud entre el "sueño" de los muertos y el "sueño" de los vivos". Ambos están caracterizados por una condición de inconsciencia y de inactividad que es interrumpida por un despertar. De modo que la metáfora del "sueño" representa adecuadamente el estado inconsciente de los muertos y su despertar el día del regreso de Cristo.

Segundo, el uso de la metáfora del "sueño" inspira esperanza, al garantizarnos un despertar posterior. Así como una persona se va a dormir a la noche con la esperanza de despertarse a la mañana, así también el creyente se queda dormido en el Señor en la seguridad de que será despertado por Cristo en la mañana de la resurrección.

Cuando oímos o decimos que una persona está muerta, automáticamente pensamos que no hay más esperanza de que vuelva a vivir. Pero cuando decimos que una persona está durmiendo en el Señor, expresamos esperanza en su restauración a la vida el día de la resurrección. La metáfora del "sueño" no describe la condición del sueño de los muertos, sino la posibilidad de ser despertados a la vida nuevamente en la mañana de la resurrección.

Tercero, el uso de la metáfora del "sueño" es sugerida por el hecho de que no hay conciencia del paso del tiempo en el sueño. Así, la metáfora brinda una representación adecuada del estado inconsciente de los difuntos entre la muerte y la resurrección. No tienen conciencia del paso del tiempo. En sus primeros escritos, Martín Lutero expresó este pensamiento de una forma muy gráfica: "Tal como cuando uno se queda dormido e inesperadamente llega la mañana cuando se despierta, sin saber lo que le ocurrió, así de repente nos levantaremos el último día sin saber cómo hemos entrado en la muerte y ni cómo hemos salido de ella".[25] Lutero volvió a escribir: "Dormiremos hasta que él venga y golpee en la pequeña tumba y diga: ¡ Doctor Martín, levántate! Entonces me levantaré en un instante y seré feliz con él para siempre".[26]

En aras de la exactitud histórica, debe señalarse que, posteriormente, Lutero rechazó en gran parte la idea del sueño inconsciente de los muertos, aparentemente debido al fuerte ataque de Calvino contra esta doctrina. En su *Commentary on Genesis* [*Comentario sobre Génesis*], que escribió en 1537, Lutero comenta: "El alma difunta no duerme de esta manera [sueño regular]; es decir, para hablar con más propiedad, se despierta, ve y conversa con los ángeles y con Dios".[27] El cambio en la postura de Lutero del estado inconsciente al consciente de los muertos solo sirve para mostrar que ni siquiera los influyentes reformadores estaban exentos de las presiones religiosas de su tiempo.

Nuestro estudio de la metáfora del "sueño" en el Antiguo y Nuevo Testamentos ha mostrado que la Biblia frecuentemente utiliza la metáfora del "sueño" porque encierra una verdad vital: los muertos que duermen en Cristo son inconscientes de cualquier lapso de tiempo hasta su resurrección. El creyente que muere en Cristo se duerme y descansa, inconsciente, hasta que se despierta cuando Cristo lo llama de vuelta a la vida en su venida.

El significado y el fundamento de la inmortalidad

La inmortalidad en la Biblia no es una posesión humana innata, sino un atributo divino. El término "inmortalidad" proviene del griego *athanasia*, que significa "sin muerte" y, por lo tanto, existencia sin fin. Este término aparece solo dos veces; primero en conexión con Dios "el único que tiene inmortalidad" (1 Tim. 6:16), y segundo en relación con la mortalidad humana que debe

revestirse de inmortalidad (1 Cor. 15:53) en el momento de la resurrección. Esta última referencia refuta la noción de una inmortalidad natural del alma porque dice que la inmortalidad es algo que los santos resucitados se vestirán. No es algo que ya poseen.

La Biblia nunca sugiere que la inmortalidad sea una cualidad o un derecho natural de los seres humanos. La presencia del "árbol de la vida" en el jardín del Edén muestra que la inmortalidad de Adán dependía de comer del fruto del árbol de la vida. La Escritura enseña que la inmortalidad debe ser *buscada* (Rom. 2:7) y "vestida" (1 Cor. 15:53). Es decir, al igual que la "vida eterna", el *don* de Dios (Rom. 6:23) ha se ser *heredado* (Mat. 19:29) *conociendo* a Dios (Juan 17:3) *por medio de Cristo* (Juan 14:19; 17:2; Rom. 6:23). En la visión de Pablo, la inmortalidad está relacionada solamente con la resurrección de Jesús (1 Cor. 15) como el fundamento y la garantía de la esperanza del creyente. Los que insisten en buscar la idea filosófica de la inmortalidad natural del alma en la Biblia, ignoran la Palabra de Dios y corrompen la fe bíblica con ideas dualistas griegas.

Conclusión

Nuestro estudio de la visión bíblica de la naturaleza de la muerte ha mostrado que el Antiguo y el Nuevo Testamentos explícitamente enseñan que la muerte es la *extinción de la vida* para la persona en su totalidad. No existen recuerdos ni consciencia en la muerte (Sal. 8:5; 146:4; 30:9; 115:17; Ecl. 9:5). El espíritu o alma no existe separado del cuerpo. La muerte es la pérdida del *ser total* y no meramente la pérdida del *bienestar*. La persona en su totalidad descansa en la tumba en un estado de inconsciencia caracterizado en la Biblia como un "sueño". El "despertar" tendrá lugar en la venida de Cristo cuando llamará de vuelta a la vida a los santos que duermen. La metáfora del "sueño" verdaderamente es una expresión hermosa, tierna y consoladora que insinúa que la muerte no es el destino humano *final*, porque habrá un despertar del sueño de la muerte en la mañana de la resurrección.

Parte 3
EL *SEOL* EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

En la Biblia se usan dos palabras para describir la morada de los muertos. Las dos palabras son *seol* en el Antiguo Testamento y *hades* en el Nuevo Testamento. Con frecuencia, se la malinterpreta que representan el lugar donde las almas incorpóreas continúan existiendo después de la muerte y el lugar de castigo de los impíos (infierno). Por lo tanto, es imperativo que estudiemos el significado y el uso bíblicos de estos dos términos.

Traducciones e interpretaciones de *Seol*

La palabra hebrea *seol*, que aparece 65 veces en el Antiguo Testamento, es traducida de forma muy diversa como "tumba", "infierno", "foso" o "muerte". Estas variadas traducciones dificultan la comprensión del significado básico de *seol* para el lector de habla inglesa. La *King James Version* (KJV) [*Versión del rey Jacobo*] traduce *seol* como "tumba" 31 veces, "infierno" 31 veces y "foso" 3 veces. Esto significa que los lectores de la KJV con frecuencia son inducidos a creer que el Antiguo Testamento enseña la existencia de un infierno donde los impíos son atormentados por sus pecados.

Por ejemplo, en la KJV, el Salmo 16:10 dice: "Porque no dejarás mi alma en el infierno". Un lector que no tuviera conocimientos del tema supondrá que el texto significa: "Porque no dejarás que mi alma sea atormentada en el infierno". Esa lectura es una obvia interpretación errónea del texto que simplemente dice, como se traduce en la RSV: "Porque no me abandonarás en el Seol", es decir, en la tumba. El salmista aquí expresa su confianza en que Dios no lo abandonará en la tumba. De hecho, el texto es aplicado de esta forma en Hechos 2:27 a Cristo que no fue dejado en la tumba por el Padre. El texto no tiene nada que decir acerca de un lugar de tormento.

Para evitar esas interpretaciones erróneas, la *Revised Standard Version* y *The New American Standard Bible* simplemente transliteran la palabra hebrea a las letras inglesas como *seol*. *The New International Version* generalmente la traduce como "tumba" (ocasionalmente como "muerte"), con un pie de página *"seol"*. Estas traducción refleja fielmente el significado básico de *seol* como la tumba o, mejor aún, el lugar colectivo de los muertos.

Diferentes traducciones a menudo reflejan diferentes creencias religiosas de los traductores. Los traductores de la KJV creían que al morir, los justos iban al cielo y los impíos al infierno; por consiguiente, tradujeron *seol* como "tumba" cuando se refiere a los justos, cuyos cuerpos descansaban en la tumba, y como "infierno" cuando se refiere a los impíos cuyas almas supuestamente son atormentadas en el infierno. Un enfoque similar ha sido adoptado por el erudito veterotestamentario Alexander Heidel,[28] que ha sido criticado por manipular arbitrariamente los datos bíblicos.[29]

Estas interpretaciones de *seol* como la morada de las almas (en lugar del lugar de descanso del cuerpo en la tumba) o el lugar de castigo para los impíos, conocido como infierno, no pasan la prueba a la luz del uso bíblico de *seol*. Este hecho es reconocido incluso por John W. Cooper, que ha intentado defender la visión dualista de la naturaleza humana de los ataques masivos de la erudición moderna en contra de ella. En su libro *Body, Soul, and Life Everlasting* [*El cuerpo, el alma y la vida eterna*], Cooper declara: "Quizá lo más interesante de notar para los cristianos tradicionales es el hecho de

que [*seol*] sea el lugar de descanso de los muertos, independientemente de su religión durante la vida. *Seol* no es el 'infierno' al que los impíos están condenados y del que los fieles del Señor son guardados en gloria... No hay duda de que se pensaba que tanto los creyentes como los incrédulos, todos van al *seol* cuando mueren".[30]

El liberal *The Interpreter's Dictionary of the Bible* afirma aún más enfáticamente que: "En ningún lugar del Antiguo Testamento la morada de los muertos [*seol*] es considerada como un lugar de castigo o de tormento. El concepto de un "infierno" satánico se desarrolló en Israel solo durante el período helenístico".[31]

En su clásico estudio sobre *Israel: Its Life and Culture* [*Israel: su vida y su cultura*], Johannes Pedersen afirma rotundamente: "*Seol* es la totalidad en la que todas las tumbas convergen... Donde hay tumba, hay *seol*, y donde hay *seol*, hay tumba".[32] Pedersen explica detenidamente que *seol* es el lugar colectivo de los muertos donde van todos los difuntos, enterrados o no enterrados. Esta conclusión es obvia cuando estudiamos algunos usos de *seol*.

Etimología y ubicación de *Seol*

La etimología de *seol* es incierta. Las derivaciones mencionadas con más frecuencia son de significados raíces como "preguntar", "inquirir" y "sepultar nuestro yo".[33] En su tesis doctoral sobre "Sheol in the Old Testament" [El seol en el Antiguo Testamento], Ralph Doermann propuso una forma derivativa de la raíz *shilah*, que tiene el significado primordial de "estar quieto", "descansadamente". Concluye que "si es factible una conexión entre *seol* y *shilah*, parecería que el nombre no está conectado con la ubicación del reino de los muertos, sino más bien con el carácter de sus ocupantes que fundamentalmente están 'descansando' ".[34] La diferencia entre las dos palabras es relativa. Más importante es el hecho de que *seol* denote un lugar donde los muertos están descansando.

El seol está ubicado profundamente debajo de la superficie de la tierra, porque a menudo es mencionado en conexión con el cielo para denotar los límites extremos del universo. El *seol* es el lugar más profundo del universo, así como el cielo es el más elevado. Amós describe la ira inexorable de Dios en estos términos: "Aunque cavasen hasta el Seol, de allá los tomará mi mano; y aunque subieren hasta el cielo, de allá los haré descender" (Amós 9:2-3). De modo similar, el salmista exclama: "¿A dónde me iré de tu Espíritu? ¿Y a dónde huiré de tu presencia? Si subiere a los cielos, allí estás tú; y si en el Seol hiciere mi estrado, he aquí, allí tú estás" (Sal. 139:7-8; comparar con Job 11:7-9).

Al estar situado debajo de la tierra, los muertos llegan al *seol* "descendiendo", un eufemismo de estar sepultado en la tierra. De este modo, cuando le informaron a Jacob que su hijo José había muerto, dijo: "Descenderé enlutado a mi hijo hasta el Seol" (Gén. 37:35). Quizá el ejemplo más claro de la ubicación del *seol* debajo de la tierra sea el relato del castigo de Coré, Datán y Abiram que se habían sublevado contra la autoridad de Moisés. "Se abrió la tierra que estaba debajo de ellos. Abrió la tierra su boca, y los tragó a ellos, a sus casas, a todos los hombres de Coré, y a todos sus bienes. Y ellos, con todo lo que tenían, descendieron vivos al Seol, y los cubrió la tierra" (Núm. 16:31-33). Este episodio muestra claramente que la persona en su totalidad, y no solo el alma, desciende al *seol*, al reino de los muertos.

Características del *seol*

Las características del *seol* esencialmente son las del reino de los muertos, o la tumba. En numerosos pasajes, se encuentra que hay un paralelismo entre *seol* y la palabra hebrea *bor*, que denota "un foso" o cualquier clase de hoyo subterráneo, como una tumba. Por ejemplo, el salmista escribe: "Porque mi alma está hastiada de males, y mi vida cercana al Seol. Soy contado entre los que descienden al sepulcro [*bor*]" (Sal. 88:3-4).[35] Aquí el paralelismo identifica al *seol* con el abismo, es decir, el lugar de entierro de los muertos.

Seol aparece varias veces junto con *abaddon*, que significa "destrucción" o "ruina".[36] *Abbadon* aparece en paralelismo con la tumba: "¿Serán reconocidas en las tinieblas tus maravillas, y tu justicia en la tierra del olvido?" (Sal. 88:12). El hecho de que *seol* esté asociado con *abaddon*, el lugar de la destrucción, muestra que el reino de los muertos era visto como el lugar del sufrimiento eterno para los impíos.

Seol además es caracterizado como "la tierra de tinieblas y de sombra de muerte" (Job 10:21) donde los muertos nunca vuelven a ver la luz (Sal. 49:20; 88:13). Además es "el lugar del silencio" (Sal. 94:17, LBLA; comparar con 115:17) y la tierra de donde no hay retorno: "Como la nube se desvanece y se va, así el que desciende al Seol no subirá; no volverá más a su casa, ni su lugar le conocerá más" (Job 7:9-10).

Seol como el reino de los muertos

Todas las características anteriores del *seol* describen fielmente el reino de los muertos. El abismo, el lugar de destrucción, la tierra de oscuridad, la tierra del silencio, la tierra de donde no hay retorno son todos descriptivos del reino de los muertos. Además, tenemos algunos casos donde *seol* aparece

en paralelismo con la muerte y la tumba: "Que la muerte les sorprenda; desciendan vivos al Seol, porque hay maldades en sus moradas, en medio de ellos" (Sal. 55:15). En virtud del paralelismo, aquí *seol* es identificado con la muerte y la tumba.

Las diversas figuras utilizadas para describir el *seol* sirven para mostrar que no es el lugar de los espíritus difuntos, sino *el reino de los muertos*. Anthony Hoekema, un erudito calvinista, llega esencialmente a la misma conclusión en su libro *The Bible and the Future* [*La Biblia y el futuro*]. Escribe: "Las diversas figuras que se aplican al *seol*, todas pueden ser interpretadas como que se refieren al reino de los muertos: Se dice que el *seol* tiene puertas (Job 17:16, NVI), que es un lugar oscuro y lúgubre (Job 17:13), que es un monstruo con apetito insaciable (Prov. 27:20; 30:15-16; Isa. 5:14; Hab. 2:5). Cuando pensamos en el *seol* de este modo, debemos recordar que tanto los piadosos como los impíos descienden al *seol* al morir, dado que ambos entran en el reino de los muertos".[37]

Cualquier intento de transformar el *seol* en un lugar para atormentar a los impíos o en la morada de los espíritus/almas contradice claramente la descripción bíblica de *seol* como el depositario subterráneo de los muertos.

La condición de los muertos en el *Seol*

Puesto que la muerte es el fin de la vida y de la vitalidad, el estado de los muertos en el *seol* es descripta en términos opuestos a la idea de la vida en la tierra. La vida denota vitalidad y actividad; la muerte denota silencio e inactividad. Esto es cierto para todos, para los justos y para los impíos. "Todo acontece de la misma manera a todos; un mismo suceso ocurre al justo y al impío; al bueno, al limpio y al no limpio" (Ecl. 9:2). Todos van al mismo lugar, el *seol*, el reino de los muertos.

Salomón ofrece una descripción gráfica de la condición de los muertos en el *seol*: "Todo lo que te viniere a la mano para hacer, hazlo según tus fuerzas; porque en el Seol, adonde vas, no hay obra, ni trabajo, ni ciencia, ni sabiduría" (Ecl. 9:10). Es evidente que el *seol*, el reino de los muertos, es el lugar de la no existencia inconsciente. "Porque los que viven saben que han de morir; pero los muertos nada saben, ni tienen más paga; porque su memoria es puesta en olvido. También su amor y su odio y su envidia fenecieron ya; y nunca más tendrán parte en todo lo que se hace debajo del sol" (Ecl. 9:5-6). El principal argumento aquí es que la muerte le pone un fin abrupto a toda actividad "debajo del sol", y lo que sigue a la muerte es el *seol*, el reino de los muertos donde hay un estado de inactividad, sin conocimiento ni conciencia. La Biblia describe ese estado como un "sueño".

La frase "y durmió con sus padres" (comparar con 1 Rey. 1:21; 2:10; 11:43) refleja la idea de que los muertos se unen a sus predecesores en el *seol* en un estado de somnolencia e inconsciencia. La idea de descansar o dormir en el *seol* es prominente en Job, que clama en medio de sus sufrimientos: "¿Por qué no morí yo en la matriz, o expiré al salir del vientre?... Pues ahora estaría yo muerto, y reposaría; dormiría, y entonces tendría descanso... Allí los impíos dejan de perturbar, y allí descansan los de agotadas fuerzas" (Job 3:11, 13, 17).

El descanso en el *seol* no es ni el descanso de las almas que disfrutan de la dicha del paraíso ni los tormentos del infierno, sino el descanso de los cuerpos muertos que duermen en sus tumbas cubiertas de polvo y de gusanos. "Si yo espero, el Seol es mi casa; haré mi cama en las tinieblas. A la corrupción he dicho: Mi padre eres tú; a los gusanos: Mi madre y mi hermana. ¿Dónde, pues, estará ahora mi esperanza?... A la profundidad del Seol descenderán, y juntamente descansarán en el polvo" (Job 17:13-16).

Los muertos duermen en el *seol* hasta el Fin. "Así el hombre yace y no vuelve a levantarse; hasta que no haya cielo, no despertarán, ni se levantarán de su sueño" (Job 14:12). "Hasta que no haya cielo" posiblemente sea una alusión a la venida del Señor al fin del tiempo para resucitar a los santos. En todas sus pruebas, Job nunca abandonó la esperanza de ver al Señor incluso después del deterioro de su cuerpo. "Yo sé que mi Redentor vive, y al fin se levantará sobre el polvo; y después de deshecha esta mi piel, en mi carne he de ver a Dios; al cual veré por mí mismo, y mis ojos lo verán, y no otro, aunque mi corazón desfallece dentro de mí" (Job 19:25-27).

En resumen, la condición de los muertos en el *seol*, el reino de los muertos, es de inactividad inconsciente, un descanso o sueño que continuará hasta el día de la resurrección. Ninguno de los textos que hemos examinado sugiere que el *seol* sea el lugar de castigo para los impíos (infierno) ni un lugar de existencia consciente para las almas de los espíritus de los muertos. Como N. H. Snaith lo afirma categóricamente: "Un cuerpo muerto, sea de hombre, de ave o de bestia, es sin *nephesh* [alma]. En el *seol*, la morada de los muertos, no hay ningún *nephesh* [alma]".[38] No hay almas en el *seol* simplemente porque en el Antiguo Testamento el alma no sobrevive a la muerte del cuerpo.

Parte 4
EL *HADES* EN EL NUEVO TESTAMENTO

El Nuevo Testamento dice muy poco acerca del estado de los muertos durante el período intermedio entre el dormir y el despertar el día de la resurrección. La preocupación primordial del Nuevo Testamento está

relacionada con los eventos que marcan la transición de esta era a la era venidera: el regreso de Cristo y la resurrección de los muertos.

Nuestra principal fuente de información del Nuevo Testamento para la visión del estado de los muertos son las once referencias al *hades* (que es el equivalente griego del hebreo *seol*) y cinco pasajes comúnmente citados en apoyo a la creencia en la existencia consciente del alma después de la muerte. Los cinco pasajes son: (1) Lucas 16:19 al 31, donde encontramos la parábola del rico y Lázaro; (2) Lucas 23:42 al 43, que presenta la conversación entre Jesús y el ladrón en la cruz; (3) Filipenses 1:23, donde Pablo habla de su "deseo de partir y estar con Cristo"; (4) 2 Corintios 5:1 al 10, donde Pablo usa la imaginería de las casas terrenales/celestiales y de las condiciones de vestidos/desnudos para expresar su deseo de "estar ausentes del cuerpo, y presentes al Señor" (2 Cor. 5:8); y (5) Apocalipsis 6:9 al 11 que menciona las almas de los mártires bajo el altar que claman a Dios que vengue su sangre. A continuación examinaremos cada uno de los pasajes anteriores en el orden dado.

El significado y la naturaleza del *Hades*

La palabra griega *hades* recibió uso bíblico cuando los traductores de la Septuaginta (el AT griego) la escogieron para traducir la palabra hebrea *seol*. El problema es que *hades* era usada en el mundo griego de un modo inmensamente diferente que *seol*. Mientras que *seol* en el Antiguo Testamento es el reino de los muertos donde, como hemos visto, los difuntos están en un estado inconsciente, el *hades* en la mitología griega es el inframundo donde las almas conscientes de los muertos se dividen en dos regiones principales: una es un lugar de tormento y la otra de beatitud.

Edward Fudge ofrece esta concisa descripción de la concepción griega del *hades*: "En la mitología griega, el Hades era el dios del inframundo, y además el nombre del mismo mundo inferior. Charon transportaba las almas de los muertos del otro lado de los ríos Styx o Aqueronte a su morada donde el perro guardián Cerbero custodiaba la puerta para que nadie pudiera escapar. El mito pagano contenía todos los elementos de la escatología medieval: estaba el agradable Elíseo, el lúgubre y miserable Tártaro, e incluso las Planicies de Asfodel, donde los fantasmas podían pasear a los que no eran adecuados para ninguno de los lugares arriba mencionados. Junto al dios gobernaba su reina Proserpina (o Perséfona), a quien había raptado del mundo superior".[39]

Esta concepción griega del *hades* influyó sobre los judíos helénicos, durante el período intertestamentario, para adoptar la creencia en la inmortalidad del alma y la idea de una separación espacial en el inframundo entre los justos y los impíos. Las almas de los justos pasaban inmediatamente

después de morir al gozo celestial, para esperar allí la resurrección, mientras que las almas de los impíos iban a un lugar de tormento en el *hades*.[40] La aceptación popular de esta hipótesis se refleja en la parábola del rico y Lázaro que examinaremos en breve.

Esta clásica visión griega del *hades* como un lugar de tormento para los impíos, con el tiempo, entró en la iglesia cristiana e influyó incluso sobre los traductores bíblicos. Es de notar que la palabra *hades*, que aparece once veces en el Nuevo Testamento, se traduzca diez veces como "infierno"[41] y una como "tumba"[42] en la KJV. La RSV translitera la palabra como "Hades".

La traducción de *hades* como "infierno" es errónea y engañosa porque, con la excepción de Lucas 16:23, el término se refiere a la tumba o a la ubicación de los muertos, no a un lugar de castigo. Este último es designado como *gehenna*, un término que también aparece once veces en el Nuevo Testamento[43] y es correctamente traducido como "infierno", dado que se refiere al lago de fuego, el lugar de destino para los perdidos. El *Hades*, por otro lado, es usado en el Nuevo Testamento como el equivalente fijo de *seol*, el reino de los muertos o de la tumba.

Jesús y el *Hades*

En los evangelios, Jesús se refiere al *hades* tres veces. El primer uso de *hades* se encuentra en Mateo 11:23 donde Jesús reprende a Capernaum, diciendo: "Y tú, Capernaum, que eres levantada hasta el cielo, hasta el Hades serás abatida" (comparar con Luc. 10:15). Aquí *hades*, como *seol* en el Antiguo Testamento (Amós 9.2-3; Job 11:7-9), denota el lugar más profundo del universo, así como el cielo es el más elevado.

El segundo uso de *hades* en la enseñanza de Jesús aparece en la parábola del rico y Lázaro (Luc. 16:23). Volveremos sobre esto dentro de poco. El tercer uso se encuentra en Mateo 16:18, donde Jesús expresa su confianza en que "las puertas del Hades no prevalecerán" contra su iglesia. El significado de la frase "las puertas del Hades" es esclarecida por el uso de la misma expresión del Antiguo Testamento y de la literatura judía (3 Mac. 5:51; Sab. de Sal. 16:13) como sinónimo de muerte. Por ejemplo, Job pregunta retóricamente: "¿Te han sido descubiertas las puertas de la muerte, y has visto las puertas de la sombra de muerte?" (Job 38:17; comparar con Isa. 38:18). El inframundo era imaginado como cercado por acantilados, donde los muertos estaban encerrados. Por lo tanto, lo que Jesús quiso decir con "las puertas del Hades" es que la muerte no prevalecerá contra su iglesia, obviamente porque él había ganado la victoria sobre el pecado.

Al igual que todos los muertos, Jesús fue al *hades*, es decir, a la tumba, pero a diferencia del resto, él obtuvo la victoria sobre la muerte. "Porque

no dejarás mi alma en el Hades, ni permitirás que tu Santo vea corrupción" (Hech. 2:27; comparar con 2:31). Aquí *hades* es la tumba donde descansó el cuerpo de Cristo por solo tres días y, por consiguiente, no vio "corrupción", el proceso de descomposición que resulta de un entierro prolongado. A causa de su victoria sobre la muerte, *hades*–la tumba es un enemigo derrotado. Por lo tanto, Pablo exclama: "¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? ¿Dónde, oh sepulcro [*hades*], tu victoria?" (1 Cor. 15:55). Aquí *hades* es correctamente traducida como "sepulcro" ya que es análoga a la muerte.

Cristo ahora tiene las llaves "de la muerte y del Hades" (Apoc. 1:18). Tiene poder sobre la muerte y la tumba. Esto le permite abrir las tumbas y llamar a los santos a la vida eterna en su venida. En todos estos pasajes, el *hades* es sistemáticamente asociado con la muerte, porque es el lugar de descanso de los muertos, la tumba. Lo mismo es cierto en Apocalipsis 6:8, donde el caballo amarillo tiene un jinete cuyo nombre era "Muerte, y el Hades le seguía". La razón de que el "Hades" siga a la "Muerte" obviamente es porque el *hades*, como la tumba, recibe a los muertos.

Al fin del milenio, "la muerte y el Hades" entregarán sus muertos (Apoc. 20:13) "y la muerte y el Hades fueron lanzados al lago de fuego. Esta es la muerte segunda" (Apoc. 20:14). Estos dos versículos son importantes. Primero, porque nos dicen que finalmente el *hades* dará los muertos, lo que indica nuevamente que el *hades* es el reino de los muertos. Segundo, nos informan que en el Fin, el mismo *hades* será arrojado al lago de fuego. Por medio de esta colorida imaginería, la Biblia nos asegura que en el Fin, tanto la muerte como la tumba serán destruidas. Esta será la muerte de la muerte, o como lo presenta el Apocalipsis: "la muerte segunda".

Esta breve investigación del uso de *hades* en el Nuevo Testamento nos muestra claramente que su significado y uso concuerdan con el de *seol* en el Antiguo Testamento. Ambos términos denotan la tumba o el reino de los muertos y no el lugar de castigo de los impíos.[44]

El rico y Lázaro

La palabra *hades* también aparece en la parábola del rico y Lázaro, pero con un significado diferente. Mientras que en las diez referencias que acabamos de examinar *hades* se refiere a la tumba o al reino de los muertos, en la parábola del rico y Lázaro denota el lugar de castigo para los impíos (Luc. 16:23). La razón de este uso excepcional será explicado dentro de poco. Obviamente, los dualistas aprovechan al máximo estas parábola para apoyar la noción de la existencia consciente de las almas incorpóreas durante el estado intermedio (Luc. 16.19-31). Debido a la importancia que reviste esta parábola, necesitamos examinarla detenidamente.

Primero, consideremos los puntos principales de la historia. Lázaro y el rico mueren. Sus situaciones de la vida ahora se revierten después de morir. Porque cuando Lázaro murió, "fue llevado por los ángeles al seno de Abraham" (Luc. 16:22), en tanto que el rico fue llevado al *hades* donde es atormentado por llamas abrasadoras (Luc. 16:23). Aunque los separaba un enorme abismo, el rico podía ver a Lázaro en el seno de Abraham. Así que le suplicó a Abraham que enviara a Lázaro a hacer dos mandados: primero, "para que moje la punta de su dedo en agua, y refresque mi lengua" (Luc. 16:24), y segundo, que envíe a Lázaro a advertir a los miembros de su familia que se arrepientan para que no experimenten el mismo castigo. Abraham le negó ambos pedidos por dos razones. La primera, porque había un gran abismo que imposibilitaba que Lázaro lo cruzara para ayudarlo (Luc. 16:26); la segunda, porque si los miembros de su familia "no oyen a Moisés y a los profetas, tampoco se persuadirán aunque alguno se levantare de los muertos" (Luc. 16:31).

Antes de estudiar esta parábola, necesitamos recordar que, a diferencia de una alegoría como *El progreso del peregrino*, donde cada detalle tiene un significado, los detalles de una parábola no necesariamente tienen alguna importancia en sí mismos, salvo como "puntales" para la historia. Una parábola está estructurada para enseñar una verdad fundamental, y los detalles no necesariamente tienen un significado literal a menos que el contexto indique lo contrario. De este principio se desprende otro: solo la enseñanza fundamental de una parábola, confirmada por el tenor general de la Escritura, puede ser legítimamente usada para definir una doctrina.

Los problemas con una interpretación literal

Los que interpretan la parábola como una representación literal del estado de los salvos y de los no salvos después de morir, se enfrentan con problemas insuperables. Si la narración es una descripción real del estado intermedio, entonces debe ser completamente cierta de hecho y concordar completamente en los detalles. Pero si la parábola es figurativa, entonces solo necesita interesarnos la verdad moral que se transmite. Una interpretación literal de la narración se desintegra bajo el peso de sus propios absurdos y contradicciones, como se hace obvio bajo un análisis minucioso.

Los aspirantes al literalismo suponen que el rico y Lázaro eran espíritus incorpóreos, destituidos de cuerpos. No obstante, se describe que el rico tiene "ojos" que ven y una "lengua" que no solo habla, sino que además busca alivio del "dedo" de Lázaro: todas partes reales del cuerpo,

que son descriptas como existentes físicamente, a pesar del hecho de que el cuerpo del hombre rico estaba debidamente sepultado en la tumba. Su cuerpo, ¿fue transportado hasta el *hades* junto con su alma por error?

Un abismo separa a Lázaro en el cielo (el seno de Abraham) del rico en el *hades*. El abismo es demasiado ancho para que alguien lo cruce y, sin embargo, suficientemente estrecho para permitir que conversen. Tomado literalmente, esto significa que el cielo y el infierno tienen visibilidad geográfica y están al alcance de la voz, de modo que los santos y los pecadores pueden verse y comunicarse entre sí eternamente. Reflexionemos por un momento en el caso de padres que están en el cielo viendo a sus hijos agonizando en el *hades* por toda la eternidad. Una vista como esa, ¿no destruiría el mismo gozo y paz celestiales? Es inconcebible que los salvos vean y conversen con sus seres queridos no salvos por toda la eternidad del otro lado de un abismo divisorio.

Conflicto con las verdades bíblicas

Una interpretación literal de la parábola contradice ciertas verdades bíblicas fundamentales. Si el relato es literal, entonces Lázaro recibió su recompensa y el rico su castigo inmediatamente después de morir y antes del día del juicio. Pero la Biblia claramente enseña que las recompensas y los castigos, al igual que la separación entre los salvos y los no salvos, tendrá lugar el día de la venida de Cristo: "Cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria... y serán reunidas delante de él todas las naciones; y apartará los unos de los otros, como aparta el pastor las ovejas de los cabritos" (Mat. 25:31-32). "He aquí yo vengo pronto, y mi galardón conmigo, para recompensar a cada uno según sea su obra" (Apoc. 22:12). Pablo esperaba recibir "la corona de justicia" el día de la aparición de Cristo (2 Tim. 4:8).

Una interpretación literal de la parábola, además, contradice el testimonio uniforme del Antiguo y el Nuevo Testamentos de que los muertos, tanto justos como impíos, yacen silenciosos e inconscientes en la muerte hasta el día de la resurrección (Ecl. 9:5-6; Job 14:12-15, 20, 21; Sal. 6:5; 115:17). Una interpretación literal, además, contradice el uso sistemático de *hades* en el Nuevo Testamento para denotar la tumba o el reino de los muertos, no un lugar de castigo. Hemos descubierto que en diez de las once veces que aparece, el *hades* está explícitamente conectado con la muerte y la tumba. El uso excepcional de *hades* en esta parábola como un lugar de tormento abrasador (Luc. 16:24) no deriva de la Escritura, sino de las creencias judías de aquel entonces influenciadas por la mitología griega.

Conceptos judíos de ese entonces

Afortunadamente para nuestra investigación, tenemos escritos judíos que esclarecen la parábola del rico y Lázaro. Especialmente revelador es el "Discourse to the Greeks Concerning Hades" [Discurso de los griegos acerca del Hades], escrito por Josefo, el famoso historiador judío que vivió en los tiempos bíblicos (murió alrededor de 100 d.C.). Su discurso se asemeja fielmente al relato del rico y Lázaro. En él, Josefo explica que "el Hades es una región subterránea donde la luz de este mundo no brilla... Esta región es aceptada como un lugar de custodia para las almas, en el que se asignan ángeles como sus guardianes, que les distribuyen *castigos temporales*, dispuestos para el comportamiento y los modales de cada uno".[45]

Sin embargo, Josefo señala que el *hades* está dividido en dos regiones. Una es "la región de luz" donde las almas de los justos muertos son llevadas por ángeles al "lugar que llamamos *El seno de Abraham*".[46] La segunda región está en "perpetua oscuridad", y las almas de los impíos son arrastradas a la fuerza "por los ángeles asignados para el castigo".[47] Estos ángeles arrastran a los impíos "hasta las cercanías del mismo infierno", de modo que puedan ver y sentir el calor de las llamas.[48] Pero no son arrojados en el mismo infierno hasta después del juicio final. "Un grande y profundo *caos* se forma entre ellos; de modo que a un hombre justo que tiene compasión de ellos, no se lo puede dejar entrar, ni tampoco puede entrar uno que es injusto, si fuese suficientemente audaz para intentarlo, pase por encima de él".[49]

Las asombrosas similitudes entre la descripción del *hades* de Josefo y la parábola del rico y Lázaro son obvias. En ambos relatos tenemos las dos regiones que separan a los justos de los impíos, el seno de Abraham como la morada de los justos, un gran abismo que no puede ser cruzado, y los habitantes de una región que pueden ver a los de la otra región.

La descripción del *hades* de Josefo no es única. Se pueden encontrar descripciones similares en otros textos literarios judíos.[50] Esto significa que Jesús sacó provecho de la interpretación popular de la condición de los muertos en el *hades*, no para refrendar ni refutar esas visiones, sino para dar a entender la importancia de prestar oído en esta vida actual a las enseñanzas de Moisés y de los profetas, porque esto determina la dicha o la miseria en el mundo venidero.

El uso que Jesús hace de las creencias en boga

En esta coyuntura, tal vez sea apropiado preguntarse: "¿Por qué Jesús contó una parábola basada en las creencias en boga que no representan fielmente la verdad como es presentada en otras partes de la Escritura y en sus

propias enseñanzas?" La respuesta es que Jesús se enfrentó con la gente de acuerdo con los términos que ella misma había impuesto, sacando provecho de lo que les era familiar para enseñarles verdades vitales. Muchos de sus oyentes habían llegado a creer en un estado consciente de existencia entre la muerte y la resurrección, aunque esa creencia es extraña a la Escritura. Esta creencia errónea fue adoptada durante el período intertestamentario como parte del proceso de helenización del judaísmo y se había convertido en parte del judaísmo para la época de Jesús.

En esta parábola, Jesús hizo uso de una creencia popular, no para aprobarla, sino para inculcar en la mente de sus oyentes una importante lección espiritual. Debiera notarse que, incluso en la parábola anterior del mayordomo infiel (Luc. 16:1-12), Jesús usa una historia que no representa fielmente la verdad bíblica. En ningún lugar la Biblia refrenda la práctica de un administrador deshonesto que reduce a la mitad las deudas pendientes de los deudores a fin de obtener algunos beneficios personales de esos deudores. La lección de la parábola es "ganad amigos" (Luc. 16:9), no enseñar prácticas de negocios deshonestos.

John Cooper, aunque ha producido a mi entender la defensa más erudita de la visión dualista de la naturaleza humana, reconoce que la parábola del rizo y Lázaro "no necesariamente nos dice lo que Jesús o Lucas creían acerca de la vida después de la muerte, ni brinda una base sólida para una doctrina del estado intermedio. Porque es posible que Jesús simplemente use imágenes populares a fin de probar su punto de vista ético. Tal vez no haya estado refrendando esas imágenes. Quizá no haya creído en ellas, porque sabía que eran falsas".[51]

Cooper luego formula la pregunta: "¿Qué nos dice este pasaje acerca del estado intermedio?" Rotunda y honestamente responde: "La respuesta quizá sea 'Nada'. El caso dualista no puede apoyarse en este texto como un sustento principal".[52] La razón que da es que es muy difícil sacar conclusiones de la imaginería de la parábola. Por ejemplo, Cooper se pregunta: "¿Seremos seres corpóreos [en el estado intermedio]? Los bienaventurados y los condenados, ¿podrán verse?"[53]

Jesús y el ladrón en la cruz

Los dualistas utilizan la breve conversación entre Jesús y el ladrón arrepentido en la cruz al lado de la suya (Luc. 23:42-43) como una prueba muy importante de la existencia consciente de los muertos fieles en el paraíso antes de la resurrección. Por lo tanto, es importante estudiar minuciosamente las palabras dichas por Jesús al ladrón arrepentido.

A diferencia del otro criminal y de la mayor parte de la multitud, el ladrón arrepentido verdaderamente creía que Jesús era el Mesías. "Y dijo a Jesús: Acuérdate de mí cuando vengas en tu reino" (Luc. 23:42). Jesús le respondió "De cierto te digo que hoy estarás conmigo en el paraíso" (Luc. 23:43). Existe un problema grave en la interpretación de este texto que es causado por la ubicación de la coma, que en la mayoría de las traducciones es colocada delante de "hoy". Por lo tanto, la mayoría de los lectores y comentadores suponen que Jesús dijo: "Hoy estarás conmigo en el paraíso". Esa lectura se interpreta que significa que "en ese mismo día"[54] el ladrón iba al paraíso con Cristo.

No obstante, el texto griego original no tiene puntuación y, traducido literalmente dice: "De cierto a ti te digo hoy conmigo estarás en el paraíso". El adverbio "hoy–*semeron*" se ubica entre los verbos "digo–*lego*" y "estarás–*ese*". Esto significa que, gramaticalmente, el adverbio "hoy" puede aplicarse a cualquiera de los dos verbos. Si califica al primer verbo, entonces Jesús dijo: "De cierto te digo hoy, estrás conmigo en el paraíso".

Los traductores han puesto la coma delante del adverbio "hoy", no por razones gramaticales, sino por la doctrina religiosa de que los muertos reciben su recompensa al morir. Sería mejor que los traductores se limitaran a traducir el texto y dejaran la tarea de interpretación al lector.

La pregunta que afrontamos es: Jesús, ¿quiso decir: "De cierto te digo hoy..." o "Hoy estarás conmigo en el paraíso"? Los que sostienen que Jesús dio a entender esto último apelan al hecho de que el adverbio "hoy" no aparece en otro lugar con la frase frecuentemente usada "De cierto, a ti te digo". Esta es una observación válida, pero la razón de este acoplamiento excepcional del adverbio "hoy" a la frase "De cierto, a ti te digo" bien podría ser el contexto inmediato. El ladrón le pidió a Jesús que lo recordara en el *futuro* cuando él establecería su reino mesiánico. Pero Jesús respondió recordándole al ladrón arrepentido *inmediatamente, "hoy"*, y al asegurarle que estaría con él en el paraíso. Esta interpretación es respaldada por dos consideraciones importantes: (1) el momento en que los salvos tomarán posesión de su recompensa en el paraíso, y (2) el momento en que el mismo Jesús regresó al paraíso.

¿Cuándo entrarán los redimidos al paraíso?

A lo largo de su ministerio, Jesús enseñó que los redimidos entrarían en el reino de su Padre en su venida: "Venid, benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo" (Mat. 25:34; 16:27). Pablo enseñó la misma verdad. En la segunda venida de Cristo, lo santos que duermen serán resucitados y los santos vivos serán trasladados, y todos "seremos arrebatados juntamente con ellos en las nubes para recibir

al Señor en el aire, y así estaremos siempre con el Señor" (1 Tes. 4:17). En ese momento, después de la resurrección de los justos, es que el ladrón estará con Jesús en el paraíso.

¿Cuándo regresó Jesús al paraíso?

Los que interpretan que la declaración que Cristo le hizo al ladrón significa que ese mismo día el ladrón fue al paraíso para estar con Cristo, suponen que, tanto Jesús como el ladrón, ascendieron al cielo inmediatamente después de su muerte. Esta conclusión no es respaldada por la Escritura.

La Escritura expresamente enseña que, el día de su crucifixión, Cristo entró en la tumba–*hades*. En Pentecostés, Pedro proclamó que, según la profecía de David (Sal. 16:10), Cristo "no fue dejad[o] en el Hades, ni su carne vio corrupción", sino que fue resucitado por Dios (Hech. 2:31-32). El *hades*, como hemos visto, en el Nuevo Testamento es asociado continuamente con la tumba o el reino de los muertos. Esto significa que Cristo no podría haberle dicho en absoluto al ladrón que ese mismo día estaría con él en el paraíso, cuando sabía que ese día él estaría descansando en la tumba.

Los que argumentan que solo el cuerpo de Jesús descendió a la tumba, mientras que su alma ascendió al cielo, ignoran lo que Jesús le dijo a María el día de su resurrección: "No me toques, porque aún no he subido a mi Padre" (Juan 20:17). Es evidente que Jesús no estuvo en el cielo durante los tres días de su sepultura. En cambio, estuvo descansando en la tumba, esperando que su Padre lo volviese a llamar a la vida. Por consiguiente, el ladrón no podría haber ido a estar con Jesús en el paraíso inmediatamente después de su muerte, cuando el mismo Jesús no ascendió al Padre hasta algún tiempo después de su resurrección. Para apreciar más plenamente el significado de estar "con Cristo en el paraíso", analicemos el uso de la frase paulina "estar con Cristo".

"Partir y estar con Cristo"

Al escribirles a los filipenses, Pablo dice: "teniendo deseo de partir y estar con Cristo, lo cual es muchísimo mejor; pero quedar en la carne es más necesario por causa de vosotros" (Fil. 1:23-24). Los dualistas consideran este texto como una de las mayores pruebas de que, al morir, el alma de los salvos inmediatamente entra en la presencia de Cristo. Por ejemplo, Robert Morey declara: "Este es el pasaje más claro del Nuevo Testamento que habla del creyente que se va con Cristo al cielo después de morir. Este contexto trata del deseo de Pablo de salir de esta vida terrenal para una vida celestial con Cristo. No se hace ninguna mención ni alusión a la resurrección en este pasaje".[55]

El problema fundamental con esta interpretación es no reconocer que la declaración de Pablo: "teniendo deseo de partir y estar con Cristo" es una afirmación relacional y no antropológica. Con esto quiero decir que es una declaración de la relación que existe y que continúa entre el creyente y Cristo hasta la muerte, no una declaración del "estado" del cuerpo y del alma entre la muerte y la resurrección.

El Nuevo Testamento no está preocupado por el "estado" que existe entre la muerte y la resurrección, sino por la relación que existe entre el creyente y Cristo hasta la muerte. Esta relación de estar con Cristo no es interrumpida por la muerte, porque el creyente que duerme en Cristo no tiene consciencia del paso del tiempo.

Para Pablo, los que "mueren en Cristo" están "durmiendo en Cristo" (1 Cor. 15:18; 1 Tes. 4:14). Su relación con Cristo es de inmediatez, porque no tienen conciencia del paso del tiempo entre su muerte y resurrección. Pero para los que continúan viviendo con tiempo temporal terrestre es un intervalo entre la muerte y la resurrección. Al expresar su anhelo: "teniendo deseo de partir y estar con Cristo", Pablo no estaba dando una exposición doctrinal de lo que sucede al morir. Simplemente estaba expresando su anhelo de ver el fin de su existencia aquejada de problemas y estar con Cristo. A lo largo de los siglos, hubo cristianos fervientes que han expresado el mismo anhelo, sin necesariamente esperar ser llevados ante la presencia de Cristo al momento de morir. La declaración de Pablo debe ser interpretada sobre la base de sus claras enseñanzas en cuanto al momento en que los creyentes se unirán con Cristo.

Con Cristo en su venida

Pablo trata este asunto en su carta a los tesalonicenses, donde explica que los creyentes que duermen y los vivos se unirán con Cristo, no al morir, sino en su venida: "Los muertos en Cristo resucitarán primero. Luego nosotros los que vivimos, los que hayamos quedado, seremos arrebatados juntamente con ellos en las nubes para recibir al Señor en el aire, *y así* estaremos siempre con el Señor" (1 Tes. 4:17).[56] El "así" (*houtos*) se refiere a lo que acababa de describir como la manera en que los creyentes estarán con Cristo; a saber, *no al morir*, sino al ser resucitado o trasladado en su venida.

Debiera notarse que, al describir la unión con Cristo que los creyentes experimentarán en su venida, Pablo nunca habla de almas incorpóreas que se reúnen con los cuerpos resucitados. En cambio, habla de que "los muertos en Cristo" serán resucitados (1 Tes. 4:16). Obviamente, lo que resucita en la venida de Cristo no son solo cuerpos muertos sino personas muertas. Es la persona en su totalidad la que será resucitada y se reunirá con Cristo. Notemos que los santos vivos se encontrarán con Cristo en el mismo momento "juntamente

con" los santos resucitados (1 Tes. 4:17). Los santos que duermen y los vivos se encuentran con Cristo "juntamente" en su venida, no al morir.

La ausencia total de alguna referencia de Pablo a la supuesta reunión del cuerpo con el alma al momento de la resurrección constituye, a mi entender, el desafío más formidable de la noción de la supervivencia consciente del alma. Si Pablo supiese algo al respecto, por cierto hubiese hecho alusión a ello, especialmente en su análisis detallado de lo que ocurrirá con los creyentes que duermen y los vivos en la venida de Cristo (1 Tes. 4:13-18; 1 Cor. 15:42-58). El hecho de que Pablo nunca insinuara siquiera la supervivencia consciente de las almas incorpóreas y su reacoplamiento con el cuerpo en la resurrección, muestra claramente que esa noción era totalmente extraña para él y para la Escritura en su totalidad.

"En casa con el Señor"

En 2 Corintios 5:1 al 10, Pablo nuevamente expresa la esperanza de estar con Cristo al usar varias metáforas sorprendentes. Este pasaje es considerado con toda razón como la "crux interpretum", es decir "la cruz de los intérpretes", fundamentalmente porque el lenguaje figurativo es enigmático y está abierto a diferentes interpretaciones. Desafortunadamente, los intérpretes dualistas son muy ávidos en inferir de este pasaje, como de el de Filipenses 1:22 y 23, definiciones exactas de la vida y de la supervivencia del alma después de la muerte del cuerpo. Sin embargo, esos asuntos están muy distanciados del pensamiento de Pablo, que está usando el lenguaje poético de la fe para expresar sus esperanzas y sus temores en relación con la vida presente y futura, en vez del lenguaje lógico de la ciencia para explicar la vida después de la muerte. Todo esto debiera poner en guardia al intérprete para no interpretar del pasaje lo que Pablo nunca expresó.

El pasaje abre con la preposición "porque–*gar*", que indica que Pablo retoma del capítulo 4:16 al 18, donde contrasta la naturaleza temporal de la vida actual que "se va desgastando" (2 Cor. 4:16) con la naturaleza eterna y gloriosa de la vida futura, cuyo "eterno peso de gloria" es "cada vez más excelente" (2 Cor. 4:17). Pablo continúa desarrollando en el capítulo 5 el contraste entre la temporalidad y la eternidad, usando la imaginería de las dos moradas representativas de estas características.

"Porque sabemos que si nuestra morada terrestre, este tabernáculo, se deshiciere, tenemos de Dios un edificio, una casa no hecha de manos, eterna, en los cielos. Y por esto también gemimos, deseando ser revestidos de aquella nuestra habitación celestial; pues así seremos hallados vestidos, y no desnudos. Porque asimismo los que estamos en este tabernáculo gemimos con angustia; porque no quisiéramos ser desnudados, sino revestidos, para

que lo mortal sea absorbido por la vida. Mas el que nos hizo para esto mismo es Dios, quien nos ha dado las arras del Espíritu" (2 Cor. 5:1-5).

En esta primera parte del pasaje, Pablo usa dos grupos de metáforas contrastantes. Primero, contrasta el "tabernáculo" terrenal, que está sujeto a destrucción, con "de Dios un edificio, una casa no hecha de manos, eterna, en los cielos". Luego Pablo pone de relieve este contraste al diferenciar entre el estado de estar vestido con la morada celestial y la de ser hallado desnudo.

La segunda parte, los versículos 6 al 10, es más sencilla y contrasta el estar en el cuerpo y, por lo tanto, alejados del Señor, con el estar ausentes del cuerpo y vivir junto al Señor. La declaración clave aparece en el versículo 8 donde Pablo dice: "Pero confiamos, y más quisiéramos estar ausentes del cuerpo, y presentes al Señor". Este pasaje ha sido objeto de una enorme variedad de interpretaciones que analizo detalladamente en mi libro *Immortality or Resurrection?* [*¿Inmortalidad o resurrección?*] (páginas 180-186).

Formas de existencia celestial y terrenal

Después de volver a leer el pasaje cientos de veces, siento que el interés primordial de Pablo no es definir el estado del cuerpo antes y después de la muerte, sino más bien contrastar dos formas de existencia. Una es la forma de existencia celestial que es representada por "de Dios un edificio, una casa no hecha de manos, eterna, en los cielos" (2 Cor. 5:1). La otra es la forma de existencia terrenal que es tipificada por el "tabernáculo" terrenal que "se deshace" (NVI) al morir.

El significado de la imaginería de "ser hallados vestidos" o "revestidos" con "nuestra morada terrestre" tiene más que ver con aceptar la provisión de la salvación de Cristo que con "el cuerpo espiritual" que se les da a los creyentes en la Segunda Venida. Se puede hallar respaldo para esta conclusión en el uso figurativo de "habitación celestial" con relación a Dios y de "ser... revestidos" en relación con la aceptación de Cristo por parte del creyente.

La certeza de Pablo de que "tenemos de Dios un edificio" (2 Cor. 5:1) nos hace acordar a versículos como "Dios es nuestro amparo y fortaleza" (Sal. 46:1), o "Señor, tú nos has sido *refugio*" (Sal. 90:1).[57] Cristo se refirió a sí mismo como el templo de una forma que es sorprendentemente similar a la imaginería de Pablo de la habitación celestial "no hecha de manos". Se nos informa que dijo: "Yo derribaré este templo hecho a mano, y en tres días edificaré otro hecho sin mano" (Mar. 14:58). Si Pablo estaba pensando en estas líneas, entonces *la habitación celestial es Cristo mismo y el don de la vida eterna que les da a los creyentes*.

¿Cómo es, entonces, que un creyente se pone "la habitación celestial"? Un estudio del uso de la metáfora paulina de vestirse tal vez brinde una

respuesta. "Porque todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis revestidos" (Gál. 3:27). En este texto, la ropa está asociada con la aceptación de Cristo en el bautismo. Pablo además dice: "Porque es necesario que esto corruptible se vista de incorrupción, y esto mortal se vista de inmortalidad" (1 Cor. 15:53). Aquí la ropa representa la recepción de la inmortalidad en la venida de Cristo. Estas dos referencias sugieren que el "revestimiento" puede referirse a una nueva vida en Cristo, que es aceptada en el bautismo, que se renueva cada día y es consumada en la Parusía, cuando ocurrirá el revestimiento final por medio del cambio de la mortalidad a la inmortalidad.

A la luz de la interpretación anterior, "ser hallados desnudos" o "desnudados" (2 Cor. 5:3-4) tal vez contraste con estar vestidos de Cristo y su Espíritu. Para Pablo, "desnudos" lo más probable es que simbolice la culpa y el pecado que ocasionan la muerte; no es que el alma es despojada del cuerpo, sino que la culpa y el pecado que ocasionan la muerte son despojados. Cuando Adán pecó, descubrió que estaba "desnudo" (Gén. 3:10). Ezequiel, alegóricamente, describe la manera en que Dios vistió a Israel con vestiduras espléndidas, pero luego expuso su desnudez debido a su desobediencia (Eze. 16:8-14). Además, quizá también pensemos en el hombre sin el "vestido de boda" en la fiesta de casamiento (Mat. 22:11). Es posible, entonces, que estar "desnudos" para Pablo significase estar en una condición mortal, pecadora, despojados de la justicia de Cristo.

Pablo aclara lo que quiso decir con estar "desnudos" o "desnudados" frente a estar "revestidos", cuando dice: "para que lo mortal sea absorbido por la vida" (2 Cor. 5:4). El mismo concepto se repite en 1 Corintios 15:35, que habla de la transformación completa que experimenta la naturaleza humana en la venida de Cristo: "Porque es necesario que esto corruptible se vista de incorrupción, y esto mortal se vista de inmortalidad" (1 Cor. 15:53).

En ambos pasajes, 2 Corintios 5:1 al 5 y 1 Corintios 15:35, Pablo no se centra en el estado del cuerpo ni del alma como tales antes o después de la muerte. Por cierto, nunca habla del alma o del "cuerpo espiritual" en 1 Corintios 15. Más bien, el interés de Pablo es mostrar el contraste entre la forma de existencia terrenal, representada por el "tabernáculo" terrestre, y la forma de existencia celestial, representada por la "habitación celestial". La terrenal es "mortal" y la celestial es inmortal ("absorbido por la vida"; 2 Cor. 5:4). La terrenal es experimentada "en el cuerpo" y "ausentes del Señor" (2 Cor. 5:6). La celestial es experimentada "ausentes del cuerpo" y "presentes al Señor" (2 Cor. 5:8).

El hecho de no reconocer que Pablo está hablando de dos formas diferentes de existencia y no de la condición del cuerpo o del alma después de morir ha llevado a especulaciones innecesarias y erróneas acerca de la

vida después de la muerte. Un buen ejemplo es la declaración de Robert Peterson: "Pablo confirma la enseñanza de Jesús cuando contrasta 'estamos en el cuerpo' y 'estamos ausentes del Señor' con 'estar ausentes del cuerpo, y presentes al Señor' (2 Cor. 5:6, 8). Presupone que la naturaleza humana está compuesta de aspectos materiales e inmateriales".[58]

Esta interpretación es vacía de significado, porque ni Jesús ni Pablo están interesados en definir la naturaleza humana ontológicamente; es decir, en términos de sus componentes materiales e inmateriales. En vez de eso, su preocupación es definir la naturaleza humana ética y relacionalmente, en términos de desobediencia y obediencia, de pecado y rectitud, de mortalidad e inmortalidad. Esta es la preocupación de Pablo en 2 Corintios 5:1 al 9, donde habla de las formas de experiencia terrenal y celestial en relación con Dios, y no de la composición material o inmaterial de la naturaleza humana y después de morir.

Las almas bajo el altar

El último pasaje que examinaremos es Apocalipsis 6:9 al 11, que dice: "Cuando abrió el quinto sello, vi bajo el altar las almas de los que habían sido muertos por causa de la palabra de Dios y por el testimonio que tenían. Y clamaban a gran voz, diciendo: ¿Hasta cuándo, Señor, santo y verdadero, no juzgas y vengas nuestra sangre en los que moran en la tierra? Y se les dieron vestiduras blancas, y se les dijo que descansasen todavía un poco de tiempo, hasta que se completara el número de sus consiervos y sus hermanos, que también habían de ser muertos como ellos".

Este pasaje es citado a menudo para respaldar la noción de que las "almas" de los santos existen después de morir en el cielo como espíritus incorpóreos inconscientes. Por ejemplo, Robert Morey declara enfáticamente: "Las almas son los espíritus incorpóreos de los mártires que claman a Dios para que los vengue de sus enemigos... Este pasaje siempre resultó ser una gran dificultad para los que niegan que los creyentes ascienden al cielo al morir. Pero el lenguaje de Juan es claro de que estas almas estaban conscientes y activas en el cielo".[59]

Esta interpretación ignora que las imágenes apocalípticas no tienen la intención de ser fotografías de las realidades mismas. Juan no recibió una visión de cómo era el cielo en realidad. Es evidente que no hay caballos blancos, rojos, negros y amarillos con jinetes guerreros en el cielo. En el cielo, Cristo no se parece a un cordero con una herida de cuchillo que sangra (Apoc. 5:6). Asimismo, no hay "almas" de mártires en el cielo metidas en el pie de un altar. Toda la escena es simplemente una representación simbólica designada para tranquilizar a los que afrontan el martirio y mueren, que al final serán

reivindicados por Dios. Esa seguridad sería particularmente alentadora para los que, como Juan, estaban afrontando terribles persecuciones por negarse a participar en el culto del emperador.

El uso de la palabra "almas–*psychas*" en este pasaje es único para el Nuevo Testamento, porque nunca se usa para referirse a seres humanos en el estado intermedio. La razón de su uso aquí es sugerido por la muerte forzada de los mártires cuya sangre fue derramada por la causa de Cristo. En el sistema de sacrificios del Antiguo Testamento, la sangre de los animales era derramada al pie del altar de los sacrificios (Lev. 4:7, 18, 25, 30). La sangre contenía el alma (Lev. 17:11) de la víctima inocente que era ofrecida a Dios como sacrificio expiatorio en favor de los pecadores arrepentidos. Por lo tanto, las almas de los mártires son vistas bajo el altar porque expresa que su sangre ha sido simbólicamente derramada al pie.

El lenguaje de la muerte sacrificial es usado en otras partes del Nuevo Testamento para indicar martirio. Al enfrentarse con la muerte, Pablo escribió: "Porque yo ya estoy para ser sacrificado, y el tiempo de mi partida está cercano" (2 Tim. 4:6). El apóstol dice que se gozaba en ser "derramado en libación" por Cristo (Fil. 2:17). De modo que los mártires cristianos eran vistos como sacrificios ofrecidos a Dios. Su sangre derramada en tierra fue vertida simbólicamente en el altar celestial. Por consiguiente sus almas son vistas bajo el altar, porque es allí donde simbólicamente fluía la sangre de los mártires.

No hay ninguna representación del estado intermedio

La representación simbólica de los mártires como sacrificios ofrecidos en el altar celestial no puede ser usada para sostener la postura de su existencia consciente incorpórea en el cielo. George Eldon Ladd, un erudito evangélico muy respetado, declara: "El hecho de que Juan viese las almas de los mártires *bajo el altar* no tiene nada que ver con el estado de los muertos o de su situación en el estado intermedio; es meramente una forma vívida de representar el hecho de que han sido martirizados en el nombre de Dios".[60]

Las almas de los mártires son vistas *descansando* debajo del altar, no porque estén en un estado incorpóreo, sino porque están esperando la terminación de la redención ("hasta que se completara el número de sus consiervos y sus hermanos"; Apoc. 6:11) y su resurrección en la venida de Cristo. Juan describe este evento posteriormente, diciendo: "Y vi las almas de los decapitados por causa del testimonio de Jesús y por la palabra de Dios, los que no habían adorado a la bestia ni a su imagen, y que no recibieron la marca en sus frentes ni en sus manos; y vivieron y reinaron con Cristo mil años... Esta es la primera resurrección" (Apoc. 20:4).

Esta descripción de los mártires como " los decapitados por causa del testimonio de Jesús y por la palabra de Dios" es muy parecida a la de Apocalipsis 6:9. La única diferencia es que en el capítulo 6 se nos dice que los mártires difuntos descansan, mientras que en el capítulo 20 son devueltos a la vida. Es evidente que, si los mártires son devueltos a la vida al comienzo del milenio en conjunción con la venida de Cristo, no pueden estar viviendo en el cielo en un estado incorpóreo mientras descansan en la tumba.

En resumen, la función de la visión de los mártires bajo el altar celestial no es informarnos acerca del estado intermedio de los muertos, sino asegurarles a los creyentes, especialmente a los mártires, que en el tiempo de Juan y en siglos posteriores dieron su vida por la causa de Cristo, que Dios finalmente los reivindicaría.

CONCLUSIÓN

Nuestro estudio de los pasajes bíblicos relevantes ha mostrado que la noción del estado intermedio en el que las almas de los salvos disfrutan de la dicha del paraíso, mientras que los no salvos sufren los tormentos del infierno, no proviene de la Escritura, sino del dualismo griego pagano.

Desafortunadamente, durante la mayor parte de su historia, el cristianismo en general ha sido pervertido por la visión dualista griega de la naturaleza humana, según la que el cuerpo es mortal y el alma es inmortal. La aceptación de esta herejía mortal ha tergiversado la traducción de la Escritura y le ha dado surgimiento a una cantidad de otras herejías como el purgatorio, el tormento eterno del infierno, la oración por los muertos, la intercesión de los santos, las indulgencias y la visión etérea del paraíso. Algunas de estas herejías particulares se examinarán en capítulos posteriores.

Hoy afrontamos el desafío de ayudar a la gente sincera a recuperar la visión holística bíblica de la naturaleza humana y el destino, y así disipar la oscuridad espiritual perpetrada por siglos de creencias supersticiosas.

Este es el desafío que la Iglesia Adventista del Séptimo Día está intentando cumplir por todos los medios, a través de la gracia divina. El desafío de los dirigentes alrededor del mundo es comprender, aceptar y vivir según algunas enseñanzas bíblicas fundamentales que son mayormente ignoradas o incluso rechazadas en la actualidad.

En este capítulo hemos examinado una enseñanza fundamental: la visión bíblica de la muerte y el estado de los muertos. La conclusión de nuestra investigación es expresada apropiadamente en la **Creencia fundamental N° 25** de la Iglesia Adventista del Séptimo Día: "La paga del pecado es muerte. Pero solo Dios, que es inmortal, otorgará la vida eterna a sus redimidos. Hasta ese día, la muerte es un estado de inconsciencia para toda la gente.

Cuando Cristo, que es nuestra vida, aparezca, los justos resucitados y los justos vivos serán glorificados y alzados para encontrarse con su Señor. La segunda resurrección, la de los impíos, sucederá mil años después".[61]

NOTAS DEL CAPÍTULO 3

1. Andrew M. Greeley, Michael Hout, "Americans' Increasing Belief in Life after Death: Religious Competition and Acculturation", *American Sociological Review*, t. 64, N° 6 (Dic., 1999), p. 813.

2. Ibíd.

3. *The Barna Update,* "Americans Describe Their Views about Life After Death", 21 de octubre de 2003, www.barna.org/FlexPage.aspx?Page=BarnaUpdate&BarnaUpdateID=150.

4. Ibíd.

5. *Catecismo de la Iglesia Católica*, http://www.mscperu.org/catequesis/cat1.htm

6. Ibíd.

7. "Hell", *The Catholic Encyclopedia,* R.C. Broderick, Ed., 1987.

8. *Catecismo de la Iglesia Católica*, http://www.mscperu.org/catequesis/cat1.htm

9. Ibíd.

10. Ibíd.

11. Ibíd.

12. Ver, por ejemplo, Charles Hodge, *Systematic Theology*, 1940, t. 3, pp. 713-30; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, s/f, t. 2, pp. 591-640. G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, 1972, pp. 32-64.

13. La confesión de Westminster, cap. 32, según citado por John H. Leith, ed., *Creeds of the Churches*, 1977, p. 228.

14. "New Views of Heaven & Hell", *Time,* viernes 19 de mayo de 1967.

15. Ibíd.

16. Ibíd.

17. *Catecismo de la Iglesia Católica*, http://www.mscperu.org/catequesis/cat1.htm

18. Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, 1970, p. 982.

19. Paul Althaus, *Die Letzten Dinge*, 1957, p. 157.

20. Ibíd., p. 155.

21. Ibíd.

22. Ibíd., p. 156.

23. Ibíd., p. 158. Para una visión similar de la muerte como la terminación de la vida para el cuerpo y el alma, ver John A. T. Robinson, *The Body, A Study*

in Pauline Theology, 1957, p. 14; Taito Kantonen, *Life after Death*, 1952, p. 18; E. Jacob, "Death", *The Interpreter's Dictionary of the Bible,* 1962, t. 1, p. 802; Herman Bavink, "Death", *The International Standard Bible Encyclopaedia*, 1960, t. 2, p. 812.

24. "New Views of Heaven & Hell", *Time,* 10 de mayo de 1967, p. 34.

25. Martín Lutero, *Werke*, 1910, XVII, II, p. 235.

26. Ibíd., XXXVII, p. 151.

27. Ewald Plass, *What Luther Says*, 1959, t. 1, párr. 1132.

28. Alexander Heidel, *The Gilgamish Epic and the Old Testament Parallels*, 1949, pp. 170-207.

29. Ver Desmond Alexander, "The Old Testament View of Life After Death", *Themelios* 11, 2 (1986), p. 44.

30. John W. Cooper, *Body, Soul, and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*, 1989, p. 61.

31. Theodore H. Gaster, "Abode of the Dead", *The Interpreter's Dictionary of the Bible* 1962, p. 788.

32. Johannes Pedersen, *Israel: Its life and Culture*, 1991, t. 1, p. 462.

33. Theodore H. Gaster, (nota 31), p. 787.

34. Ralph Walter Doermann, "*Sheol* in the Old Testament", (tesis doctoral, Duke University, 1961), p. 191.

35. Ver además Sal. 30:3; Prov. 1:12; Isa. 14:15; 38:18; Eze. 31:16.

36. En Números 16:33 se usa para los rebeldes que "descendieron vivos al Seol, y los cubrió la tierra, y perecieron".

37. Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future*, 1979, p. 96.

38. N. H. Snaith, "Life after Death", *Interpretation* 1, 1947, p. 322.

39. Edward William Fudge, *The Fire That Consumes. A Biblical and Historical Study of the Final Punishment*, 1989, p. 205.

40. Para un análisis informativo de la adopción de la concepción griega de *hades* durante el período intertestamentario, ver Joachim Jeremias, "Hades", *Theological Dictionary of the New Testament,* ed. Gerhard Kittel, 1974, t. 1, pp. 147-148.

41. Mat. 11:23; 16:18; Luc. 10:15; 16:23; Hech. 2:27, 31; Apoc. 1:18, 6:8; 20:13; 20:14.

42. 1 Cor. 15:55.

43. Mat. 5:22, 29, 30; 10:28; 18:9; 23:15, 33; Mar. 9:43, 45, 47; Luc. 12: 5; Lam 3:6.

44. Karel Hanhart esencialmente llega a la misma conclusión en su tesis doctoral presentada en la Universidad de Amsterdam. Ella escribió: "Concluimos que estos pasajes no arrojan ninguna luz definida sobre nuestro problema [del estado intermedio]. En el sentido del poder de la muerte, del

reino más profundo, del lugar de la humillación total y del juicio, el término Hades no va más allá del significado veterotestamentario de seol" (Karel Hanhart, "The Intermediate State in the New Testament", [tesis doctoral, Universidad de Amsterdam, 1966], p. 35).

45. Josefo, *Discourse to the Greeks Concerning Hades,* en *Josephus Complete Works,* trad. William Whiston, 1974, p. 637.

46. Ibíd.

47. Ibíd.

48. Ibíd.

49. Ibíd.

50. Para una breve investigación de la literatura intertestamentaria judía sobre la condición de los muertos en el *hades,* ver Karel Hanhart, (nota 44), pp. 18-31.

51. John W. Cooper (nota 30), p. 139.

53. Ibíd.

54. Norval Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke,* 1983, p. 611.

55. Robert A. Morey, *Death and the Afterlife*, 1984, pp. 211-212.

56. El énfasis es nuestro.

57. El énfasis es nuestro.

58. Robert A. Peterson, *Hell on Trial: The Case for Eternal Punishment*, 1995, p. 28.

59. Robert A. Morey (nota 55), p. 214.

60. George Eldon Ladd, *A Commentary on the Revelation of John*, 1979, p. 103.

61. *Creencias de los adventistas del séptimo día*, p. 198.

Capítulo 4

EL INFIERNO COMO TORMENTO ETERNO

Pocas creencias religiosas han inquietado más la conciencia humana a lo largo de los siglos como la visión tradicional y popular del infierno como un lugar donde los perdidos sufren un castigo consciente en cuerpo y alma por toda la eternidad. La perspectiva de que, un día, una inmensa cantidad de personas será confinada al tormento eterno del infierno es de lo más preocupante y angustiante para los cristianos susceptibles. A fin de cuentas, casi todos tenemos amigos o miembros de la familia que han muerto sin hacer un compromiso con Cristo. La perspectiva de que un día los veremos agonizando en el infierno por toda la eternidad fácilmente puede llevar a los cristianos a pensar y a preguntarse cómo podrán disfrutar de la dicha del paraíso mientras alguno de sus seres queridos sufre un castigo consciente por toda la eternidad.

Es comprensible que, en la actualidad, casi nunca escuchemos sermones sobre el fuego del infierno, incluso por parte de predicadores fundamentalistas que todavía están consagrados a esa creencia. John Walvoord, un fundamentalista y defensor acérrimo de visión popular del fuego del infierno, da a entender que muchos ministros contemporáneos temen predicar una doctrina tan impopular.[1] Esto quizá sea cierto en parte. Pero el problema tal vez sea que, en algún nivel, son conscientes de que la visión tradicional y popular del fuego del infierno es moralmente intolerable y bíblicamente cuestionable.

Clark Pinnock, un respetado erudito evangélico que ha trabajado como presidente de la *Evangelical Theological Society* [*Sociedad teológica evangélica*], hace una observación aguda: "La reticencia de ellos [de predicar sobre el fuego del infierno] no se debe tanto a la falta de integridad en la proclamación de la verdad como al hecho de no tener estómago para predicar una doctrina que equivale a sadismo elevado en nuevos niveles de refinamiento. Algo dentro de ellos les dice, quizá a nivel instintivo, que el Dios y el Padre de nuestro Señor Jesucristo no es la clase de deidad que tortura gente (incluso a los peores pecadores) de este modo. Tomo el silencio de los predicadores fundamentalistas como testimonio de su vivo deseo de una doctrina revisada de la naturaleza del infierno".[2] Creo que tal es ese anhelo, que está animando a algunos teólogos actuales a revisar

la visión tradicional y popular del infierno y a proponer interpretaciones alternativas designadas para hacer el infierno más tolerable.

Objetivos de este capítulo

El tema abordado en este capítulo no es el *hecho* del infierno como el castigo final de los perdidos, sino la *naturaleza* del infierno. La pregunta fundamental es: La Biblia, ¿respalda la creencia popular de que los pecadores que no se arrepienten sufren el castigo consciente del fuego del infierno en cuerpo y alma por toda la eternidad o enseña que los impíos son aniquilados por Dios en la segunda muerte después de sufrir un castigo temporal? En otras palabras: El fuego del infierno, ¿atormenta a los perdidos eternamente o los consume permanentemente?

La primera de las dos partes de este capítulo examina la visión tradicional y popular del infierno como tormento eterno. Ubicamos esta creencia históricamente y luego consideramos algunos de los principales textos y argumentos bíblicos usados para sustentarla. La segunda parte presenta la visión de la *aniquilación* del infierno como un lugar de desintegración y aniquilación final de los no salvos. Algunos la llaman la visión de la inmortalidad *condicional*, porque nuestro estudio de la visión holística bíblica de la naturaleza humana muestra que la inmortalidad no es una posesión humana innata; es un don divino concedido a los creyentes condicionado a su respuesta de fe. Dios no resucitará a los impíos a la vida eterna a fin de infligirles un castigo de dolor eterno. En lugar de eso, los impíos serán resucitados mortales a fin de recibir su castigo, que resultará en su aniquilación final.

Parte 1
LA VISIÓN TRADICIONAL Y POPULAR DEL INFIERNO

Con algunas excepciones, la visión tradicional del infierno ha dominado el pensamiento cristiano desde el tiempo de Agustín. En pocas palabras, esta creencia popular afirma que, inmediatamente después de morir, las almas incorpóreas de los pecadores impenitentes descienden al infierno donde sufren el castigo de un fuego eterno literal. En la resurrección, el cuerpo se reúne con el alma, de modo que se intensifica el sufrimiento del infierno para los perdidos y el placer del cielo para los salvos. Esta creencia popular ha sido sustentada históricamente no solo por la Iglesia Católica, sino además por la mayoría de las iglesias protestantes.

El origen del infierno

La doctrina del fuego del infierno tiene su origen en la creencia de la inmortalidad del alma, y depende de ella. La visión dualista de la naturaleza humana que consta de un cuerpo mortal y de un alma inmortal que sobrevive la muerte del cuerpo presupone un destino dual para el alma, en el paraíso o en el infierno.

En el capítulo 2 observamos que la creencia en la inmortalidad del alma se remonta a Egipto, que con toda razón ha sido llamada la "Madre de las supersticiones". Lo mismo es cierto para la creencia en el infierno como un lugar de castigo eterno. Los filósofos griegos y romanos le atribuyen irrestrictamente a Egipto la invención de la dicha y los terrores del mundo invisible.[3]

Los egipcios, los griegos y los romanos compartían la visión de que el infierno está ubicado en lo profundo de la tierra. Se lo conocía con varios nombres, incluyendo *Orco, Erebo, Tártaro* e *Inferno*, del que proviene nuestra expresión "regiones infernales". La puerta del infierno era vigilada por Cerbero, el perro de tres cabezas, que evitaba cualquier salida de las regiones infernales. Para asegurarse de que no habría escape alguno de la horrorosa prisión, el infierno estaba rodeado de una triple muralla y un río de fuego llamado Flegeton.

En su libro *La Eneida*, Virgilio, un célebre poeta romano (70-19 a.C.), nos da esta breve descripción de los agonizantes castigos del infierno:

> "De pronto se escucharon voces y un gran gemido
> y ánimas de niños llorando, en el umbral justo...
> Y Tisífone sentada, revestida de un manto de sangre,
> guarda insomne la entrada de día y de noche.
> Por aquí se escuchan gemidos y el chasquido de crueles
> azotes con el estridor del hierro y de cadenas arrastradas...".[4]

Las imágenes de Virgilio acerca del infierno fueron pulidas e inmortalizadas por el famoso poeta italiano del siglo XIV, Dante Alighieri. En su *Divina Commedia*, Dante describe el infierno como un lugar de terror absoluto, donde los condenados se retuercen y gritan mientras los santos disfrutan en la gloria del paraíso. En el infierno de Dante, algunos pecadores gimen a voz en cuello en sangre hirviendo mientras que otros soportan el humo ardiente que les carboniza los orificios nasales; aún otros corren desnudos huyendo de las hordas de serpientes venenosas.

Miguel Ángel usó su talento para pintar escenas del *Inferno* de Dante en la pared de la capilla Sixtina, la capilla particular del Papa. A la derecha de Cristo, los santos resucitados reciben sus cuerpos de resurrección y ascienden al

cielo. A la izquierda de Cristo, los demonios con horquillas arrastran, empujan y arrojan pecadores impenitentes en los calderos de fuego ardiente. Finalmente, en la parte de abajo de la mística figura griega Charon con sus remos, junto con sus demonios, fuerza a los condenados a bajar de su bote empujándolos ante el juez infernal Minos, otra figura mística griega. Demonios aborrecibles roen los cráneos de los pecadores sufrientes mientras observan ejemplos grotescos de horroroso canibalismo. Estas pinturas gráficas del infierno –pintadas entre 1535 y 1541 en la capilla papal más importante– reflejan la creencia popular preponderante de los horrores del fuego del infierno.

¿Cuándo comenzó a arder el infierno en la iglesia cristiana?

¿Cuándo entró en la iglesia cristiana esa horrible creencia del castigo eterno de los perdidos en el infierno? Un estudio de los escritos de los primeros padres de la iglesia sugiere que esta creencia fue adoptada gradualmente, comenzando a fines de la última parte del siglo II, aproximadamente en el mismo tiempo que la creencia en la inmortalidad del alma. Se encuentran referencias rápidas del castigo de los impíos en el "fuego eterno" en los escritos de Justino Mártir, Ireneo, Tertuliano, Cipriano de Cartago, Lactancio, Jerónimo, Crisóstomo y Agustín, por nombrar algunos.[5]

El escritor que ha ejercido mayor influencia para definir la doctrina católica del fuego del infierno es Agustín (354-430), el obispo de Hipona. Considerado uno de los teólogos católicos más influyentes, definió la doctrina del infierno de una manera tan clara y bien estructurada, que se ha convertido en la enseñanza oficial de la Iglesia Católica hasta el presente.

La definición del infierno por parte de Agustín

Gran parte de lo que escribió Agustín acerca del infierno ya era creído por los cristianos de su época; pero él sistematizó y defendió las creencias predominantes de una forma sin precedentes. En pocas palabras, la visión agustiniana del infierno consiste en cinco componentes principales.[6]

Primero, el infierno es un destino eterno real que le aguarda a la mayor parte de la raza humana. "Porque de hecho –declaró Agustín– no todos, ni siquiera la mayoría, son salvos".[7] "La condenación eterna de los impíos es un asunto de certidumbre".[8]

Segundo, el infierno es severo. "Los tormentos de los perdidos" serán "perpetuos" e "ilimitados".[9] "Tormentos que no conocemos, constantes a través de tantas edades como la imaginación humana pueda concebir, podría compararse con esto".[10]

Tercero, el infierno es interminable, porque a los perdidos "no se les permite morir". Para ellos "la muerte en sí no muere".[11] Los perdidos son lanzados a un fuego eterno "donde serán torturados por siempre y siempre".[12]

Cuarto, el infierno es el castigo de la condenación eterna. No admite arrepentimiento, porque el tiempo para arrepentirse ha pasado. Como "escarmiento eterno, es infligido exclusivamente en retribución por los pecados".[13]

Finalmente, el infierno es el justo castigo por la maldad de los pecados contra Dios. Nadie tiene el derecho de quejarse en contra de la justicia de Dios. "¿Quién más que un tonto pensaría que Dios era injusto, tanto en infligir justicia penal sobre los que se la han ganado, como en extender misericordia a los que no la merecen?"[14]

Dios tiene el derecho de confinar a los pecadores a la muerte eterna al negarles la salvación eterna. "No cabe duda de que no hubo injusticia en que Dios no haya deseado que fuesen salvos, aunque podrían haber sido salvos si él lo hubiese querido".[15] Agustín razonaba que la salvación o la condenación dependían solo de la voluntad soberana e inescrutable de Dios (una visión adoptada por Calvino), que finalmente hace que el Dios de la Biblia sea un ser irracional, caprichoso e injusto que infunde desprecio en vez de adoración.

La definición católica del infierno

La articulación agustiniana de la doctrina del infierno continúa siendo categórica para la Iglesia Católica hasta la actualidad, a pesar de los intentos recientes de apagar el fuego del infierno. En 1999, el papa Juan Pablo II lanzó un balde figurativo de agua fría sobre la imagen popular del infierno como un lugar de llamas interminables cuando negó que el infierno sea un lugar de tormento ardiente. Lo describió más bien como "el dolor, la frustración y la vacuidad de la vida sin Dios".[16] Además, afirmó que el "lago de fuego y azufre" al que se refiere el libro del Apocalipsis era simbólico.[17] Estas declaraciones provocaron una tormenta incendiaria breve pero intensa, especialmente entre los cristianos fundamentalistas que creen firmemente que el infierno es un lugar de ardiente tormento eterno.

El intento del papa Juan Pablo II de apagar el fuego del infierno no ha cambiado la doctrina católica tradicional del infierno que se expresa claramente en el nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica:* "La enseñanza de la Iglesia afirma la existencia del infierno y su eternidad. Las almas de los que mueren en estado de pecado mortal descienden a los infiernos inmediatamente después de la muerte y allí sufren las penas del infierno, 'el fuego eterno'. La pena principal del infierno consiste en la separación eterna de Dios en quien únicamente puede tener el hombre la vida y la felicidad para las que ha sido creado y a las que aspira".[18]

Esta visión católica tradicional del fuego del infierno fue reiterada por el papa Benedicto XVI el 28 de marzo de 2007 durante la celebración de la misa en la iglesia de Santa Felicita y los hijos mártires al norte de Roma. Dijo: "El infierno es un lugar donde los pecadores realmente arden en un fuego eterno, y no solo un símbolo religioso designado para electrizar a los fieles... El infierno realmente existe y es eterno, por más que ya nadie hable mucho de él".[19]

Las visiones protestantes del infierno

Puesto que habían experimentado lo que es darle rienda suelta a la imaginación en relación con el purgatorio y el infierno, los reformadores Lutero y Calvino no solo rechazaron las creencias populares acerca del purgatorio, sino que además rehusaron especular sobre el tormento literal del infierno. Por ejemplo, Lutero podía hablar de los impíos que se quemaban en el infierno y que anhelaban "una gotita de agua",[20] pero nunca insistió en una interpretación literal del infierno. Creía que "no es muy importante si nos imaginamos o no al infierno como se lo presenta o describe comúnmente".[21]

Juan Calvino prefirió interpretar las referencias al "fuego eterno" en forma metafórica. "Podemos concluir, a partir de muchos pasajes de la Escritura, que el fuego eterno es una expresión metafórica".[22] El enfoque más cauteloso de Lutero y Calvino no disuadió a prominentes predicadores y teólogos protestantes de describir el infierno como un mar de fuego en el que los impíos se quemaban a lo largo de toda la eternidad.

Durante los siglos siguientes, los predicadores protestantes fueron inspirados más por las espantosas representaciones de Dante y Miguel Ángel de los tormentos del infierno que por el lenguaje de la Escritura. Atemorizaban a sus congregaciones con sermones que eran verdaderos eventos pirotécnicos. No satisfechos con la imagen neotestamentaria del fuego y el humo, algunos predicadores con mentes más creativas describían el infierno como una extraña cámara del horror donde el castigo se basa en el principio de medir con la misma vara. Cualquiera sea el miembro del cuerpo que pecó, ese miembro será castigado en el infierno más que cualquier otro miembro.

"En la literatura cristiana –escribe William Crockett–, encontramos blasfemos que cuelgan de la lengua. Mujeres adúlteras que se trenzaron el pelo para atraer a los hombres a pender del cuello o del pelo sobre lodo hirviente. Los calumniadores se muerden la lengua cuando los hierros calientes le queman los ojos. Otros malhechores sufren de formas igualmente vívidas. Los asesinos son lanzados a fosos llenos de reptiles venenosos y gusanos que llenan sus cuerpos. Las mujeres que habían abortado se sientan hundidas hasta

el cuello en las excreciones de los condenados. Los que conversaban ociosamente en la iglesia están parados en una pileta hirviente de sulfuro y brea. Los idólatras son subidos por los demonios a los acantilados desde donde se desploman sobre las rocas de abajo, solo para ser subidos nuevamente. Los que le dieron la espalda a Dios son dados vuelta y horneados lentamente en los fuegos del infierno".[23]

El renombrado teólogo norteamericano del siglo XVIII Johantan Edwards, famoso por su sermón "Pecadores en las manos de un Dios airado", describió el infierno como una caldera de fuego líquido que arde furiosamente y que llena el cuerpo y el alma de los malvados: "El cuerpo estará lleno de tormento, tanto como pueda contener, y cada parte de él estará lleno de tormento. Experimentarán un dolor extremo en cada articulación, cada nervio estará lleno de un tormento inexpresable. Serán atormentados hasta la punta de los dedos. Todo el cuerpo estará lleno de la ira de Dios. El corazón, las entrañas y la cabeza, los ojos y la lengua, las manos y los pies estarán llenos de la ferocidad de la ira de Dios. Esto se nos enseña en muchos pasajes...".[24] Los periódicos informaban que la gente se marchaba de sus sermones y se suicidaba por el temor que él les infundía.

Una descripción similar del destino de los malvados fue dada por el famoso predicador británico del siglo XIX Charles Spurgeon: "En el fuego, exactamente como el que tenemos en la tierra, yacerá su cuerpo, como asbesto, sin consumirse por siempre, todas sus venas serán caminos para que los pies del Dolor transiten sobre ellos, cada nervio será una cuerda en la que el Diablo tocará por siempre su tonada diabólica del lamento indescriptible del infierno".[25] Es difícil comprender cómo el Diablo puede atormentar a los malhechores, cuando él mismo será "lanzado en el lago de fuego y azufre" (Apoc. 20:10).

Renovada defensa protestante del fuego del infierno literal

En años recientes, la doctrina tradicional y popular del fuego del infierno literal ha sido objeto de escrutinio por parte de respetados eruditos evangélicos conservadores como F. F. Bruce, Michael Green, Philip E. Hughes, Dale Moody, Clark H. Pinnock, W. Graham Scroggie, John R. W. Stott, John W. Wenham y Oscar Cullman. Estos hombres y otros han abrazado el *aniquilacionismo*, una visión de que los impíos serán resucitados para recibir el castigo que resultará en su aniquilación final. Analizaremos esto en la última parte de este capítulo.[26]

Los defensores de la visión tradicional del infierno no permanecieron en silencio. Algunos salieron con pistolas de bengalas, como John H. Gerstner, *Repent or Perish* [*Arrepiéntete o perecerás*] (1990).[27] Otros, como J. J. Packer,

Larry Dixon, Kendall Harmon, Robert A. Peterson y Donald Carson,[28] fueron menos combativos, pero igualmente se opusieron al aniquilacionismo.

Hoy, los defensores del fuego del infierno eterno literal son más circunspectos en su descripción del sufrimiento experimentado por los impíos. Por ejemplo, Robert A. Peterson concluye su libro *Hell on Trial: The Case for Eternal Punishment* [*El infierno a prueba: El caso del castigo eterno*], diciendo: "El Juez y Soberano del infierno es el mismo Dios. Está presente en el infierno, no con bendición, sino con ira. El infierno supone castigo eterno, pérdida absoluta, rechazo por parte de Dios, sufrimiento terrible y pesar y dolor indescriptibles. La duración del infierno es interminable. Aunque hay grados de castigo, el infierno es terrible para todos los condenados. Sus ocupantes son el Diablo, los ángeles malos y los seres humanos no salvos".[29]

Una respuesta exhaustiva para todos los textos y argumentos usados para defender la visión tradicional del castigo eterno de los malvados nos llevaría más allá del espacio limitado de este capítulo. Los lectores interesados pueden encontrar esa respuesta completa en *The Fire that Consumes* [*El fuego que consume*] (1982) de Edward Fudge y en mi libro *Immortality or Resurrection?* [*¿Inmortalidad o resurrección?*]. Nuestra respuesta aquí se limita a algunas observaciones básicas, algunas de las que serán ampliadas en la segunda parte de este capítulo.

Parte 2
TEXTOS BÍBLICOS USADOS PARA DEFENDER EL FUEGO DEL INFIERNO

El testimonio del Antiguo Testamento

El testimonio del Antiguo Testamento para el castigo eterno en gran medida se basa en el uso de *seol* y dos pasajes principales, Isaías 66:22 al 24 y Daniel 12:1 y 2. En relación con *seol*, John F. Walvoord dice: "El *seol* era un lugar de castigo y retribución. En Isaías [14:9-10] los babilonios muertos en el juicio divino son descriptos como recibidos en el *seol* por los que habían muerto antes".[30]

En cuanto a *seol*, nuestro estudio de la palabra en el capítulo 3 muestra que ningún texto bíblico respalda la visión de que *seol* sea el lugar de castigo para los impíos. La palabra denota el reino de los muertos donde hay inconsciencia, inactividad y sueño. De modo similar, la oda provocadora contra el rey de Babilonia es una parábola en la que los personajes, los árboles personificados y los monarcas caídos son ficticios. No sirven para revelar el castigo de los malvados en el *seol*, sino para prever con un lenguaje pictórico gráfico el juicio de Dios sobre el opresor de Israel y su destino ignominioso

final en una tumba llena de polvo donde es comido por los gusanos. Interpretar esta parábola como una descripción literal del infierno implica ignorar la naturaleza figurativa y parabólica del pasaje, que está simplemente diseñado para describir la ruina de un tirano que se exaltó a sí mismo.

Isaías 66:24: El destino de los malvados

La descripción del destino de los malvados hallada en Isaías 66:24 es considerada por algunos tradicionalistas como el testimonio más claro del castigo eterno en el Antiguo Testamento. El escenario del texto es el contraste entre el juicio de Dios sobre los malvados y sus bendiciones sobre los rectos. Estos últimos disfrutarán de prosperidad y paz, y adorarán a Dios regularmente de día de reposo en día de reposo (Isa. 66:12-14, 23). Pero los malvados serán castigados con "fuego" (Isa. 66:15) y "juntos perecerán" (Isa. 66:17, NVI). Este es el escenario del crucial versículo 24 que dice: "Y saldrán, y verán los cadáveres de los hombres que se rebelaron contra mí; porque su gusano nunca morirá, ni su fuego se apagará, y serán abominables a todo hombre".

Peterson interpreta que la frase "su gusano nunca morirá, ni su fuego se apagará" significa que "el castigo y la vergüenza de los malvados no tienen fin; su destino es eterno. No es de extrañar que serán detestables para toda la raza humana".[31]

La descripción de Isaías del destino de los malvados posiblemente se inspiró en la matanza de 185.000 hombres del ejército asirio por parte del Señor durante el reinado de Ezequías. "Cuando se levantaron por la mañana, he aquí que todo era cuerpos de muertos" (Isa. 26:36). Este evento histórico tal vez haya servido para prefigurar el destino de los malvados. Notemos que los justos observan "cuerpos de muertos" (hebreo: *pegerim*), no personas vivas. Lo que ven es destrucción y no tormento eterno.

Los "gusanos" se mencionan en conexión con los cuerpos de muertos, porque aceleran la descomposición y representan la ignominia de los cadáveres desprovistos de entierro (Jer. 25:33; Isa. 14:11; Job 7:5; 17:14; Hech. 12:23). La figura del fuego insaciable es usada frecuentemente en la Escritura para expresar un fuego que consume (Eze. 20:47-48) y reduce todo a la nada (Amós 5:5-6; Mat. 3:12). Los gusanos y el fuego representan una destrucción total y final. Para comprender el significado de la frase "no se apagará la llama del fuego", es importante recordar que mantener un fuego encendido para quemar cadáveres requería un esfuerzo considerable en Palestina. Los cadáveres no se queman fácilmente y la leña necesaria para consumirlos era escasa. En mis viajes a Medio Oriente y África, a menudo he visto esqueletos de animales parcialmente quemados, porque el fuego se extinguió antes de que los restos pudiesen ser consumidos.

La imagen de un fuego insaciable simplemente transmite el pensamiento de ser completamente quemado o consumido. No tiene nada que ver con el castigo eterno de las almas inmortales. El pasaje habla claramente de "cuerpos de muertos" que son consumidos y no de almas inmortales que son atormentadas eternamente. Desafortunadamente, los tradicionalistas interpretan este pasaje y declaraciones similares de Jesús a la luz de su concepción del castigo final y no sobre la base de lo que la figura del lenguaje realmente significa.

Daniel 12:2: "Confusión perpetua"

El segundo texto más importante del Antiguo Testamento usado por los tradicionalistas para respaldar el castigo eterno es Daniel 12:2, que habla de la resurrección de los buenos y los malos: "Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, unos para vida eterna, y otros para vergüenza y confusión perpetua". Peterson concluye su análisis de este texto diciendo: "Daniel enseña que en tanto que los piadosos serán resucitados a una vida inagotable, los malvados serán resucitados a una desgracia inacabable (Dan. 12:2)".[32]

El término hebreo *deraon*, traducido como "confusión", también aparece en Isaías 66:24, donde es traducido como "abominables" y describe los cuerpos sin sepultura. En su comentario erudito, *The Book of Daniel* [*El libro de Daniel*], André Lacocque nota que el siginificado de *deraon* "aquí [Dan. 12:2] y en Isaías 66:24 es la descomposición de los malvados".[33] Esto significa que la "confusión" es causada por el disgusto que causa la descomposición de los cuerpos de los malvados y no por el sufrimiento interminable de los malvados. Como dice Emmanuel Petavel: "El sentimiento de los sobrevivientes es el disgusto, no la piedad".[34]

Para resumir, el supuesto testimonio del Antiguo Testamento para el castigo eterno de los malvados es insignificante, por no decir inexistente. Por el contrario, la evidencia de la destrucción absoluta de los malvados en el escatológico Día del Señor es rotundamente clara. Los malvados "perecerán" como el tamo (Sal. 1:4, 6), se harán añicos como la alfarería (Sal. 2:9, 12), morirán con el aliento de la boca del Señor (Isa. 11:4, NVI), serán quemados en el fuego "como espinos cortados" (Isa. 33:12) y "como mosquitos morirán" (Isa. 51:6, LBLA).

La descripción más clara de la destrucción total de los malvados se encuentra en la última página del Antiguo Testamento de la Biblia española: "Porque he aquí, viene el día ardiente como un horno, y todos los soberbios y todos los que hacen maldad serán estopa; aquel día que vendrá los abrasará, ha dicho Jehová de los ejércitos, y no les dejará ni raíz ni rama" (Mal. 4:1). Aquí la imaginería del fuego devorador que no deja "ni raíz ni rama" sugiere la consunción y la destrucción total, no el tormento eterno.

El testimonio de Jesús

Los tradicionalistas creen que Jesús brinda la prueba más contundente para su creencia en el castigo eterno de los malvados. Kenneth Kantzer, un respetado dirigente evangélico que trabajó como editor de *Christianity Today* [*El cristianismo hoy*], declara: Los que reconocen a Jesucristo como Señor no pueden escapar del lenguaje claro e incontrovertible con el que advierte de la espantosa verdad del castigo eterno".[35]

¿Enseñó Jesús que el infierno–*gehenna* es el lugar donde los pecadores sufrirán el tormento eterno o la destrucción permanente? Para hallar una respuesta a esta pregunta, examinemos lo que Jesús dijo realmente acerca del infierno.

¿Qué es el infierno–*gehenna*?

Antes de investigar las referencias de Cristo al infierno–*gehenna*, es útil considerar la derivación de la palabra en sí. La palabra griega *gehenna* es una translitaración del hebreo "Valle de (los hijos de) Hinom", ubicado al sur de Jerusalén. En tiempos antiguos, su relación con la práctica de sacrificar niños al dios Moloc (2 Rey. 16:3; 21:6; 23:10) se ganó el nombre de "Tofet", un lugar para ser escupido o aborrecido. Este valle aparentemente se convirtió en un pira gigantesca para quemar los 185.000 cadáveres de los soldados asirios a los que Dios mató en los días de Ezequías (Isa. 20:31-33; 37:36).

Jeremías predijo que el lugar sería llamado "Valle de la Matanza", porque estaría lleno de cadáveres de los israelitas cuando Dios los juzgara por sus pecados. "He aquí vendrán días, ha dicho Jehová, en que no se diga más, Tofet, ni valle del hijo de Hinom, sino Valle de la Matanza; y serán enterrados en Tofet, por no haber lugar. Y serán los cuerpos muertos de este pueblo para comida de las aves del cielo y de las bestias de la tierra; y no habrá quien las espante" (Jer. 7:32-33).

Según Josefo, en ese mismo valle fueron apilados los cuerpos muertos de los judíos luego del sitio de Jerusalén de 70 d.C.[36] Hemos visto que Isaías predice la misma escena luego de que el Señor mate a los pecadores en el fin del mundo (Isa. 66:24). Durante el período intertestamentario, el valle se convirtió en el lugar del castigo final, y fue llamado el "barranco maldito" (1 Enoc 27:2, 3), el "apostadero de la venganza" y "el tormento futuro" (2 Bar. 59:10, 11), "el pozo del juicio" y "la fosa del infierno" (4 Esd. 7:36).

Jesús y el fuego del infierno

Con este contexto en mente, examinemos siete referencias de *gehenna*–infierno que encontramos en los evangelios. En el Sermón del Monte,

Jesús declara que cualquiera que a su hermano le diga "fatuo, quedará expuesto al infierno [*gehenna*] de fuego" (Mat. 5:22). Otra vez, dijo que es mejor sacarse el ojo o cortarse la mano que hace que la persona peque y no que "todo tu cuerpo sea echado al infierno [*gehenna*]" (Mat. 5:29, 30). El mismo pensamiento se expresa más adelante: es mejor cortar un pie o una mano o sacar un ojo que hace que una persona peque y no "ser echado en el infierno [*gehenna*] de fuego" (Mat. 18:8, 9). Aquí el fuego del infierno es descripto como "eterno" en la versión Reina Valera 1960.

El mismo dicho se encuentra en Marcos, donde tres veces Jesús dice que es mejor cortar el órgano ofensor que "ir al infierno [*gehenna*], al fuego que no puede ser apagado... ser echado al infierno [*gehenna*], donde el gusano de ellos no muere, y el fuego nunca se apaga" (Mar. 9:43-44, 46, 47-48). En otro lado, Jesús reprende a los fariseos por recorrer mar y tierra para ganar un converso y luego hacerlo "dos veces más hijo del infierno [*gehenna*] que vosotros" (Mat. 23:15). Finalmente, les advierte a los fariseos que ellos no "escapar[án] de la condenación del infierno [*gehenna*]" (Mat. 23:33).

Al repasar las alusiones de Cristo al infierno–*gehenna*, primero debiéramos notar que ninguna de ellas indica que el infierno–*gehenna* es un lugar de tormento sin fin. Lo que es eterno o insaciable no es el castigo, sino el fuego. Notamos anteriormente que, en el Antiguo Testamento, este fuego es eterno o insaciable en el sentido de que consume totalmente los cuerpos muertos. Esta conclusión es sustentada por la advertencia de Cristo de que no debiéramos temer a los seres humanos que pueden hacerle daño al cuerpo, sino al que "puede destruir el alma y el cuerpo en el infierno [*gehenna*]" (Mat. 10:28). La implicación es clara. El infierno es el lugar del castigo final que resulta en una total destrucción de todo el ser, alma y cuerpo.

"Fuego eterno"

Los tradicionalistas desafían esta conclusión, porque en otro lado Cristo se refiere al "fuego eterno" y al "castigo eterno". Por ejemplo, en Mateo 18:8 al 9 Jesús repite lo que había dicho antes (Mat. 5:29-30) acerca de perder un miembro del cuerpo a fin de escapar del "fuego eterno" del infierno–*gehenna*. Una referencia aún más clara al "fuego eterno" se halla en la parábola de las ovejas y los cabritos, en la que Cristo habla de la separación que tiene lugar en su venida entre los que se salvan y los que se pierden. Les dará la bienvenida a los fieles a su reino, pero rechazará a los malvados, diciendo: "Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles... E irán éstos al *castigo eterno*, y los justos a la vida eterna" (Mat. 25:41, 46).[37]

Los tradicionalistas le atribuyen fundamental importancia al último pasaje, porque reúne los dos conceptos del "fuego eterno" y el "castigo

eterno". Se interpreta que la combinación de los dos significa que el castigo es eterno porque el fuego del infierno que lo ocasiona es eterno. Peterson hasta llega a decir que "si Mateo 25:41 y 46 fuesen los únicos dos versículos que describen el destino de los malvados, la Biblia enseñaría claramente la condenación eterna, y estaríamos obligados a creerlo y enseñarlo con la autoridad del Hijo de Dios".[38]

La interpretación de Peterson de estos dos textos críticos ignora cuatro consideraciones importantes. Primero, el interés de Cristo en esta parábola no es definir la naturaleza de la vida eterna ni de la muerte eterna, sino simplemente afirmar que hay dos destinos. La naturaleza de cada uno de los destinos no se analiza en este pasaje.

Segundo, como observa John Stott: "El fuego en sí es denominado 'eterno' e 'insaciable', pero sería muy extraño si lo que es arrojado en él demuestra ser indestructible. Nuestra expectativa sería lo opuesto: sería consumido para siempre, no atormentado para siempre. Por lo tanto es el humo (evidencia de que el fuego ha hecho su trabajo) el que 'sube por los siglos de los siglos' (Apoc. 14:11; comparar con 19:3)".[39]

Destrucción eterna como permanente

"Eterno" a menudo se refiere a la *permanencia del resultado* y no a la *continuación de un proceso*. Por ejemplo, Judas 7 dice que Sodoma y Gomorra sufrieron "el castigo del *fuego eterno* [*aionios*]". Es evidente que el fuego que destruyó las dos ciudades es eterno, no debido a su *duración* sino a sus *resultados permanentes*. Del mismo modo, el fuego del castigo final es "eterno" no porque dure para siempre, sino porque, como en el caso de Sodoma y Gomorra, ocasiona la destrucción completa y permanente de los malvados, una condición que dura para siempre.

Cuarto, Jesús estaba ofreciendo una elección entre la *destrucción* y la *vida* cuando dijo: "Entrad por la puerta estrecha; porque ancha es la puerta, y espacioso el camino que lleva a la perdición, y muchos son los que entran por ella; porque estrecha es la puerta, y angosto el camino que lleva a la vida, y pocos son los que la hallan" (Mat. 7:13-14).[40] Aquí Jesús contrasta la vida cómoda y pecaminosa que llega a la *destrucción* en el infierno con el camino angosto de las pruebas y las persecuciones que lleva a la *vida eterna* en el reino de los cielos. El contraste entre la *destrucción* y la *vida* sugiere que el "fuego eterno" causa la destrucción eterna de los perdidos, no su tormento eterno.

El "castigo eterno"

La solemne declaración de Cristo: "E irán éstos al *castigo eterno*, y los justos a la vida eterna" (Mat. 25:46), generalmente es considerada como la prueba más clara del sufrimiento consciente que los perdidos soportarán por toda la eternidad. ¿Esta es la única interpretación legítima del texto? John Stott responde: "No, eso es interpretar en el texto algo que no está necesariamente allí. Lo que Jesús dijo es que tanto la vida como el castigo serían eternos, pero en este pasaje no definió la naturaleza de ninguno de los dos. Porque en otro lado haya hablado de la vida eterna como un placer consciente de Dios (Juan 17:3), no se deduce que el castigo eterno debe ser una experiencia consciente de dolor en manos de Dios. Al contrario, aunque declara que ambos son eternos, Jesús está *contrastando* los dos destinos: cuanto más distintos sean, mejor".[41]

Los tradicionalistas leen "*castigo eterno*" como "*maltrato eterno*", pero ese no es el significado de la frase. Como observa agudamente Basil Atkinson, "cuando el adjetivo *aionios* que significa 'eterno' se usa en griego con sustantivos de *acción*, hace referencia al *resultado* de la acción, no al proceso. Por consiguiente, la frase 'castigo eterno' es comparable con 'redención eterna' y 'salvación eterna', ambas frases de la Escritura. Nadie supone que estamos siendo redimidos o salvados constantemente. Fuimos redimidos y salvados de una vez por todas por Cristo con resultados eternos. Del mismo modo, los perdidos no estarán pasando por un proceso de castigo para siempre, sino que serán castigados de una vez por todas con resultados eternos. Por otro lado, el sustantivo "vida" no es un sustantivo de acción, sino un sustantivo que expresa un estado. De modo que la vida en sí es eterna".[42]

El castigo de la destrucción eterna

Un ejemplo apropiado para respaldar esta conclusión se encuentra en 2 Tesalonicenses 1:9 donde Pablo, que habla de los que rechazan el evangelio, dice: "Los cuales sufrirán *pena de eterna perdición*, excluidos de la presencia del Señor y de la gloria de su poder".[43] La destrucción de los malvados no puede ser eterna en su duración, porque es difícil imaginarse un proceso de destrucción eterno e inacabado. La destrucción presupone la aniquilación. La destrucción de los malvados es eterna–*aionios*, no porque el *proceso* de la destrucción continúe para siempre, sino porque los *resultados* son permanentes. Del mismo modo, el "castigo eterno" de Mateo 25:46 es eterno porque sus *resultados* son permanentes. Es un castigo que resulta en su destrucción o aniquilación eterna.

La única forma en que el castigo de los malvados podría ser infligido eternamente es si Dios los resucitara con vida inmortal a fin de que fuesen indestructibles. Pero, según la Escritura, solo Dios posee inmortalidad en sí mismo (1 Tim. 1:17; 6:16). Él da la inmortalidad como el don del evangelio (2 Tim. 1:10). En el texto más famoso de la Biblia, se nos dice que "todo aquel que en él [no] cree", "se pierd[e] [*apoletai*]", en vez de recibir la "vida eterna" (Juan 3:16). El destino final de los perdidos es la destrucción por medio del fuego eterno y no el castigo por medio del tormento eterno. La noción del tormento eterno de los malvados solo puede defenderse aceptando la visión griega de la inmortalidad y de la indestructibilidad del alma, un concepto que hemos descubierto que es extraño a la Escritura.

El testimonio del Apocalipsis

El tema del juicio final es central para el libro de Apocalipsis, porque representa la forma en que Dios vencerá la oposición del mal para sí y para su pueblo. Por consiguiente, no es de extrañarse que los creyentes en el fuego eterno del infierno encuentren sustento para su visión en las dramáticas imaginerías del juicio final del Apocalipsis. Las visiones citadas para respaldar la visión del castigo eterno en el infierno son (1) la visión de la ira de Dios en Apocalipsis 14:9 al 11 y (2) la visión del lago de fuego de la muerte segunda en Apocalipsis 20:10 y 14 al 15. Ahora las examinaremos brevemente.

La visión de la ira de Dios

En Apocalipsis 14, Juan ve a tres ángeles que anuncian el juicio final de Dios en un lenguaje progresivamente más fuerte. El tercer ángel clama a gran voz: "Si alguno adora a la bestia y a su imagen, y recibe la marca en su frente o en su mano, él también beberá del vino de la ira de Dios, que ha sido vaciado puro en el cáliz de su ira; y será atormentado con fuego y azufre delante de los santos ángeles y del Cordero; y el humo de su tormento sube por los siglos de los siglos. Y no tienen reposo de día ni de noche los que adoran a la bestia y a su imagen, ni nadie que reciba la marca de su nombre" (Apoc. 14:9-11).

Los tradicionalistas consideran este pasaje junto con Mateo 25:46 como los dos textos más importantes que sustentan la doctrina tradicional del infierno. Peterson concluye su análisis de este pasaje diciendo: "Concluyo, por lo tanto, que a pesar de los intentos de probar lo contrario, Apocalipsis 14:9 al 11 inequívocamente enseña que el infierno implica un tormento consciente y eterno para los perdidos. De hecho, si solo tuviésemos este pasaje, estaríamos obligados a enseñar la doctrina tradicional del infierno con la autoridad de la Palabra de Dios".[44]

Esta interpretación dogmática de Apocalipsis 14:9 al 11 como prueba de un tormento literal y eterno revela una falta de sensibilidad ante el lenguaje altamente metafórico del pasaje. En su comentario sobre *Revelation* [*Apocalipsis*], J. P. M. Sweet, un respetado erudito británico neotestamentario, ofrece una advertencia de lo más oportuna en su comentario sobre este pasaje: "Preguntar: '¿qué enseña el Apocalipsis, el tormento eterno o la destrucción eterna?' es usar (o utilizar mal) el libro como fuente de 'doctrina', o de información acerca del futuro. Juan usa cuadros como Jesús usaba parábolas (comparar con Mat. 18:32-34; 25:41-46), para hacer entender el desastre inimaginable de rechazar a Dios, y la bendición inimaginable de la unión con Dios, mientras aún haya tiempo para hacer algo al respecto".[45] Desafortunadamente, esta advertencia es ignorada por lo que escogen interpretar literalmente los pasajes con alto contenido figurativo como el que estamos considerando.

"No tienen reposo de día ni de noche"

La frase "no tienen reposo de día ni de noche" (Apoc. 14:11) es interpretada por los tradicionalistas como si describiera el tormento eterno del infierno. Sin embargo, la frase denota la *continuidad* y no la *duración eterna* de una acción. Juan usa la misma frase "día y noche" para describir a las criaturas vivientes que alaban a Dios (Apoc. 4:8), a los mártires que sirven a Dios (Apoc. 7:15), a Satanás acusando a los hermanos (Apoc. 12:19) y a la trinidad profana que es atormentada en el lago de fuego (Apoc. 20:10).

En cada caso, el pensamiento es el mismo: la acción continúa mientras dura. Harol Guillebaud explica correctamente que la frase "no tienen reposo de día ni de noche" (Apoc. 14:11) "ciertamente dice que no habrá pausa o intervalo en el sufrimiento de los seguidores de la bestia, *mientras continúe*; pero en sí no dice que continuará para siempre".[46]

El respaldo para esta conclusión lo brinda el uso de la frase "día y noche" de Isaías 34:10, donde el fuego de Edom no es saciado "de noche ni de día" y "perpetuamente subirá su humo" (Isa. 34:10). La imaginería está diagramada para transmitir que el fuego de Edom continuaría hasta que hubiere consumido todo lo que había, y luego se extinguiría. El resultado sería la destrucción permanente, no la combustión eterna. "De generación en generación será asolada" (Isa. 34:10).

El lago de fuego

La última descripción en la Biblia del castigo final contiene dos expresiones simbólicas sumamente significativas: (1) el lago de fuego y (2)

la muerte segunda (Apoc. 19:20; 20:10, 15; 21:8). Los tradicionalistas le atribuyen fundamental importancia al "lago de fuego" porque, para ellos, como John Walvoord dice: "el lago de fuego es un sinónimo del lugar del tormento eterno y sirve como tal".[47]

Para determinar el significado del "lago de fuego", necesitamos examinar sus cuatro incidencias en Apocalipsis, el único libro de la Biblia donde se encuentra la frase. La primera referencia aparece en Apocalipsis 19:20, donde se nos dice que la bestia y el falso profeta "fueron lanzados vivos dentro de un lago de fuego que arde con azufre". La segunda referencia se encuentra en Apocalipsis 20:10, donde Juan describe el resultado del último gran asalto de Satanás contra Dios: "El diablo que los engañaba fue lanzado en el lago de fuego y azufre, donde estaban la bestia y el falso profeta; y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos". El hecho de que Dios arroje al diablo al lago de fuego incrementa sus habitantes de dos a tres.

La tercera y cuarta referencias se encuentran en Apocalipsis 20:15 y 21:8, donde todos los malvados también son arrojados al lago de fuego. Es evidente que hay un crescendo cuando todos las personas y los poderes malignos finalmente experimentarán el castigo final del lago de fuego.

La pregunta fundamental es si el lago de fuego representa un infierno de combustión eterna donde se supone que los malvados son atormentados por toda la eternidad o si simboliza la destrucción permanente del pecado y de los pecadores. Tres consideraciones importantes nos llevan a creer que el lago de fuego representa la aniquilación final y completa del mal y de los malhechores.

Primero, la bestia y el falso profeta, que son arrojados vivos en el lago de fuego, son dos personajes simbólicos que no representan personas reales, sino gobiernos civiles perseguidores y una religión falsa y corrupta. Los sistemas políticos y religiosos no pueden sufrir el tormento consciente para siempre. Por consiguiente, para ellos, el lago de fuego representa la aniquilación completa e irreversible.

Segundo, el hecho de que "la muerte y el Hades fueron lanzados al lago de fuego" (Apc. 20:14) muestra otra vez que el significado del lago de fuego es simbólico, porque la muerte y el Hades (la tumba) son realidades abstractas que no pueden ser arrojadas al fuego o consumidas por él. Por medio de la imaginería de la muerte y el Hades que son arrojados en el lago de fuego, Juan simplemente declara la destrucción final y completa de la muerte y de la tumba. Por medio de su muerte y resurrección, Jesús conquistó el poder de la muerte, pero la vida eterna no puede ser experimentada hasta que la muerte sea simbólicamente destruida en el lago de fuego y desterrada del universo.

"La muerte segunda"

La tercera consideración, y la decisiva, es el hecho de que el lago de fuego es definido como "la muerte segunda": "Este lago de fuego es la muerte segunda" (Apoc. 20:14, NVI; comparar con 21:8).

Puesto que Juan explica claramente que el lago de fuego es la muerte segunda, es crucial que comprendamos el significado de "la muerte segunda" en los tiempos del Nuevo Testamento. Esta frase aparece cuatro veces solo en el Apocalipsis. La primera referencia se encuentra en Apocalipsis 2:11: "El que venciere, no sufrirá daño de la segunda muerte". Aquí "la segunda muerte" se diferencia de la muerte física que experimenta cada ser humano. La implicación es que los salvos que reciben la vida eterna no experimentarán la muerte eterna.

La segunda referencia a "la muerte segunda" aparece en Apocalipsis 20:6 en el contexto de la primera resurrección de los santos al comienzo del milenio: "La segunda muerte no tiene potestad sobre éstos". Otra vez, la implicación es que los santos resucitados no experimentarán la muerte segunda, es decir, el castigo de la muerte eterna, obviamente porque serán resucitados a la vida inmortal.

La tercera y cuarta referencias están en Apocalipsis 20:14 y 21:8 donde la muerte segunda es identificada con el lago de fuego al que son arrojados el diablo, la bestia, el falso profeta, la muerte, el Hades y todos los malhechores. En estos casos, el lago de fuego es la muerte segunda en el sentido de que consume la muerte eterna y la destrucción del pecado y de los pecadores.

El uso de la frase "muerte segunda"

El significado de la frase "muerte segunda" se aclara por el uso en el Tárgum que es la traducción y la interpretación aramea del Antiguo Testamento. En el Tárgum, la frase es usada varias veces para referirse a la muerte final e irreversible de los malvados. Según Starck y Billerbeck, el Tárgum de Jeremías 51:39 y 57 contiene un oráculo contra Babilonia, que dice: "Morirán la muerte segunda y no vivirán en el mundo venidero".[48] Aquí la muerte segunda evidentemente es la muerte que resulta del juicio final que les impide vivir en el mundo venidero a los malhechores.

En su estudio *The New Testament and the Palestinian Tárgum to the Pentateuch* [El Nuevo Testamento y el Tárgum Palestino al Pentateuco], M. McNamara cita los Tárgums (comentario arameo) de Deuteronomio 33:6, Isaías 22:14 y 65:6, 15 donde la frase "muerte segunda" se usa para describir la muerte final e irreversible. El Tárgum de Deuteronomio 33:6 dice: "Que

Rubén viva en este mundo y no muera en la muerte segunda, muerte en que los malvados mueren en el mundo venidero".[49] En el Tárgum sobre Isaías 22:14, el profeta dice: "Este pecado no será perdonado hasta que mueras la muerte segunda, dice el Señor de los Ejércitos".[50] En ambos casos, "la muerte segunda" es la destrucción final experimentada por los malvados en el juicio final.

El Tárgum sobre Isaías 65:6 es muy allegado a Apocalipsis 20:14 y 21:8. Dice: "Su castigo será en Gehenna donde el fuego quema todo el día. He aquí, está escrito delante de mí: 'No les daré descanso durante (su) vida sino que les presentaré el castigo de sus transgresiones y entregaré sus cuerpos a la muerte segunda' ".[51] Otra vez, el Tárgum sobre Isaías 65:15 dice: "Y dejarás tu nombre por una maldición a mis escogidos y el Señor Dios te dará muerte con la muerte segunda, pero sus siervos, los justos, él los llamará por un nombre diferente".[52] Aquí, la muerte segunda es explícitamente equiparada con la muerte de los malvados por parte del Señor, una clara imagen de la destrucción final y no del tormento eterno.

A la luz de su uso en la literatura judía, la frase "muerte segunda" es usada por Juan para definir la naturaleza del castigo en el lago de fuego, a saber, un castigo que finalmente resulta en la muerte eterna e irreversible. Interpretar la frase como tormento consciente y eterno en el fuego del infierno significa negar el uso habitual y el significado bíblico de "muerte" como la cesación de la vida.

Conclusión

Surgen tres observaciones importantes a partir de la revisión anterior de la visión tradicional del infierno como el lugar de un castigo literal y eterno de los malvados. Primero, la visión tradicional del infierno depende en gran medida de una visión dualista de la naturaleza humana que *requiere* la supervivencia eterna del alma en la dicha celestial o en el tormento infernal. Hemos descubierto que esa creencia es extraña a la visión holística bíblica de la naturaleza humana, donde la muerte denota la cesación de la vida para la persona en su totalidad.

Segundo, la visión tradicionalista descansa mayormente sobre una interpretación literal de las imágenes simbólicas como *gehenna*, el lago de fuego y la muerte segunda. Estas imágenes no se prestan a una interpretación literal porque, como hemos visto, son descripciones metafóricas de la destrucción permanente del mal y de los malhechores. Por cierto, los lagos están llenos de agua y no de fuego.

Tercero, la visión tradicional no brinda una explicación racional para la justicia de Dios al infligir una retribución divina interminable sobre los

incrédulos por los pecados que cometieron durante el espacio de una vida corta. La doctrina del tormento consciente y eterno es incompatible con la revelación bíblica del amor y la justicia divinos. Consideraremos este tema en breve junto con las implicaciones morales del tormento eterno.

Como conclusión, la visión tradicional del infierno era más probable que fuese aceptada durante la Edad Media, cuando la mayoría vivía bajo regímenes autocráticos de gobernantes despóticos que podían torturar (y lo hacían) y destruir a los seres humanos impunemente. Bajo esas condiciones sociales, los teólogos honradamente podían atribuirle a Dios un afán de venganza inapelable y una crueldad insaciable que actualmente sería considerada como demoníaca.

En la actualidad, las ideas teológicas están sujetas a un escrutinio ético y racional que prohíbe atribuirle a Dios la perversidad moral presupuesta por la creencia popular del castigo eterno de los no salvos. Nuestro sentido de justicia requiere que la pena infligida debe ser proporcional al mal hecho. Esta importante verdad es ignorada por la visión popular del infierno, que requiere el castigo eterno de los pecados cometidos incluso durante una vida corta.

Parte 3
LA VISIÓN DE LA ANIQUILACIÓN DEL INFIERNO

Hasta tiempos recientes, la visión de la aniquilación del infierno ha sido considerada por la mayoría de los cristianos como una creencia sectaria asociada mayormente con mi propia iglesia, la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Este hecho ha llevado a muchos evangélicos y católicos a rechazar el aniquilacionismo *a priori*, simplemente porque era vista como una creencia adventista "sectaria" y no como una creencia católica y protestante tradicional y popular.

Tácticas de hostigamiento

La estrategia de rechazar una doctrina *a priori* debido a su asociación con adventistas "sectarios" se refleja en las tácticas de hostigamiento adoptadas contra aquellos eruditos evangélicos que en tiempos recientes han rechazado la visión tradicional del infierno como tormento eterno y consciente, y que adoptaron la visión de la aniquilación del infierno en su lugar. Las tácticas consisten en difamar a esos eruditos asociándolos con los liberales o con los adventistas sectarios.

El respetado teólogo canadiense Clark Pinnock escribe: "Parece que ha sido descubierto un nuevo criterio de verdad que dice que si los adventistas

o los liberales sustentan alguna visión, la visión debe estar errada. Aparentemente, una afirmación de la verdad puede decidirse por su asociación y no necesita ser probada por criterios públicos en debate abierto. Ese argumento, aunque inútil en un análisis inteligente, puede ser eficaz con los ignorantes que son engañados con esa retórica".[53]

A pesar de las tácticas de hostigamiento, la visión de la aniquilación del infierno está ganando terreno entre los evangélicos. El aval público de esta visión por parte de John R. W. Stott, un teólogo británico y predicador popular muy respetado, sin duda está alentando esta tendencia. "En un delicioso trozo de ironía –escribe Pinnock–, esto está creando una medida de acreditación por asociación, que contrarresta las mismas tácticas usadas en su contra. Se ha vuelto casi imposible afirmar que solo los heréticos o casi heréticos [como los adventistas del séptimo día] sostienen esta postura, aunque estoy seguro de que algunos desestimarán la ortodoxia de Stott precisamente en este terreno".[54]

John Stott expresa ansiedad por las consecuencias divisivas de estas nuevas visiones en la comunidad evangélica donde él es un líder renombrado. Escribe: "Vacilé al escribir estas cosas, en parte porque tengo un gran respeto por la tradición de hace muchos años que afirma ser una verdadera interpretación de la Escritura, y no la dejo de lado a la ligera, y en parte porque la unidad de la comunidad evangélica mundial siempre ha significado mucho para mí. Pero el tema es demasiado importante para ser ocultado, y estoy agradecido a ti [David Edwards] por desafiarme a declarar mi opinión actual... Ciertamente suplico que haya un diálogo franco entre los evangélicos sobre la base de la Escritura".[55]

Un llamado a darle una nueva mirada al infierno

Razones emocionales y bíblicas han hecho que John Stott abandonara la visión tradicional del infierno y que adoptara la visión de la aniquilación. Stott escribe: "Emocionalmente, hallo que el concepto [del tormento eterno] es intolerable y no entiendo cómo la gente puede vivir con esto sin cauterizar sus sentimientos o quebrarse bajo la presión. Pero nuestras emociones son una guía fluctuante e inestable para la verdad y no debe ser exaltada al lugar de la autoridad suprema al determinarla. Como evangélico comprometido, mi pregunta no debe ser, y no es ¿qué es lo que me dice el corazón?, sino ¿qué dice la Palabra de Dios? Y a fin de responder esta pregunta, necesitamos examinar el material bíblico de nuevo y abrir nuestra mente (no solo nuestro corazón) a la posibilidad de que la Escritura señale en dirección al aniquilacionismo, y a que el 'tormento consciente y eterno' sea una tradición que tiene que ceder a la suprema autoridad de la Escritura".[56]

En respuesta a la idea de Stott de darle una nueva mirada a la enseñanza bíblica del castigo final, examinamos brevemente el testimonio del Antiguo y del Nuevo Testamentos al considerar los siguientes puntos: (1) la muerte como el castigo del pecado, (2) el lenguaje de la destrucción, (3) las implicaciones morales del tormento eterno, (4) las implicaciones judiciales del tormento eterno, y (5) las implicaciones cosmológicas del tormento eterno.

La muerte como el castigo del pecado

"La paga del pecado es muerte"

Un punto de partida lógico para nuestra investigación es el principio fundamental establecido en ambos Testamentos: "El alma que pecare, esa morirá" (Eze. 18:4, 20); "La paga del pecado es muerte" (Rom. 6:23). El castigo del pecado, por supuesto, comprende no solo la primera muerte que todos experimentamos como resultado del pecado de Adán, sino además lo que la Biblia llama la muerte segunda (Apoc. 20:14; 21:8) que, como hemos visto, es la muerte final e irreversible experimentada por los pecadores impenitentes. Este principio básico nos dice de entrada que la paga final del pecado no es el tormento eterno, sino la muerte permanente.

La muerte en la Biblia, como notamos en el capítulo 3, es la cesación de la vida, no la separación del alma y del cuerpo. Por consiguiente, el castigo del pecado es el cese de la vida. La muerte, como la conocemos, ciertamente sería la cesación de nuestra existencia si no fuese por el hecho de la resurrección (1 Cor. 15:18). Es la resurrección la que transforma la muerte en un sueño, de ser el fin absoluto de la vida a ser un sueño temporal. Pero no hay resurrección de la muerte segunda. Es la cesación final de la vida.

Esta verdad fundamental era enseñada en el Antiguo Testamento, especialmente a través del sistema de sacrificios. La pena por el pecado más grave siempre era solo la muerte de la víctima sustituta y nunca una tortura prolongada o el encarcelamiento de la víctima. James Dunn observa con agudeza que "La manera en que la ofrenda del pecado afrontaba el pecado era por medio de su muerte. El animal del sacrificio, identificado con el oferente y su pecado, tenía que ser destruido a fin de destruir el pecado que encarnaba".[57] Por decirlo de otro modo, la consumación de la ofrenda por el pecado tipificaba de una forma dramática la destrucción final del pecado y los pecadores.

La *separación* que ocurría el Día de la Expiación entre los israelitas sinceros y los falsos tipifica la separación que ocurrirá en la Segunda Venida. Jesús comparó esta separación con la que tiene lugar en la cosecha entre el trigo y la cizaña. Dado que la cizaña fue sembrada entre el buen trigo, que representa a "los hijos del reino" (Mat. 13:38), es evidente que Jesús haya

tenido en mente a su iglesia. El trigo y la cizaña, los creyentes sinceros y los falsos, coexistirán en la iglesia hasta su venida. En ese momento, ocurrirá la drástica separación tipificada por el Día de la Expiación. Los malhechores serán lanzados "en el horno de fuego", y los "justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre" (Mat. 13:42-43).

Las parábolas de Jesús y el ritual del Día de la Expiación enseñan la misma verdad importante: Los cristianos falsos y los verdaderos coexistirán hasta su venida. Pero en el Advenimiento ocurrirá una separación permanente cuando el pecado y los pecadores serán erradicados para siempre y se establecerá un nuevo mundo.

El lenguaje de la destrucción en la Biblia

La razón más convincente para creer en la aniquilación de los perdidos en el juicio final es el rico vocabulario y la imaginería de la "destrucción" a menudo usados en el Antiguo y el Nuevo Testamentos para describir el destino de los malos.

El lenguaje de la destrucción en el Antiguo Testamento

Los escritores del Antiguo Testamento parecen haber agotado los recursos del lenguaje hebreo ante la orden de aseverar la completa destrucción de los pecadores impenitentes. Según Basil Atkinson, 28 sustantivos hebreos y 23 verbos son generalmente traducidos como "destrucción" o "destruir" en nuestra Biblia española. Aproximadamente la mitad de estas palabras son usadas para describir la destrucción final de los malos.[58] Una lista detallada de todas las incidencias nos tomaría más del espacio limitado de este capítulo, además de ser repetitivo para la mayoría de los lectores. Los lectores interesados pueden encontrar un análisis exhaustivo de esos textos en los estudios de Basil Atkinson y Edward Fudge. Aquí solo se considera una muestra de los textos significativos.

Varios salmos describen la destrucción final de los malos con imaginería dramática (Sal. 1:3-6; 2:9-12; 11:1-7; 34:8-22; 58:6-10; 69:22-28; 145:17, 20). En el Salmo 37, por ejemplo, leemos que los malos "*como hierba* serán pronto *cortados*" (vers. 2), "*serán destruidos... no existirá[n]*" (vers. 9-10), *perecerán... se disiparán* como el humo" (vers. 20), "los transgresores serán todos a una *destruidos*" (vers. 38). El Salmo 1, amado y memorizado por muchos, contrasta el camino de los justos con el de los malos. De los últimos dice que: "no se levantarán los malos en el juicio" (vers. 5). Serán "como el tamo que arrebata el viento" (vers. 4). "La senda de los malos *perecerá*" (vers. 6). Otra vez, en el Salmo 145, David declara: "Jehová guarda a todos

los que le aman, mas *destruirá* a todos los impíos" (vers. 20). Esta muestra de referencias sobre la destrucción final de los malos está en completa armonía con la enseñanza del resto de la Escritura.

La destrucción del Día del Señor

Los profetas a menudo anuncian la destrucción final de los malos en conjunción con el escatológico Día del Señor. En su capítulo de apertura, Isaías proclama que "los rebeldes y pecadores a una serán *quebrantados*, y los que dejan a Jehová serán *consumidos*" (Isa. 1:28). El cuadro aquí es de destrucción total, un cuadro que se amplía más con la imaginería de personas que se queman como yesca sin que nadie apague el fuego: "El fuerte será como estopa, y lo que hizo como centella; y ambos serán encendidos juntamente, y no habrá quien apague" (Isa. 1:31).

Señalamos anteriormente que en la última página del Antiguo Testamento de la Biblia española encontramos la descripción más vívida del contraste entre el destino final de los creyentes y de los incrédulos. Para los creyentes que temen al Señor, "nacerá el Sol de justicia, y en sus alas traerá salvación" (Mal. 4:2). Pero para los incrédulos el Día del Señor "viene... ardiente como un horno, y todos los soberbios y todos los que hacen maldad serán estopa; aquel día que vendrá los *abrasará*, ha dicho Jehová de los ejércitos, y *no les dejará ni raíz ni rama*" (Mal. 4:1).

El mensaje transmitido por estas imágenes simbólicas es claro. Mientras los rectos se regocijan en la salvación de Dios, los malos son consumidos como "rastrojo", de modo que no quedará "raíz ni rama". Esto claramente es un cuadro de la combustión total por medio del fuego destructor, y no del tormento eterno. Este es el cuadro del Antiguo Testamento del destino de los malos, la destrucción total y permanente y no el tormento eterno.

Jesús y el lenguaje de la destrucción

El Nuevo Testamento sigue bien de cerca al Antiguo Testamento al describir el destino de los malos con palabras y cuadros que denotan destrucción. Las palabras griegas más comunes son el verbo *apollumi* (destruir) y el sustantivo *apoleia* (destrucción). Además, se usan numerosas ilustraciones gráficas de la vida inanimada y animada para describir la destrucción final de los malos.

Jesús usó varias figuras de la vida inanimada para describir la destrucción absoluta de los malos. La comparó con lo siguiente: malezas que son atadas en manojos para ser *quemadas* (Mat. 13:30, 40), malos peces que son

echados afuera (Mat. 13:48), plantas dañinas que son *desarraigadas* (Mat. 15:13), árboles infructuosos que son *cortados* (Luc. 13:7), y ramas secas que son *quemadas* (Juan 15:6).

Jesús también usó ilustraciones de la *vida humana* para describir el fin de los malos. Lo comparó con arrendatarios infieles que serán *destruidos* (Luc. 20:16), a un siervo malo que será *cortado por el medio* (Mat. 24:51, RVA), los galileos que *perecieron* (Luc. 13:2-3), las dieciocho personas *aplastadas* por la torre de Siloé (Luc. 13:4-5), los antediluvianos *destruidos* por el diluvio (Luc. 17:27), la gente de Sodoma y Gomorra *destruida por fuego* (Luc. 17:29), y los siervos rebeldes que fueron *decapitados* al regreso de su amo (Luc. 19:14, 17).

Todas estas figuras denotan castigo capital, ya sea individual o colectivamente. Implican muerte violenta, precedida de mayor o menor sufrimiento. Las ilustraciones empleadas por el salvador representan gráficamente la *destrucción* o *disolución* final de los malos. Jesús preguntó: "Cuando venga, pues, el señor de la viña, ¿qué hará a aquellos labradores?" (Mat. 21:40). Y el pueblo respondió: "A los malos *destruirá* [*apollumi*] sin misericordia" (Mat. 21:41).

Jesús enseñó la destrucción final de los malos no solo a través de ilustraciones, sino también a través de pronunciamientos explícitos. Por ejemplo, dijo: "No temáis a los que matan el cuerpo, mas el alma no pueden matar; temed más bien a aquel que puede *destruir el alma y el cuerpo en el infierno* (Mat. 10:28). John Stott comenta: "Si matar es privar al cuerpo de vida, esto es una extinción del ser".[59] En nuestro estudio de este texto en el capítulo 3 señalamos que Cristo no consideraba el infierno como un lugar de tormento eterno, sino de destrucción permanente de todo el ser, alma y cuerpo.

A menudo, Jesús contrastó la vida eterna con la muerte o la destrucción: "Yo les doy vida eterna; y no *perecerán* jamás" (Juan 10:28). "Entren por la puerta estrecha. Porque es ancha la puerta y espacioso el camino que conduce a la *destrucción*, y muchos entran por ella. Pero estrecha es la puerta y angosto el camino que conduce a la vida, y son pocos los que la encuentran" (Mat. 7:13-14, NVI). Aquí tenemos un contraste sencillo entre la vida y la muerte. En ningún lugar de la Escritura las palabras "perecer" o "destrucción" son tergiversadas para dar a entender el tormento eterno.

Anteriormente señalamos que siete veces Cristo usó la imaginería de *gehenna* para describir la destrucción de los malos en el infierno. Al repasar las alusiones de Cristo al infierno–*gehenna*, descubrimos que ninguna de ellas indica que el infierno es un lugar de tormento interminable. Lo que es eterno o insaciable no es el castigo sino el fuego que, como en el caso de Sodoma y Gomorra, provoca la destrucción completa y permanente de los

malos, una condición que dura para siempre. El fuego es insaciable porque no puede ser apagado hasta haber consumido todo el material combustible.

Pablo y el lenguaje de la destrucción

El lenguaje de la destrucción es usado frecuentemente por los escritores del Nuevo Testamento para describir la ruina de los malos. Al hablar de los "enemigos de la cruz", Pablo dice que "su destino es la *destrucción* [*apoleia*]" (Fil. 3:19, NVI). Al concluir su carta a los gálatas, Pablo advierte que "el que siembra para agradar a su naturaleza pecaminosa, de esa misma naturaleza cosechará *destrucción* [*phthora*]; el que siembra para agradar al Espíritu, del Espíritu cosechará vida eterna" (Gál. 6:8, NVI). El Día del Señor vendrá en forma inesperada, "como ladrón en la noche;... entonces vendrá sobre ellos *destrucción* [*olethros*] repentina" (1 Tes. 5:2-3). En la venida de Cristo, los malos "sufrirán el castigo de la *destrucción* [*olethron*] eterna (2 Tes. 1.9). Notamos anteriormente que la destrucción de los malos no puede ser eterna en su duración porque es difícil imaginarse un proceso de destrucción eterno e inacabado. La destrucción presupone la aniquilación.

En vista del destino final que le espera a los creyentes y a los incrédulos, Pablo a menudo habla de los primeros como "los que se salvan– [*hoi sozomenoi*]" y de los últimos como "los que se pierden– [*hoi apollumenoi*]" (1 Cor. 1:18; 2 Cor. 2:15; 4:3; 2 Tes. 2:10). Esta caracterización común es indicativa de la interpretación paulina del destino de los incrédulos como la destrucción final y no el tormento eterno.

Pedro y el lenguaje de la destrucción

Pedro, al igual que Pablo, usa el lenguaje de la destrucción para describir el destino de los que no se salvan. Habla de los falsos profetas que secretamente introducen herejías y que se acarrean "*destrucción* repentina" (2 Ped. 2:1). Pedro compara la destrucción de ellos con la del mundo antiguo por medio del Diluvio y las ciudades de Sodoma y Gomorra que fueron reducidas a cenizas (2 Ped. 2:5-6). Dios "condenó por *destrucción* a las ciudades de Sodoma y de Gomorra, reduciéndolas a ceniza y poniéndolas de ejemplo a los que habían de vivir impíamente" (2 Ped. 2:6). Aquí Pedro consigna inequívocamente que la extinción por medio del fuego de Sodoma y Gomorra sirve como ejemplo del destino de los perdidos.

Pedro otra vez hace alusión al destino de los perdidos cuando dice que Dios es "paciente para con nosotros, no queriendo que ninguno *perezca*, sino que todos procedan al arrepentimiento" (2 Ped. 3:9). Las alternativas de Pedro entre el arrepentimiento o el perecimiento nos recuerdan la adverten-

cia de Cristo: "Si no os arrepentís, todos *pereceréis* igualmente" (Luc. 13:3). Esto último ocurrirá en la venida del Señor cuando "los elementos ardiendo serán deshechos, y la tierra y las obras que en ella hay serán *quemadas*" (2 Ped. 3:10). Una descripción tan gráfica de la destrucción de la tierra y de los malhechores con fuego no deja margen para el tormento eterno del infierno.

Otras alusiones a la destrucción final de los malos

Diversas alusiones en el Nuevo Testamento implican la destrucción final de los perdidos. El autor de Hebreos advierte repetidamente en contra de la apostasía o el descreimiento. Todo el que deliberadamente siga pecando "después de haber recibido el conocimiento de la verdad" se enfrenta con "una horrenda expectación de juicio, y de hervor de fuego que ha de *devorar* a los adversarios" (Heb. 10:26, 27). El autor explícitamente dice que los que persisten en pecar contra Dios finalmente experimentan el juicio de un fuego arrasador que los *devorará*. Notemos que la función del fuego es consumir a los pecadores, no atormentarlos por toda la eternidad. Esta verdad es reiterada constantemente a lo largo de toda la Biblia.

Judas es sorprendentemente similar a 2 Pedro en su descripción del destino de los incrédulos. Al igual que Pedro, Judas señala la destrucción de Sodoma y Gomorra "como escarmiento, al sufrir el *castigo de un fuego eterno*" (Jud. 7,NVI). Señalamos anteriormente que el fuego que destruyó las dos ciudades es eterno, no debido a su *duración* sino a sus *resultados permanentes*.

Observamos antes que el lenguaje de la destrucción está presente, especialmente en el libro de Apocalipsis, porque representa la forma de Dios de vencer la oposición del mal para consigo mismo y su pueblo. Un texto que no mencionamos antes es Apocalipsis 11:18, cuando al sonido de la séptima trompeta Juan oye decir a los 24 ancianos: "ha llegado... el momento de juzgar a los muertos,... y de *destruir* a los que destruyen la tierra" (NVI). Aquí, otra vez, el resultado del juicio final no es la condenación al tormento eterno en el infierno, sino la destrucción y la aniquilación. Dios es severo pero justo. No se deleita en la muerte de los malos, menos aún en torturarlos por toda la eternidad. En última instancia, castigará a los malhechores, pero el castigo resultará en su extinción eterna, no en el tormento eterno.

Esta es la diferencia fundamental entre la visión bíblica del castigo final como extinción absoluta y la visión tradicional y popular del infierno como tormento y tortura eternos. El lenguaje de la destrucción y la imaginería del fuego que hemos hallado a lo largo de la Biblia sugiere claramente que el castigo final de los malos es la extinción permanente, y no el tormento eterno en el infierno. A la luz de este convincente testimonio bíblico, me uno a Clark Pinnock al decir: "Sinceramente espero que los tradicionalistas dejen

de decir que no hay base bíblica para esta visión [aniquilación], cuando hay una base tan sólida para ella".[60]

Las implicaciones morales del tormento eterno

La visión tradicional del infierno está siendo desafiada actualmente no solo sobre la base del lenguaje de la destrucción y la imaginería del fuego consumidor que hallamos en la Biblia, sino además por las consideraciones morales, judiciales y cosmológicas. Giraremos nuestra atención hacia estas ahora. Consideremos primero las implicaciones morales de la visión tradicional del infierno, que describe a Dios como un cruel torturador que atormenta a los malos a lo largo de toda la eternidad.

Dios, ¿tiene dos caras?

¿Cómo puede la visión del infierno que convierte a Dios en un torturador cruel y sádico por toda la eternidad reconciliarse legítimamente con la naturaleza del Dios revelado en Jesús y por su intermedio? Dios, ¿tiene dos caras? ¿Es infinitamente misericordioso por un lado e insaciablemente cruel por el otro? ¿Puede amar tanto a los pecadores que envió a su Hijo amado para salvarnos, y aún así odiar tanto a los pecadores impenitentes que los somete a un cruel tormento eterno? ¿Podemos alabar legítimamente a Dios por su bondad, si él atormenta a los pecadores por todas las edades de la eternidad?

Por supuesto, no nos incumbe criticar a Dios, pero Dios nos ha dado una conciencia para permitirnos formular juicios morales. La intuición moral que Dios ha implantado en nuestra conciencia, ¿justifica la insaciable crueldad de una deidad que somete a los pecadores a un tormento eterno? Clark Pinnock responde esta pregunta de un modo muy elocuente: "Existe una poderosa revolución moral contra la doctrina tradicional de la naturaleza del infierno. La tortura eterna es intolerable desde el punto de vista moral, porque describe a Dios actuando como un monstruo sediento de sangre que mantiene un Auschwitz eterno para sus enemigos a los que ni siquiera les permite morir. ¿Cómo podemos amar a un Dios así? Supongo que podríamos temerle, pero ¿podríamos amarlo y respetarlo? ¿Querríamos esforzarnos por ser como él en su faceta despiadada? Sin duda la idea del tormento eterno y consciente acrecienta el problema del mal a cotas imposibles".[61]

John Hick expresa la misma preocupación: "La idea de los cuerpos que se queman sin fin y que sufren continuamente el intenso dolor de quemaduras de tercer grado sin ser consumidos ni perder la conciencia es tan fantástico en el ámbito científico como repugnante en el ámbito moral... El pensamiento de un tormento así que se inflige deliberadamente por decreto divino es totalmente incompatible con la idea de Dios como amor infinito".[62]

El infierno y la inquisición

Nos preguntamos si la creencia en el infierno como un lugar donde Dios quemará eternamente a los pecadores con fuego y azufre tal vez no haya inspirado a la Inquisición para encarcelar, torturar y finalmente quemar en la hoguera a los supuestos "herejes" que se negaban a aceptar las enseñanzas tradicionales de la iglesia. Los libros de historia eclesiástica generalmente no establecen una conexión entre los dos, evidentemente porque los inquisidores no justificaban su accionar sobre la base de su creencia en el fuego del infierno para los malos.

Pero uno se pregunta: ¿qué inspiró a los papas, obispos, concilios eclesiásticos, monjes dominicos y franciscanos, reyes y príncipes cristianos a torturar y exterminar a cristianos disidentes como los albigenses, los valdenses y los hugonotes? ¿Qué influyó, por ejemplo, sobre Calvino y su Concilio de la Ciudad de Ginebra para quemar a Serveto (un científico español que descubrió la circulación de la sangre) en la hoguera por persistir en sus creencias antitrinitarias?

Una lectura de la condenación de Serveto emitida por el Concilio de la Ciudad de Ginebra sugiere que esos fanáticos calvinistas creían, al igual que los inquisidores católicos, que tenían derecho a quemar herejes del mismo modo en que Dios los quemará después en el infierno. La frase dice: "Por estas y otras razones te condenamos, M. Servet, a que te aten y lleven al lugar de Champel, que allí te sujeten a una estaca y te quemen vivo, junto a tu libro manuscrito e Impreso, hasta que tu cuerpo quede reducido a cenizas, y así termines tus días para que quedes como ejemplo para otros que quieran cometer lo mismo".[63]

El día después de que Serveto se negara a confesar que era culpable de herejía, "el verdugo ata con cadenas de hierro a la estaca en medio de gavillas de leña, le pone una corona de hojas cubierta con azufre en la cabeza, y ata el libro a su lado. La vista de la tea encendida le arranca un grito desgarrador de 'misericordia' en su lengua nativa. Los espectadores se repliegan estremecidos. Las llamas pronto lo alcanzan y consumen su cuerpo mortal el cuadragésimo cuarto año de su vida interrumpida".[64]

Philip Schaff, un renombrado historiador eclesiástico, concluye este relato de la ejecución de Serveto diciendo: "La conciencia y la piedad de esa época aprobaban la ejecución, y daban poco lugar a las emociones y la compasión".[65] Es difícil creer que no solo los católicos, sino incluso los devotos calvinistas aprobaron y observaron impasibles la quema de un médico español que había hecho contribuciones significativas a la ciencia médica, simplemente porque no podía aceptar la divinidad de Cristo.

La mejor explicación que puedo encontrar para la cauterización de la conciencia moral cristiana de la época son los horripilantes cuadros y

relatos del fuego del infierno al que los cristianos estaban constantemente expuestos. Esa visión del infierno proveyó la justificación moral para imitar a Dios quemando herejes con el fuego temporal en vista del fuego eterno que les esperaba en manos de Dios.

Es imposible estimar el impacto de largo alcance que la doctrina del fuego eterno del infierno ha tenido a lo largo de los siglos en justificar la intolerancia religiosa, la tortura y la quema de "herejes". La razón fundamental es sencilla: Si Dios va a quemar herejes en el infierno por toda la eternidad, ¿por qué la iglesia no debiera quemarlos para que mueran ahora? Las implicaciones prácticas y las aplicaciones de la doctrina del fuego eterno del infierno literal son espantosas. Los tradicionalistas deben reflexionar sobre estos hechos aleccionadores. A fin de cuentas, Jesús dijo: "Por sus frutos los conoceréis" (Mat. 7:20). Y los frutos de la doctrina del fuego del infierno son aterradores.

Intentos para hacer que el infierno sea más tolerable

No es de extrañarse que durante el curso de la historia se hayan hecho varios intentos para hacer que el infierno sea menos horroroso. Agustín inventó el purgatorio para reducir la población del infierno. Algunos teólogos protestantes de la actualidad como Hendrikus Berkof y Zachary J. Hayes están proponiendo una visión purgatorial del infierno, similar a la doctrina católica del purgatorio. Después de un período de castigo en el infierno, cada reo llegaría a estar suficientemente purificado como para ser aceptado en el cielo.[66]

Otros han tratado de quitar el fuego del infierno, reemplazando el tormento físico del infierno por un tormento mental más tolerable. En la Audiencia General del miércoles 28 de julio de 1999, Juan Pablo II explicó que el infierno no es un lugar físico, sino "el estado de los que libre y definitivamente se separan de Dios". Negó que el infierno sea un lugar de tormento ardiente y lo describió más bien como "el dolor, la frustración y la vacuidad de la vida sin Dios".[67] Sorprendentemente, la declaración del Papa contradice abiertamente el nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica*, que dice claramente: "Las almas de los que mueren en estado de pecado mortal descienden a los infiernos inmediatamente después de la muerte y allí sufren las penas del infierno, 'el fuego eterno'" (# 1035).

Al igual que Juan Pablo II, Billy Graham cree que "el infierno esencialmente es la separación de Dios para siempre. Y ese es el peor infierno en el que puedo pensar. Pero creo que a la gente se le hace difícil creer que Dios va a permitir que la gente se queme eternamente en un fuego literal. Creo que el fuego que se menciona en la Biblia es una ardiente sed de Dios que nunca puede ser saciada".[68]

En una entrevista con Richard Ostling de la revista *Time*, Billy Graham dijo: "Lo único que podría decir con certeza es que el infierno significa separación de Dios. Estamos separados de su luz, de su compañía. Eso es ir al infierno. En lo que atañe al fuego literal, no lo predico, porque no estoy seguro al respecto. Cuando la Escritura usa el fuego en relación con el infierno, posiblemente sea una ilustración de lo terrible que va a ser –no el fuego sino algo peor–, una sed de Dios que no puede ser saciada".[69] Si el fuego del infierno es una "ardiente sed de Dios que nunca puede ser saciada", entonces los malos no debieran estar en el infierno, para empezar. ¿Cómo puede Dios confinar al infierno a personas que tienen una sed ardiente de él?

Estos intentos creativos de disminuir el cociente de dolor del infierno, reduciéndolo de una condición física a un estado psicológico, no cambia sustancialmente su naturaleza, puesto que aún queda un lugar de tormento eterno. En última instancia, cualquier doctrina del infierno debe pasar el examen moral de la conciencia humana, y la doctrina del tormento eterno literal, ya sea físico o psicológico, no puede aprobar un examen así. El aniquilacionismo, por otro lado, puede pasar la prueba por dos razones. Primero, no considera que el infierno sea una tortura eterna, sino una extinción permanente de los malos. Segundo, reconoce que Dios respeta la libertad de los que eligen no ser salvos.

Nuestra era necesita desesperadamente conocer el temor de Dios, y esta es la única razón para predicar sobre el juicio y el castigo final. Necesitamos advertirle a la gente que los que rechazan los principios de vida de Cristo y su provisión de salvación finalmente experimentarán un juicio espantoso y "sufrirán pena de eterna perdición" (2 Tes. 1:9). Un restablecimiento de la visión bíblica del castigo final soltará la lengua de los predicadores, puesto que pueden proclamar la gran alternativa entre la vida eterna y la destrucción permanente sin temor a describir a Dios como un monstruo.

Las implicaciones judiciales del tormento eterno

La visión tradicional y popular del infierno es desafiada en la actualidad sobre la base de la visión bíblica del juicio. Como escribe John Stott en forma concisa y clara: "Para esto [justicia] es fundamental la creencia de que Dios juzgará a la gente 'según lo que habían hecho' (por ej., Apoc. 20:12, NVI), lo que implica que la pena infligida será en proporción con el mal hecho. Este principio había sido aplicado en las cortes legales judías en las que los castigos eran limitados a una retribución exacta, 'vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe' (por ej., Éx. 21:23-25). ¿No habría, entonces, una seria desproporción entre los pecados puntuales cometidos conscientemente y el tormento experimentado conscientemente a lo largo de toda la eternidad? No

minimizo la gravedad del pecado como rebelión contra Dios nuestro Creador, pero pongo en duda si el 'tormento eterno y consciente' es compatible con la revelación bíblica de la justicia divina".[70]

Es difícil que nos imaginemos qué clase de estilo de vida rebelde podría merecer el castigo final del tormento eterno y consciente en el infierno. Como lo expresa John Hick: "La justicia nunca podría demandar por pecados finitos la pena infinita del dolor eterno; ese tormento interminable nunca podría servir para algo positivo o reformativo precisamente porque nunca termina; e interpreta que cualquier teodicea cristiana [es decir, la defensa de la bondad de Dios en vista de la presencia del mal] es imposible al darle a los males del pecado y del sufrimiento un eterno alojamiento dentro de la creación de Dios".[71]

La represalia ilimitada es desconocida en la Biblia

La legislación mosaica ponía un límite al castigo que podía ser infligido por diversas clases de daño recibido. Jesús puso un límite aún mayor: "Oísteis que fue dicho... Pero yo os digo" (Mat. 5:38-39). Bajo la ética del evangelio, es imposible justificar la visión tradicional del tormento eterno y consciente entre los pecados cometidos durante la vida y el castigo resultante que dura por toda la eternidad.

Parte del problema es que, como seres humanos, no podemos conceptualizar cuán prolongado realmente es el tormento eterno. Medimos la duración de la vida humana en términos de 60, 70 y en algunos casos 80 años. Pero el tormento eterno significa que, después de que los pecadores hayan agonizado en el infierno por un millón de años, su castigo habrá apenas comenzado. Ese concepto está más allá de la comprensión humana.

Algunos razonan que, si los malos fuesen a ser castigados por aniquilación, "sería una feliz liberación del castigo y por lo tanto no sería un castigo para nada".[72] Ese razonamiento es terrible, por no decir otra cosa. Implica que el único castigo justo que Dios puede infligir sobre los injustos es el que los atormentará eternamente. Es difícil creer que la justicia divina pueda satisfacerse solo infligiendo un castigo de tormento eterno.

El sentido de justicia humano considera que la pena de muerte es la más severa forma de castigo que puede imponerse para las ofensas capitales. No hay razón para creer que el sentido de justicia divino debiera ser más exigente al demandar más que la misma aniquilación de los injustos. Esto no es una anulación del principio de grados de responsabilidad que, como veremos, determina la "gradación" del sufrimiento de los perdidos. Sin embargo, el sufrimiento punitivo no durará para siempre; terminará con la aniquilación de los perdidos.

Gradación del castigo

La extinción no excluye la posibilidad de grados de castigo. El principio de grados de responsabilidad basado en la luz recibida es enseñado por Cristo en varios lugares. En Mateo 11:21 al 22, Cristo dice: "¡Ay de ti, Corazín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que han sido hechos en vosotras, tiempo ha que se hubieran arrepentido en cilicio y en ceniza. Por tanto os digo que en el día del juicio, será más tolerable el castigo para Tiro y para Sidón, que para vosotras" (comparar con Luc. 12:47-48). Los habitantes de Tiro y de Sidón serán tratados con más indulgencia en el juicio final que los de Betsaida, porque tuvieron menos oportunidades de entender la voluntad de Dios para sus vidas.

Cristo hace alusión al mismo principio en la parábola del siervo infiel: "Aquel siervo que conociendo la voluntad de su señor, no se preparó, ni hizo conforme a su voluntad, recibirá muchos azotes. Mas el que sin conocerla hizo cosas dignas de azotes, será azotado poco; porque a todo aquel a quien se haya dado mucho, mucho se le demandará; y al que mucho se le haya confiado, más se le pedirá" (Luc. 12:47-48). En el juicio final, cada persona será medida, no con la misma vara, sino según su propia respuesta a la luz recibida (ver Eze. 3:18-21; 18:2-32; Luc. 23:34; Juan 15:22; 1 Tim. 1:13; Sant. 4:17).

Millones de personas han vivido y están viviendo hoy sin el conocimiento de Cristo como la suprema revelación de Dios y su medio de salvación. Estas personas tal vez hallen la salvación a causa de su confiada respuesta a lo que conocían de Dios. Es de Dios determinar cuánto de su voluntad es revelada a alguna persona por medio de alguna religión en particular.

En Romanos 2, Pablo explica que "cuando los gentiles que no tienen ley, hacen por naturaleza lo que es de la ley, éstos, aunque no tengan ley, son ley para sí mismos, mostrando la obra de la ley escrita en sus corazones, dando testimonio su conciencia, y acusándoles o defendiéndoles sus razonamientos, en el día en que Dios juzgará por Jesucristo los secretos de los hombres, conforme a mi evangelio" (vers. 14-16).

Es porque Dios ha escrito ciertos principios morales básicos en cada conciencia humana que cada persona puede ser responsabilizada –"no tienen excusa" (Rom. 1:20)– en el juicio final. Una agradable sorpresa será encontrar entre los redimidos a "paganos" que nunca se enteraron de las Buenas Nuevas de la salvación por medio de agentes humanos. No obstante, no perecerán, porque simplemente siguieron la luz de su conciencia.

Las implicaciones cosmológicas del tormento eterno

Una objeción final a la visión tradicional del infierno es que el tormento eterno presupone una existencia eterna de un dualismo cósmico. El cielo y el infierno, la felicidad y el dolor, lo bueno y lo malo continuarían existiendo para siempre uno al lado del otro. Es imposible reconciliar esta visión con la visión profética del nuevo mundo en el que no habrá "más llanto, ni clamor, ni dolor; porque las primeras cosas pasaron" (Apoc. 21:4). ¿Cómo se podría olvidad el llanto y el dolor si la agonía y la angustia de los perdidos estuviesen a una distancia visible, como en la parábola del rico y Lázaro (Luc. 16:19-31)?

La presencia de incontables millones que sufren un tormento espantoso eternamente, incluso si fuese en el bando de los que no son salvos, solo podría servir para destruir la paz y la felicidad del nuevo mundo. La nueva creación se estropearía desde el primer día, puesto que los pecadores seguirían siendo una eterna realidad en el universo de Dios, y Dios nunca sería "todo en todos" (1 Cor. 15:28).

El propósito del plan de salvación, en última instancia, es erradicar la presencia del pecado y de los pecadores de este mundo. Solo si el Diablo, sus demonios y los pecadores que él ha tentado son consumidos en el lago de fuego y experimentan la extinción de la segunda muerte, verdaderamente podemos decir que la misión redentora de Cristo ha sido una victoria incondicional.

En resumen, podemos decir que, desde una perspectiva cosmológica, la visión tradicional del infierno perpetra un dualismo cósmico que contradice la visión profética del nuevo mundo, donde la presencia del pecado y los pecadores pasarán para siempre (Apoc. 21:4).

CONCLUSIÓN

La visión tradicional y popular del infierno como tormento eterno surgió de la visión dualista griega de la naturaleza humana, que consiste en un cuerpo mortal y un alma inmortal. William Temple, arzobispo de Canterbury (1942-1944), con toda razón reconoce que, "si los hombres no hubiesen importado la noción griega y sin fundamentos bíblicos de la indestructibilidad natural del alma individual, y luego leído el Nuevo Testamento con eso ya en mente, no hubieran extraído del Nuevo Testamento una creencia en el tormento eterno, sino en la aniquilación. Al fuego se lo llama *aeonian* [eterno], no a la vida que es arrojada en él".[73]

En los últimos 150 años, los adventistas del séptimo día han sido criticados por enseñar esta importante verdad bíblica, a saber, que el fuego del infierno en la Biblia no atormenta a los perdidos eternamente, sino que los consume permanentemente. En la actualidad, es alentador ver que respetados eruditos y líderes eclesiásticos como el arzobispo William Temple reconocen que la creencia adventista en la aniquilación de los perdidos es bíblicamente correcta y ahora apoyan la creencia adventista desafiando y abandonando la creencia popular del tormento eterno, sobre la base de consideraciones morales, judiciales y cosmológicas.

Bíblicamente, el tormento eterno niega el principio fundamental de que la paga final del pecado es la muerte, la cesación de la vida, y no el tormento eterno. Además, la rica imaginería y el lenguaje de la destrucción usados en toda la Biblia para describir el destino de los malos claramente indica que su castigo final resulta en la aniquilación y no en el tormento eterno y consciente.

Moralmente, la doctrina del tormento eterno y consciente no admite comparación con la revelación bíblica del amor y la justicia divinos. La intuición moral que Dios ha implantado en nuestra conciencia no puede justificar la insaciable crueldad de un Dios que somete a los pecadores a tormentos sin fin. Un Dios así es como un monstruo sediento de sangre y no como el Padre amante revelado a nosotros por medio de Jesucristo.

Judicialmente, la doctrina del tormento eterno es inconsistente con la visión bíblica de la justicia, que requiere que la penalidad infligida sea acorde con el mal hecho. La noción de la venganza ilimitada es desconocida en la Biblia. La justicia nunca puede demandar una penalidad de dolor eterno por pecados cometidos durante una mera vida humana, especialmente dado que ese castigo no logra ningún propósito reformatorio.

Cosmológicamente, la doctrina del tormento eterno perpetúa un dualismo cósmico que contradice la visión profética del nuevo mundo, libre de la presencia de pecado y de pecadores. Si los pecadores agonizantes continuasen siendo una realidad eterna en el nuevo universo de Dios, entonces difícilmente podría decirse que no habrá "más llanto, ni clamor, ni dolor; porque las primeras cosas pasaron" (Apoc. 21:4)

Comenzamos este capítulo preguntando: La Biblia, ¿respalda la creencia popular de que los pecadores que no se arrepienten sufren el castigo consciente del fuego del infierno en cuerpo y alma por toda la eternidad? Nuestra cuidadosa investigación de los textos bíblicos pertinentes ha mostrado que esta visión popular carece de sustento bíblico.

La Biblia enseña que los malos serán resucitados con el propósito del juicio divino. Esto implicará una expulsión permanente de la presencia de Dios a un lugar donde "será el lloro y el crujir de dientes". Después de

un período de sufrimiento consciente, como lo requiere individualmente la justicia divina, los malos serán consumidos sin esperanza de restauración ni de recuperación. La restauración final de los creyentes y la extinción de los pecadores de este mundo demostrarán que la misión redentora de Cristo ha sido una victoria incondicional. La victoria de Cristo significa que "las primeras cosas pasaron" (Apoc. 21:4), y solo la luz, el amor, la paz y la armonía reinarán a través de las edades sin fin de la eternidad.

NOTAS DEL CAPÍTULO 4

1. John F. Walvoord, "The Literal View", En *Four Views on Hell,* William Crockett, Editor, 1992, p. 12.

2. Clark H. Pinnock, "Response to John F. Walvoord", En *Four Views on Hell,* William Crockett, editor, 1992, p. 39.

3. En su libro *The Origin and History of the Doctrine of Endless Punishment,* Thomas Thayer escribe: "Al intentar establecer las nociones egipcias sobre el asunto [del infierno], es difícil elegir entre los relatos contradictorios de los escritores bíblicos, Herodoto, Diodoro Sículo, Plutarco, etc., al igual que de los intérpretes modernos de los jeroglíficos monumentales. Aún así, con respecto a la pregunta principal, razonablemente están de acuerdo... en que todo el tema del juicio después de la muerte, las recompensas de una buena vida y los castigos de una mala vida, con todas las solemnidades formales del proceso y la condenación, se originaron y se perfeccionaron entre los egipcios. De ellos fue tomado por los griegos, que hicieron cambios y adiciones para adecuar el sistema al carácter y las circunstancias de ese pueblo" (p. 93).

4. Joaquín Arcadio Pagaza, traductor, *La Eneida*, www.acanomas.com/Libros-Clasicos/17106/La-Eneida-(Virgilio).htm líneas 426-427; 555-558.

5. Para una lista práctica de declaraciones por parte de los padres de la iglesia primitiva: "The Early Church Fathers Speak on Hell", www.geocities.com/Athens/ Rhodes/3543/Hell.htm

6. Para una excelente investigación de la visión agustiniana del infierno, ver George Hunsinger, "Hellfire and Damnation: Four Ancient and Modern Views, *The Scottish Journal of Theology* 51, # 4 (1998), pp. 406-434.

7. Augustín, *The Enchridion on Faith, Hope, and Love,* Henry Paolucci, editor, 1961, p. 97.

8. Ibíd., p. 92.

9. Ibíd.

10. Ibíd.

11. Ibíd.

12. Augustín, *City of God,* ed. David Knowles, 1972, XXI, 23.

13. *City of God* XXI, 14.

14. *The Enchridion,* p. 98.

15. Ibíd., p. 95.

16. Reuters, 29 de julio de 1999.

17. Maureen McKew, "Hell! Who Put the Fire Out", *Villanova Magazine,* (verano de 2000), p. 16.

18. *Catecismo de la Iglesia Católica,* 1994, http://www.mscperu.org/catequesis/cat1.htm, párrafo 1035.

19. Richard Owen, "Pope Says Hell and Damnation Are Real and Eternal", *Timesonline,* 28 de marzo de 2007.

20. Martín Lutero, *Luther's Works: Commentaries on 1 Corinthians 7, 1 Corinthians 15, Lectures on 1 Timothy,* 1873, t. 28, pp. 144-145.

21. *Luther's Works,* t. 19, p. 75.

22. Juan Calvino, *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark, and Luke,* 1949, pp. 200-201.

23. William V. Crockett, "The Metaphorical View", en *Four Views of Hell*, ed. William Crockett, 1992, pp. 46-47.

24. Jonathan Edwards, en John Gerstner, *Jonathan Edwards on Heaven and Hell* (1980), p. 56.

25. Citado por Fred Carl Kuehner, "Heaven or Hell?" en *Fundamentals of the Faith,* ed. Carl F. H. Henry, 1975, p. 239.

26. John Stott y David L. Edwards, *Evangelical Essentials: A Liberal-Evangelical Dialogue,* 1988; Philip E. Hughes, *The True Image:The Origin and Destiny of Man in Christ*, 1989; John W. Wenham, "The Case for Conditional Immortality", en *Universalism and the Doctrine of Hell*, 1992; Edward Fudge, *The Fire That Consumes: The Biblical Case for Conditional Immortality,* 1994; Clark Pinnock, "The Conditional View", en *Four Views on Hell*, 1997; Oscar Cullman, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?,* 1958.

27. John H. Gerstner, *Repent or Perish,* 1990, p. 127.

28. J. I. Packer en *Evangelical Affirmations*, 1990; Larry Dixon, *The Other Side of the Good News: Confronting the Contemporary Challenges to Jesus' Teaching on Hell*, 1992; Kendall Harmon, "The Case against Conditionalism: A Response to Edward William Fudge" en *Universalism and the Doctrine of Hell*, 1992; Robert A. Peterson, *Hell on Trial: the Case for Eternal Punishment,* 1995; D. A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism,* 1996.

29. Robert A. Peterson, (nota 28), pp. 200-201.

30. John F. Walvoord (nota 1), p. 15.

31. Robert A. Peterson (nota 28), p. 32. Ver además Harry Buis, *The Doctrine of Eternal Punishment*, 1957, p. 13.

32. Ibíd., p. 36.

33. André Lacoque, *The Book of Daniel*, 1979, p. 241.

34. Emmanuel Petavel, *The Problem of Immortality*, 1892, p. 323.

35. Kenneth Kantzer, "Troublesome Questions", *Christianity Today* (20 de marzo de 1987), p. 45. De modo similar, W. T. G. Shedd escribe: "El sustento más sólido de la doctrina del castigo eterno es la enseñanza de Cristo, el redentor del hombre. Aunque la doctrina es enseñada con sencillez en las epístolas paulinas y en otras partes de la Escritura, sin embargo, sin las declaraciones explícitas y reiteradas del Dios encarnado, es dudoso si una verdad tan atroz hubiese tenido un lugar tan notorio como siempre lo tuvo en los credos del cristianismo... Cristo podría no haber advertido a los hombres con tanta frecuencia y con tanta seriedad como lo hizo en contra del 'fuego que no puede ser apagado' y 'el gusano de ellos [que] no muere' si hubiese sabido que no existe peligro futuro que corresponda totalmente con ellos" (*Dogmatic Theology*, 1888, pp. 665-666).

36. Josefo, *War of the Jews* 6, 8, 5; 5, 12, 7.

37. El énfasis es nuestro.

38. Robert A. Peterson (nota 28), p. 47.

39. John Stott y David L. Edwards, (nota 26), p. 316.

40. El énfasis es nuestro.

41. John Stott (nota 26), p. 317.

42. Basil F. C. Atkinson, *Life and Immortality. An Examination of the Nature and Meaning of Life and Death as They Are Revealed in the Scriptures*, s/f, p. 101.

43. El énfasis es nuestro.

44. Robert A. Peterson (nota 28), p. 88. La misma visión es expresada por Harry Buis que escribió: "Estos pasajes de las epístolas y del Apocalipsis dan evidencia de que los apóstoles siguen a su Maestro en enseñar las serias alternativas de la vida. Enseñan claramente el hecho del juicio, que resulta en la vida eterna o la muerte eterna, que no es la cesación de la existencia, sino más bien una existencia en la que los perdidos experimentan los terribles resultados de los pecados. Enseñan que esta existencia es eterna" (nota 38, p. 48).

45. J. P. M. Sweet, *Revelation*, 1979, p. 228.

46. Harold E. Guillebaud, *The Righteous Judge: A Study of the Biblical Doctrine of Everlasting Punishment*, s/f, p. 24.

47. John F. Walvoord (nota 1), p. 23.

48. Citado por J. Massyngberde Ford, *Revelation, Introduction, Translation and Commentary*, The Anchor Bible, 1975, p. 393.

49. M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, 1958, p. 117.

50. Ibíd.

51. Ibíd., p. 123.

52. Ibíd.
53. Clark H. Pinnock (nota 2), p.161.
54. Ibíd., p. 162.
55. John Stott (nota 26), pp. 319-320.
56. Ibíd., pp. 314-315.
57. James D. G. Dunn, "Paul's Understanding of the Death of Jesus", en *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology,* Robert Banks, editor, 1974, p. 136.
58. Basil F. C. Atkinson (nota 42), p. 103.
59. John Stott (nota 26), p. 315.
60. Clark H. Pinnock (nota 2), p. 147.
61. Ibíd., pp. 149-150.
62. John Hick, *Death and Eternal Life*, 1976, pp. 199, 201.
63. Citado por Philip Schaff, *History of the Christian Church* (1958), t. 8, p. 782.
64. Ibíd., p. 785.
65. Ibíd., p. 786.
66. Zachary J. Hayes, "The Purgatorial View", en *Four Views on Hell,* Stanley N. Gundry, editor, 1992, p. 89.
67. Reuters, 29 de julio de 1999.
68. "Graham", *Orlando Sentinel*, 10 de abril de 1983.
69. "Billy Graham", entrevista con Richard Ostling, revista *Time*, 15 de noviembre de 1993.
70. John Stott (nota 26), pp. 318-319.
71. John Hick, *Death and Eternal Life*, 1976, p. 201.
72. Harry Buis, "Everlasting Punishment", *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible,* 1978, t. 4, p. 956.
73. William Temple, *Christian Faith and Life*, 1931, p. 8.

Capítulo 5
EL PURGATORIO

Durante los cinco años que estudié en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, de 1969 a 1974, ocasionalmente trabajé como guía turístico. Uno de los lugares que me gustaba mostrarles a los turistas se llama *La Scala Santa* o *La escalera santa*. Estos 28 peldaños de mármol, protegidos por tablas de madera, están ubicados frente a la basílica de San Juan de Letrán. Según la tradición católica, Jesús ascendió estos peldaños durante su Pasión, cuando los peldaños eran parte del *pretorio* de Pilato en Jerusalén. Las leyendas medievales alegan que Helena, la madre de Constantino el Grande, llevó *La escalera santa* de Jerusalén a Roma alrededor de 326.

Los peregrinos devotos ascienden *La escalera santa* arrodillados con entusiasmo, recitando oraciones prescriptas, porque creen que recibirán indulgencias para ellos y sus seres queridos que están en el purgatorio. El 2 de septiembre de 1817, el papa Pío VII les concedió a los peregrinos que ascendían la escalera del modo prescripto una indulgencia de nueve años por cada peldaño. Una indulgencia es una remisión o liberación limitada del castigo temporal que los creyentes deben sufrir en esta vida o en el purgatorio por pecados veniales (menores, perdonables) que hayan cometido.

Un día fui bombardeado con preguntas probatorias por un turista norteamericano muy curioso al que había llevado hasta *La escalera santa*. Cuando entró en *La escalera santa*, el padre pasionista, que cuidaba el santuario, nos dio una tarjeta con la foto de *La escalera santa* de un lado y las instrucciones de cómo recibir nueve años de indulgencia por peldaño del otro lado.

Después de leer acerca de los nueve años de indulgencia por peldaño, el turista norteamericano le preguntó al padre pasionista:

–Por favor, padre, ¿podría explicarme que ocurrirá si asciendo *La escalera santa* de la forma prescripta cuatro veces, ganándome un total de 1008 años de indulgencias, pero necesito solo 500 años de indulgencia para pasar del purgatorio al paraíso? ¿Qué va a hacer Dios con los 508 años de indulgencia sobrantes por los que trabajé?

El sacerdote le respondió en forma pastoral:

–Hijo mío, no te preocupes por las indulgencias extra, porque Dios automáticamente se las aplicará a tus parientes en el purgatorio.

Esta experiencia ilustra de qué modo el temor al purgatorio motiva a los católicos piadosos a emprender peregrinajes a “lugares santos”, para

cumplir disciplinas como ascender *La escalera santa*, ayunar, dar limosnas, recitar oraciones por los muertos, e incluso pagar por misas conmemorativas, todo con la esperanza de acortar el castigo temporal en el purgatorio para sí mismos o para sus seres queridos.

La experiencia de Lutero

Cuando Lutero fue enviado a Roma en el otoño de 1510 para resolver algunas reformas disciplinarias de los conventos agustinianos de Alemania, deseaba que sus padres estuviesen muertos para poder ayudarlos a salir del purgatorio, celebrando la Misa en la basílica de San Juan de Letrán y ascendiendo *La escalera santa* famosa. Con piadosa devoción, Lutero ascendió *La escalera santa*; sin embargo, los resultados de esa experiencia resultaron ser totalmente diferentes de lo que él esperaba.

"Ascendió arrodillado los 28 peldaños de la famosa *Escalera Santa*... para poder asegurarse la indulgencia ligada a este ejercicio ascético desde los días del papa León IV en 850, pero en cada peldaño, la palabra de la Escritura sonaba como una protesta significativa en su oído: 'El justo por la fe vivirá' (Rom. 1:17)".[1] El hijo de Lutero, Pablo, asegura que, al oír estas palabras, Lutero se dio cuenta de cuán inconsecuentes eran sus acciones con las palabras que acababa de escuchar. Inmediatamente se levantó, dio media vuelta y bajó las escaleras caminando.

Hacia fines de 1512, Lutero volvió a leer Romanos 1:17 mientras preparaba sus clases sobre el libro de Romanos: "Porque en el evangelio la justicia de Dios se revela por fe y para fe, como está escrito: Mas el justo por la fe vivirá" (Rom. 1:17). Este texto llegó a ser para Lutero "una puerta al paraíso", porque le quitó la carga agobiante de tener que demostrar que era meritorio ante Dios. Un gozo indescriptible inundó su corazón.

Con la nueva paz que halló, Lutero ya no podía tolerar más los crasos abusos de la iglesia, personificados por el notorio vendedor Juan Tetzel, un fraile dominico comisionado para vender indulgencias para financiar la construcción de la basílica de San Pedro en Roma. Sus lanzamiento de venta incluía la cantinela infame: "Tan pronto la moneda en el cofre resuena, el alma al cielo brinca sin pena".[2] Lutero arremetió contra ese lanzamiento de Tetzel expresamente en varias de las 95 Tesis que clavó en la puerta de la iglesia-castillo de Wittenberg el 31 de octubre de 1517: "27. Mera doctrina humana predican aquellos que aseveran que tan pronto suena la moneda que se echa en la caja, el alma sale volando. 28. Cierto es que, cuando al tintinear, la moneda cae en la caja, el lucro y la avaricia pueden ir en aumento, más la intercesión de la Iglesia depende sólo de la voluntad de Dios ".[3]

El desafío de Lutero a la doctrina del purgatorio fue el primer cañonazo de advertencia que marcó el comienzo de la Reforma. Sin embargo, en esa etapa inicial, Lutero se oponía fundamentalmente a los abusos de esta doctrina, no a la doctrina en sí. No obstante, posteriormente Lutero y otros reformadores rechazaron la doctrina del purgatorio y, en lugar de eso, enseñaban "que las almas son libradas del pecado solo por fe en Cristo sin ninguna obra, y por lo tanto, si salvas, van directamente al cielo".[4]

De todas las enseñanzas católicas, las doctrina del purgatorio ofrece la más clara interpretación del sistema católico de salvación como una *dispensa* de la iglesia. Para comprender cómo funciona el sistema, necesitamos considerar un grupo de creencias relacionadas que incluyen el tesoro de los méritos, las oraciones para y por los muertos y las indulgencias por los muertos.

Objetivos de este capítulo

Este capítulo examina la creencia popular en el purgatorio al considerar varios componentes significativos de esta doctrina. Primero, definiremos los argumentos católicos para el purgatorio y luego presentaremos una respuesta bíblica a esos argumentos. El capítulo examina tres temas: 1) La doctrina católica del purgatorio; 2) Una mirada histórica de la doctrina del purgatorio; 3) Las razones bíblicas para rechazar el purgatorio.

Parte 1
LA DOCTRINA CATÓLICA DEL PURGATORIO

La doctrina del purgatorio, una creencia única y esencial de la Iglesia Católica Romana, se basa en su enseñanza de que la salvación es un proceso gradual de santificación que comienza con el sacramento del bautismo cuando la gracia santificadora es infundida inicialmente en el bebé recién nacido, y continúa a lo largo de la vida actual y en la mayoría de los casos después de la muerte en el purgatorio. El proceso de santificación, que se logra a través de la oración, el ayuno, las limosnas, los peregrinajes a los santos lugares, las indulgencias y especialmente las misas conmemorativas, hace que el alma sea santa y que intrínsecamente agrade a Dios. En pocas palabras, la doctrina católica del purgatorio consiste en los siguientes seis componentes:

1) El sacrificio expiatorio de Cristo nos libra solo de la "*reatus culpae*–culpa de nuestros pecados" y del castigo de la muerte eterna.

2) Para todos los pecados cometidos después del bautismo, el creyente debe hacer reparación por medio de la penitencia y las buenas obras.

3) Antes de que un alma pueda entrar al cielo, debe ser purificada de todo pecado y satisfacer las demandas de la justicia divina.

4) Si la reparación y la purificación del alma no son completadas en esta vida presente, deben llevarse a cabo después de morir en el purgatorio.

5) La eucaristía (misa) es un sacrificio propiciatorio que puede asegurar el perdón de los pecados postbautismales en conformidad con la decisión del sacerdote oficiante. Por consiguiente, si una misa conmemorativa se celebra en favor de un alma en el purgatorio, reduce y alivia el castigo temporal del alma.

6) El Papa y sus representantes, los sacerdotes, tienen el poder de perdonar pecados; es decir, de exonerar a los pecadores arrepentidos de la obligación de hacer reparación por sus pecados. Generalmente esto se hace otorgándole una indulgencia parcial o total (plenaria) que reduce o elimina el castigo temporal en el purgatorio.

Nuestro estudio mostrará que esta enseñanza católica ignora que la santificación/purificación de nuestra vida es un proceso *experiencial* que se da en esta vida, no después de morir en el purgatorio (comparar con 1 Cor. 3:10-13; 2 Cor. 5:10; Rom. 8:1-6). Para los creyentes, la única experiencia después de morir, como hemos mostrado en el capítulo 3, es su glorificación en la mañana de la resurrección en la venida de Cristo. En breve veremos que, en la Escritura, la santificación no es un proceso en el que se *paga* por nuestros pecados y que continúa en el purgatorio, sino un proceso a través del que Dios, por su gracia, nos libra de la *presencia* y del *poder* del pecado en nuestra vida actual.

El objetivo del purgatorio

En la teología católica, el objetivo del purgatorio es lograr la limpieza completa de todo vestigio de pecado antes de que el alma pueda entrar en la presencia de Dios. Tomás de Aquino explica esta enseñanza con claridad. Lo citaré frecuentemente, porque es considerado el teólogo católico más influyente, y porque brinda quizá la explicación más clara de las creencias católicas. En la Pontificia Universidad Católica donde pasé cinco años, se requería que los alumnos de teología tomaran cursos sobre la teología de Aquino, conocido como "Teología tomista", porque su *Summa Teologica* aún es considerada como la definición y la defensa racional más exhaustiva de las doctrinas católicas. Es llamado cariñosamente "El doctor angélico".

Aquino expone claramente: "El propósito principal del castigo del Purgatorio es limpiarnos de los restos de pecado; y por consiguiente el dolor del *fuego* ***solo*** es atribuido al Purgatorio, porque el fuego limpia y consume".[5] Aquino argumenta que, en el infierno, el dolor es infligido por diversos tipos

de torturas que castigan a los malos eternamente, pero en el purgatorio el dolor es causado *solo* por el fuego, porque el fuego limpia y consume los restos de pecado. Al limpiar los restos de pecado, el purgatorio lógicamente extiende el proceso de salvación que comienza en esta visa presente, un proceso que es administrado por la Iglesia.[6]

El fuego del purgatorio es esencialmente el mismo que el fuego del infierno. La diferencia no está en la naturaleza del fuego, sino en su función. Citando al papa Gregorio, Aquino explica: "Así como en el mismo fuego el oro refulge y la paja humea, así en el mismo fuego el pecador se quema [en el infierno] y el elegido es limpiado [en el purgatorio]. Por lo tanto, el fuego del Purgatorio es el mismo que el fuego del infierno... el Purgatorio está cerca del infierno o en el mismo lugar".[7]

Las enseñanzas católicas se diferencian entre los castigos expiatorios de esta vida presente y los sufridos en el purgatorio. En su libro *The Doctrine of Purgatory* [*La doctrina del purgatorio*], el erudito jesuita John A. Hardon, S.J., explica la diferencia de este modo: "Además, debiéramos distinguir entre los castigos expiatorios que pagan las pobres almas en el purgatorio y las penas de reparación que pagan las almas en un estado de gracia antes de morir. En tanto que antes de morir un alma puede limpiarse eligiendo libremente sufrir por sus pecados, y puede ganar méritos por este sufrimiento, un alma en el purgatorio no puede elegir del mismo modo y no gana méritos por el sufrimiento y ningún aumento en gloria. Más bien, es limpiada según las demandas de la Justicia Divina".[8]

El sufrimiento físico en sí, ¿purifica a los pecadores?

La noción de que las almas en el purgatorio no tienen otra elección que sufrir pasiva y pacientemente en el fuego purificador hasta que Dios esté satisfecho de que han sido purificadas lo suficiente como para obtener acceso al paraíso, sugiere que el sufrimiento físico en sí puede purificar a los pecadores, incluso sin poder tomar decisiones morales por medio del libre ejercicio de la voluntad. Esta enseñanza, como veremos, es claramente refutada por la visión bíblica de la salvación, que se logra por medio del sufrimiento de Cristo, no de los pecadores. El sufrimiento en sí puede endurecer a los pecadores, como en el caso del ladrón impenitente crucificado al lado de Cristo.

La Escritura enseña que Jesús "efectu[ó] la purificación de nuestros pecados" (Heb. 1:3) en la cruz. Su sangre puede limpiar al pecador arrepentido más vil (Heb. 9:14). No queda ningún castigo temporal que los creyentes deban expiar en el purgatorio por los vestigios de pecado, porque Jesús pagó por todos ellos: "Él es la propiciación por nuestros pecados" (1 Juan 2:2).

Esta "Buena noticia" fundamental del evangelio es negada por la doctrina católica del purgatorio.

El sistema de penitencias católicorromano

La doctrina del purgatorio es un elemento integral del sistema penitencial católicorromano. Según ese sistema, el pecado consiste en *culpa et paena*; es decir, en culpa y castigo. A través de su sacrificio, Cristo cargó nuestra *culpa* y nos libró del *castigo eterno* del infierno. Pero el pecador debe soportar la *paena*; es decir, el *castigo temporal* de los pecados y hacer reparación por medio de la penitencia y las buenas obras. Esta reparación debe completarse y el alma debe ser purificada de todo pecado antes de poder entrar en el paraíso.

Todo pecado debita un castigo temporal de la cuenta del pecador. Los actos de penitencia, sufrimiento e indulgencias pagan esta cuenta. Puesto que los pecadores quizá no sean capaces de hacer reparación plena por sus pecados en esta vida, se necesita el castigo del purgatorio en la otra vida, para hacer el balance en el libro de contabilidad.

Tomás de Aquino explica este último concepto, diciendo: "Si alguien que ama y cree en Cristo no ha quitado sus pecados en esta vida, es liberado [de sus pecados] después de morir por el fuego del Purgatorio. Por lo tanto, sigue habiendo alguna clase de limpieza después de esta vida... Alguien que después de contristarse por su falta y después de ser absuelto, muere antes de hacer la debida reparación, es castigado después de esta vida en el Purgatorio. Porque los que niegan el Purgatorio hablan en contra de la justicia de Dios".[9]

El papa Pablo VI reiteró esta enseñanza en su *Constitución apostólica sobre las indulgencias*, promulgado el 1° de enero de 1967. El Papa declaró: "Que el castigo de los vestigios del pecado pueden seguir siendo expiados o limpiados... incluso después de la remisión de la culpa, se demuestra claramente por medio de la doctrina del purgatorio. En el purgatorio, de hecho, las almas de los 'que murieron en la caridad de Dios y se arrepintieron verdaderamente, pero antes de hacer reparación con frutos de penitencia por los pecados cometidos y por las omisiones', son limpiadas después de morir con castigos purgativos".[10]

Esta enseñanza, de que los pecados perdonados bajo la autoridad y las regulaciones de la Iglesia Católica todavía deben ser expiados a través del castigo infligido sobre los pecadores arrepentidos en esta vida y, para la mayoría, también después de morir en el purgatorio, proviene de la doctrina católica de la reparación, no de la Escritura. Según esta doctrina, antes de

que un pecado pueda ser absuelto (perdonado), debe hacerse reparación por medio del ayuno, las limosnas, la recitación de oraciones, los peregrinajes, las indulgencias y otras buenas obras.

Una negación de la buena noticia del evangelio

La doctrina católica de que los pecadores perdonados aún deben pagar el castigo de sus pecados va en contra de la buena noticia del evangelio, de que "si confesamos nuestros pecados, él es fiel y justo para perdonar nuestros pecados, y limpiarnos de toda maldad" (1 Juan 1:9). Este texto claramente expresa que Dios es fiel y justo, tanto para perdonarnos como para limpiarnos cuando confesamos nuestros pecados. La limpieza del pecado es una provisión divina de la gracia, no un logro humano al sufrir pacientemente en las llamas del purgatorio. La sangre de Cristo nos limpia de todo pecado. Los pecados de Pablo, ¿no fueron todos perdonados en el momento en que creyó? ¿Le dijo Jesús al ladrón arrepentido que finalmente estaría con él en el paraíso, después de pagar el castigo merecido por sus pecados en el purgatorio?

Desafortunadamente, la doctrina católica de la reparación niega la plena suficiencia del sacrificio de Cristo al afirmar que Dios, después de perdonar la culpa del pecado por medio del sacrificio de su Hijo, aún espera que los pecadores perdonados paguen el castigo *temporal* de sus pecados. Esto es llamado el castigo *temporal,* para distinguirlo del castigo *eterno* infligido en el infierno a los que no se salvan.

El asunto se reduce a esta pregunta: La salvación, ¿es un regalo divino de la gracia o es un logro humano por medio de las obras? Cristo, ¿murió para cargar *solo* con nuestra *culpa* y con el *castigo eterno* de nuestra culpa, pero no con el *castigo temporal*? La Biblia. ¿hace distinción entre el *castigo temporal* que debemos llevar nosotros y el *castigo eterno* que Cristo ha llevado por nosotros? La culpa, ¿puede ser legalmente transferida sobre una persona inocente? En nuestro sistema de justicia humano, la culpa no puede ser transferida a una persona inocente, pero ciertas penalidades, como el pago de una multa por exceso de velocidad, puede ser pagado por una parte inocente, como un padre en favor de un hijo culpable.

La Biblia no hace ninguna distinción artificial entre la culpa o el castigo de nuestros pecados pagados por el sacrificio de Cristo. Simplemente nos dice que "Dios muestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros" (Rom. 5:8). "Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras" (1 Cor. 15:3). "Mas él herido fue por nuestras rebeliones, molido por nuestros pecados; el castigo de nuestra paz fue sobre él, y por su llaga fuimos nosotros curados... *Jehová cargó en él el pecado de*

todos nosotros" (Isa. 53:5-6).[11] Textos como estos enseñan claramente que el sacrificio expiatorio de Cristo pagó en su totalidad el castigo de nuestros pecados. La enseñanza de que los pecadores arrepentidos deben sufrir por ellos mismos el castigo temporal de sus pecados es una clara negación de la plena suficiencia de la muerte expiatoria de Cristo. Esta verdad bíblica fundamental será ampliada en breve.

La duración del purgatorio

El castigo del purgatorio es temporal, no eterno como el del infierno, porque "el fuego purificador no continuará después del Juicio General".[12] En otras palabras, según las enseñanzas católicas, el fuego purgador del purgatorio durará solo hasta que el Juicio General sea ejecutado en el regreso de Cristo. Después del juicio final, el purgatorio se cerrará y solo habrá cielo e infierno.

Esta enseñanza se contradice con el destino de los pecadores arrepentidos que mueren o quedan vivos cuando Cristo viene a cerrar el purgatorio. A estos pecadores, ¿se les dará una dispensación especial para permitirles entrar en el paraíso sin ser primeramente purificados por el fuego limpiador del purgatorio? ¿Tiene Dios una norma doble, una para los que mueren mucho antes del gran día del juicio, y otra para los que mueren inmediatamente antes de ese día? ¿Y con respecto a los creyentes que están vivos en el momento de la venida de Cristo? ¿Serán admitidos en el paraíso sin la limpieza purgativa de los pecados veniales (menores)? Preguntas como estas ponen de relieve la irracionalidad de la doctrina del purgatorio.

La intensidad del purgatorio

"Las penas del purgatorio –escribe Aquino–, son más dolorosas que las penas de este mundo".[13] La intensidad y la duración de las penas purgativas son proporcionales a la gravedad de los pecados cometidos en esta vida. Esto significa que los creyentes tal vez tengan que soportar el fuego expiatorio y purificador del purgatorio por pocas horas o por miles de años, dependiendo de su "carga de pecado".

Aquino explica esta enseñanza católica, diciendo: "Algunos pecados veniales [menores] se aferran más persistentemente que otros, según si tienen más inclinaciones a las afecciones, y si las tienen fijadas con más firmeza. Y puesto que lo que se aferra más persistentemente se limpia con más lentitud, por lo tanto algunos son atormentados en el purgatorio más tiempo que otros, tanto como sus afecciones estén sumidas en pecados veniales.

"La intensidad del castigo equivale, hablando con propiedad, a la cantidad de culpa; en tanto que la extensión equivale a la firmeza conque el

pecado se ha arraigado en este sujeto. Por consiguiente, puede ocurrir que alguien se demore más y sea menos atormentado y *vice versa*".[14]

Se puede ser aliviar el sufrimiento de las almas en el purgatorio o se puede acortar la duración ofreciendo oraciones, dando limosnas, adquiriendo indulgencias y, especialmente, celebrando el sacrificio de la Misa. La razón es que el purgatorio es administrado por la autoridad del Papa y sus representantes, los sacerdotes, que tienen el derecho de decidir a discreción si perdonar total o parcialmente la pena de los pecados a ser expiados por las almas retenidas en el purgatorio. Esta enseñanza se basa en la distribución del "tesoro de los méritos", que es un "banco celestial" administrado por la Iglesia Católica. El banco contiene los méritos de Cristo, de María y de los santos. En breve veremos que esta enseñanza malinterpreta burdamente la visión bíblica de la salvación como un don divino de la gracia, y no una dispensación de la iglesia.

Parte 2
UNA MIRADA HISTÓRICA A LA DOCTRINA DEL PURGATORIO

Un sondeo histórico del origen y del desarrollo de la doctrina del purgatorio nos llevaría más allá del espacio limitado de este capítulo. Lo más que podemos ofrecer aquí es una vistazo de algunos sucesos significativos.

El origen del purgatorio

El origen del purgatorio se asemeja al origen de la creencia en la inmortalidad del alma, de modo que las dos creencias están íntimamente conectadas. La creencia en la supervivencia del alma contribuyó al desarrollo de la doctrina del purgatorio, un lugar donde las almas de los muertos se purifican por medio del fuego antes de ascender al paraíso. Si la iglesia cristiana en general hubiese permanecido fiel a la visión holística bíblica de la naturaleza humana, y hubiese rechazado la visión dualista griega del cuerpo mortal y el alma inmortal, nunca habría surgido la doctrina del purgatorio o del fuego del infierno. La razón es simple. Si el alma, como mostramos en el capítulo 2, es el principio animador del cuerpo que deja de existir con la muerte del cuerpo, entonces no sobrevive ningún alma en el purgatorio, en el infierno o en el paraíso. Sin la creencia en la inmortalidad del alma, una gran cantidad de creencias que no son bíblicas que han plagado a la iglesia cristiana a través de los siglos nunca habrían salido a luz.

Adolph Harnack, un renombrado historiador alemán del siglo XIX, argumenta que el purgatorio entró en la iglesia por medio de la filosofía dualista helénica y, por lo tanto, representa una intrusión de "ideas no bíblicas"

y "poco realistas en el cristianismo".[15] Coincido totalmente con esta visión. De hecho, en el capítulo 2 notamos que la visión dualista de la naturaleza humana de Platón, que se difundió en la iglesia cristiana hacia fines del siglo II, fue promovida primero por Tertuliano y posteriormente por Orígenes, Agustín y Tomás de Aquino. Lo mismo es cierto de las premisas del purgatorio que entraron en la iglesia cristiana aproximadamente en el mismo tiempo, aunque la definición formal de la doctrina del purgatorio no tuvo lugar hasta el siglo XII.

El "purgatorio" griego adoptado por los judíos helenistas

La noción de una purificación del alma por medio del fuego después de morir es parte de la filosofía griega desarrollada por Platón. "La idea de una purificación por medio del fuego después de morir llegó a ser familiar para la mente griega, y fue absorbida por Platón, y se introdujo de a poco en su filosofía. Enseñaba que nadie podía ser perfectamente feliz después de morir, hasta haber expiado sus pecados; y que si había demasiado para expiar, su sufrimiento no tendría fin".[16]

La creencia griega en la purificación del alma después de morir a la larga fue adoptada por los judíos helenistas durante el período intertestamentario. Esto puede inferirse de 2 Macabeos 12:41 al 45, que habla de Judas Macabeo (m. 161 a.C.) que envía dos mil dracmas de plata al templo de Jerusalén para pagar sus ofrendas en favor de los soldados caídos. "Mandó ofrecer el sacrificio de expiación por los muertos, para que fueran librados de sus pecados" (2 Mac. 12:45).

Este es el texto primordial usado por los apologistas católicos para defender la visión de que "el pueblo judío creía en la existencia de un estado de purgación donde las almas eran limpiadas antes de entrar al cielo".[17] En breve veremos que este argumento ignora cuatro puntos importantes. Primero, 2 Macabeos es un libro apócrifo que no pertenece al canon inspirado del Antiguo Testamento aceptado por los judíos y la mayoría de los cristianos.

Segundo, orar por los muertos está condenado en otro libro apócrifo, 2 (4) Esdras 7:105, de modo que muestra que incluso los apócrifos no están de acuerdo en las oraciones por los muertos.

Tercero, un examen minucioso del texto indica que se ofrecían oraciones y sacrificios por los muertos, no para aliviar su sufrimiento en el purgatorio, sino para suplicar la misericordia de Dios en el Día de la Resurrección. Analizaremos este texto en breve.

Por último, el Antiguo Testamento nunca habla de la purificación de las almas después de morir y antes de entrar en el paraíso. Como aprendimos en el capítulo 2, el destino del alma está conectado indisolublemente con el destino del cuerpo, siendo este último la manifestación externa del alma.

La enseñanza platónica de la inmortalidad y de la purificación del alma después de morir se difundió en el judaísmo helenístico durante el período intertestamentario, como lo indica 2 Macabeos, escrito en el siglo II a.C. Algunos eruditos sostienen que los cristianos han adoptado la práctica de orar y de dar ofrendas por los muertos del judaísmo helenista.[18] Esto es totalmente posible, puesto que notamos en el capítulo 2 que la enseñanza de Platón sobre la inmortalidad del alma se difundió en la iglesia cristiana a través de escritores judíos helenistas como Filo y Josefo.

El purgatorio en la iglesia primitiva

La doctrina del purgatorio, como se la conoce en la actualidad, fue desarrollada a fines de la Edad Media, pero las premisas del purgatorio ya están presentes en la iglesia primitiva, especialmente por medio de la práctica de orar por los muertos. Las catacumbas ofrecen varios ejemplos de cómo los fieles ofrecían oraciones por sus parientes y amigos difuntos.[19] Una antigua liturgia del siglo IV ilustra la costumbre de ofrecer oraciones por los muertos: "Oremos por nuestro hermano que duerme en Cristo, para que el Dios de la suprema caridad hacia los hombres, que ha llamado al alma de los difuntos, perdone todo su pecado y, al hacer que sea bien intencionado y amistoso hacia él, quiera llamarlo a la asamblea de los vivos".[20]

Algunos escritores anteriores a Agustín enseñan explícitamente que las almas aún manchadas de pecado necesitan purificarse después de morir y antes de poder entrar en el paraíso. Cipriano (m. 258) enseñó que los arrepentidos que mueren antes de ser absueltos por el sacramento de la penitencia deben satisfacer los requisitos restantes después de morir y antes de ser admitidos en el paraíso.[21]

Tanto Clemente de Alejandría (ca. 150-215) como su discípulo Orígenes (ca. 185-254) desarrollaron no solo la enseñanza de la inmortalidad del alma, sino además la visión de la purificación del alma después de morir,[22] extraída de la noción de la función purificadora del fuego en la Biblia. Orígenes enseñó que las almas de los elegidos inmediatamente entraban en el paraíso, pero los que estaban purificados pasaban a un estado de castigo, de fuego penal, concebido como un lugar de purificación.[23]

Agustín (354-430) estableció las bases, no solo para la doctrina de la inmortalidad del alma, sino además para la del purgatorio. Defendió la existencia del purgatorio como una cuestión de fe y enseñó que los difuntos son "beneficiados por la piedad de sus amigos vivos, que ofrecen el Sacrificio del Mediador [Misas conmemorativas], o dan limosnas a la Iglesia en su favor".[24]

Casi al final de este libro, *The City of God* [*La ciudad de Dios*], Agustín analiza un concepto que se parece al purgatorio. Escribió: "Pero los

castigos temporales son sufridos por algunos en esta vida solamente, por otros después de morir, y por otros ahora y después; pero todos ellos antes de aquel juicio último y de lo más estricto. Pero de los que sufren castigos temporales después de morir, no están todos condenados a esos dolores eternos que han de seguir a ese juicio".[25]

El purgatorio en la Edad Media

Los distintos siglos después de Agustín no vieron ningún desarrollo nuevo y significativo en la doctrina del purgatorio. De hecho, en su libro *The Birth of Purgatory* [*El nacimiento del purgatorio*], Jacques Le Goff expone que el purgatorio "nació" a fines del siglo XII, cuando se decía que la purificación después de morir era llevada a cabo en un lugar específico llamado *purgatorium*, el término en latín para purgatorio.[26] Esta visión ha sido criticada con toda razón como demasiado restrictiva, porque como hemos visto, los documentos antiguos indican que mucho antes del siglo XII los cristianos ofrecían oraciones y misas por los muertos, creyendo que podrían influenciar su destino. La acuñación del término *purgatorium* representa simplemente el refinamiento de las creencias existentes.

Después del siglo XII, la doctrina del purgatorio fue amplificada y sistematizada por Tomás de Aquino, el Concilio de Lyons (1274), el Concilio de Florencia (1439), y especialmente el Concilio de Trento (1545-1563). Estos distintos cuerpos racionalizaron el estado y el propósito del purgatorio, al argumentar que se necesitaba su fuego limpiador para purificar a los cristianos de pecados veniales (menores) y pagar la deuda de los castigos temporales todavía adeudados por esos pecados.

El Concilio de Trento resumió y formalizó la doctrina del purgatorio, mayormente como una respuesta a su rechazo por parte de los reformadores. El Concilio puso un anatema sobre los que niegan la necesidad de pagar la deuda del castigo temporal en el purgatorio. "Si alguien dice que, después de recibir la gracia de la justificación, la culpa de cualquier pecador arrepentido es condonada y la deuda del castigo eterno es cancelada de tal modo que no queda por pagar ninguna deuda de castigo temporal, en esta vida o en el purgatorio, antes que se pueda abrir la puerta del reino de los cielos: que sea anatema".[27]

Poco antes de las sesiones de clausura (1563), el Concilio de Trento expidió un *Decreto sobre el purgatorio* especial que resumía las definiciones previas y advertía en contra de algunos de los abusos que dieron surgimiento a la oposición protestante: "La Iglesia Católica, por medio de la enseñanza del Espíritu Santo, en concordancia con la Sagrada Escritura y la antigua tradición de los Padres, ha enseñado en los santos concilios, y más reciente-

mente en este concilio ecuménico, que existe un purgatorio, y que las almas retenidas allí son ayudadas por las oraciones de los fieles, y especialmente por el aceptable Sacrificio del Altar [Misa].

"Por consiguiente, este santo concilio les ordena a los obispos a estar diligentemente en guardia para que la verdadera doctrina acerca del purgatorio, la doctrina legada por los santos Padres y los sagrados concilios, sea predicada en todas partes, y que los cristianos sean instruidos en ella, que crean en ella y que adhieran a ella".[28]

The Catholic Encyclopedia [*La enciclopedia católica*] nota que "el Concilio de Trento (Sesión XIV, can. xi) les recuerda a los fieles que Dios no siempre perdona el castigo en su totalidad debido a que el pecado está junto con la culpa. Dios requiere reparación, y castigará el pecado...".[29] Esta descripción de un Dios vengativo y punitivo, que demanda plena reparación por cada pecado cometido alguna vez, niega la visión bíblica de un Dios amante, dispuesto a sacrificar a su Hijo para expiar todos nuestros pecados.

Esta definición oficial de la doctrina católica del purgatorio por parte del Concilio de Trento fue reafirmada en el Concilio Vaticano II y se reitera en el nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica*. Desafortunadamente, esta doctrina representa una negación radical de la visión bíblica de la salvación como una provisión divina a través del sacrificio expiatorio de Cristo de liberar y purificar a los pecadores del poder y el castigo del pecado. La noción de que el purgatorio purifica las almas de los pecadores arrepentidos por medio del fuego, "las oraciones de los fieles, y especialmente por el aceptable Sacrificio del Altar [Misa]", es extraña a la Escritura. Representa un intento equivocado de hacer de la salvación un logro humano, en vez de un don divino de la gracia.

La obsesión con el sufrimiento en el purgatorio

La obsesión medieval con el estado de las almas en el purgatorio llevó a la proliferación de leyendas increíbles acerca de los crueles sufrimientos soportados por las almas encarceladas en el purgatorio. Estas leyendas inspiraron la representación gráfica del purgatorio en el *Purgatorio* de Dante Alighieri, el segundo libro de su *Divina comedia*, y podría decirse que el mayor ejemplo de ficción literaria medieval.

El purgatorio de Dante es una isla montañosa elevada, la única tierra del hemisferio sur, que consiste en siete terrazas niveladas, cada una habitada por un grupo diferente de pecadores que hacen penitencia para expiar los pecados que cometieron en la tierra. Por ejemplo, los orgullosos son forzados a dar vueltas alrededor de su terraza durante siglos, inclinando

medio cuerpo en humildad. Los holgazanes tienen que correr alrededor gritando ejemplos de celo y de pereza, mientras que los lujuriosos son purgados por medio del fuego.

Los místicos como Catalina de Génova (1447-1510) hicieron del sufrimiento del purgatorio un tema central de sus enseñanzas visionarias, y así fijaron la idea en la mente occidental. En su *Tratado sobre el purgatorio*, Catalina escribió: "Cuando el oro haya sido purificado hasta veinticuatro quilates, ya no puede ser más consumido por el fuego; no el oro en sí, sino la escoria puede ser consumida. De modo que el fuego divino obra en el alma: Dios sostiene el alma en el fuego del Purgatorio hasta que cada una de sus imperfecciones son consumidas y es conducida a la perfección, como si alcanzase la pureza de veinticuatro quilates, cada alma sin embargo según su grado".[30]

El deseo de ayudar a las almas sufrientes en el purgatorio condujo a una floreciente demanda de misas e indulgencias a fin de reducir el tiempo y la intensidad de su sufrimiento. La comercialización del purgatorio ,a la larga, se convirtió en la mayor discusión en la crisis religiosa más grande conocida como la Reforma.

El rechazo de la doctrina del purgatorio

Durante la Edad Media, los albigenses, los valdenses y los husitas negaron la existencia del purgatorio, mayormente sobre el terreno de su interpretación de la salvación como un don divino de la gracia. Pero el mayor rechazo de la doctrina católica del purgatorio provino de Martín Lutero en el tiempo de la Reforma. Lutero, inicialmente, creía en el purgatorio. En 1518 dijo que su existencia era innegable; pero para 1530 concluyó que la existencia del purgatorio no podía probarse partiendo de pasajes bíblicos. Posteriormente, aquel año rechazó el concepto del purgatorio completamente.

A partir de aquel entonces, todas las denominaciones protestantes importantes rechazaron la noción católica del estado de purificación en el purgatorio entre la muerte y la gloria celestial. Juan Calvino (1509-1564) estableció las bases para el rechazo del purgatorio al enseñar que la salvación es un don divino de la gracia sola, sin la necesidad de hacer reparación por los pecados en el purgatorio. Escribió: "Debiéramos exclamar con todas nuestras fuerzas, que el purgatorio es una ficción perniciosa de Satanás, que invalida la cruz de Cristo, que insulta intolerablemente la Misericordia Divina, y debilita y anula nuestra fe. Porque ¿qué es su purgatorio sino una reparación de los pecados pagados después de morir por las almas de los difuntos? De modo que al ser derribada la noción de la reparación, el purgatorio en sí es inmediatamente subvertido desde la misma base.

"Se ha demostrado totalmente que la sangre de Cristo es la única reparación, expiación y purgación de los pecados de los fieles. Entonces,

¿cuál es la conclusión necesaria sino que la purgación no es nada más que una horrible blasfemia contra Cristo? Yo hago caso omiso a las pretensiones sacrílegas con las que es diariamente defendida, las ofensas, que produce en la religión, y en otros males innumerables, que vemos que se han originado de esa fuente de impiedad".[31]

Cuantiosas confesiones de fe reformadas, como la *Confesión de fe de Westminster de la Iglesia Presbiteriana* dice: "La oración ha de hacerse por cosas lícitas, y a favor de toda clase de hombres que ahora viven, o que vivirán después; pero no de los muertos ni de aquellos de quienes se pueda saber que hayan cometido el pecado de muerte".[32]

The Thirty-nine Articles [*Los treinta y nueve artículos*] (1563) de la Iglesia Anglicana (Episcopal en EE.UU.) son igualmente claros. Colocan la existencia del purgatorio en la misma categoría con la adoración de imágenes y la invocación de los santos: "La doctrina romana en relación con el Purgatorio, las Indulgencias, la Veneración y la Adoración, al igual que las imágenes como Reliquias, y además la invocación de los Santos, es algo inventado en vano, y cimentado sobre ninguna garantía de la Escritura, sino más bien repugnante para la Palabra de Dios".[33] El estudio de la visión bíblica de la salvación llegó a los reformadores protestantes a rechazar toda la doctrina del purgatorio y a desmantelar todas las prácticas asociadas con ella. El resultado fue no solo una reforma religiosa sino además una revolución social y económica.

Intentos recientes de sofocar el fuego del purgatorio

En tiempos recientes, se han hecho intentos de sofocar los fuegos del purgatorio, definiéndolo como un estado de estar inmerso en el amor de Cristo en vez de estar encarcelado en un lugar de fuego purificador. El papa Juan Pablo II usó su audiencia general de los miércoles a fines de julio y a comienzos de agosto de 1999 para analizar temas relacionados con la vida y la muerte. Al repetir su tema de las dos charlas previas sobre el cielo y el infierno en la audiencia general del 4 de agosto, el Papa dijo que "el purgatorio no indica un lugar, sino una condición de vida. Los que, después de morir, viven en este estado de purificación, ya están inmersos en el amor de Cristo, lo que los saca del residuo de la imperfección".[34] Luego, animó a los cristianos a orar y a hacer buenas obras en favor de los que están en el purgatorio.

Al comentar sobre este cambio de paradigma de un lugar de sufrimiento a un estado de purificación, Marcus Gee escribió en *Globe and Mail* [*El globo y el correo*]: "Luego de tratar de quitar las nubes esponjosas del cielo y el fuego y el azufre del infierno, el Papa ahora está intentando desmitificar la sala de espera del purgatorio de Dios".[35] Este es un cambio de modelo importante de la idea del purgatorio como la prisión de un deudor donde las almas encarceladas pagan el castigo temporal de sus pecados hasta que alcanzan "un

proceso de purificación", a un purgatorio más humano donde las almas están "inmersas en el amor de Cristo". Pero el Papa aún está ansioso en retener la idea de que las almas en el purgatorio necesitan nuestras "oraciones y buenas obras" que los ayuden a atravesar el proceso. No es de extrañarse, puesto que las contribuciones que reciben los sacerdotes por las misas conmemorativas que se ofrecen para ayudar a las almas a salir del purgatorio aún siguen siendo una fuente importante de ingresos de la Iglesia Católica.

El purgatorio es una fuente importante de ingresos para la Iglesia Católica

Me enteré del ingreso generado por el purgatorio de una forma muy práctica a partir de una conversación con el padre Masi, un compañero de clase en la Universidad Gregoriana de Roma. Él estaba trabajando como sacerdote parroquial de la iglesia de San Leone Magno. Un día, me pidió que lo llevara, porque le estaban arreglando su automóvil. Mientras lo llevaba hasta su casa, le pregunté:

–¿Cuántos miembros tienes en tu parroquia?

Él me respondió: –Unos 16.000.

Yo le hice dos preguntas adicionales:

–¿Cuál es la asistencia promedio a tus misas dominicales y cuántas ofrendas recibes?

Él respondió: –La asistencia oscila entre 150 y 200 miembros y las ofrendas solo está entre 2.000 y 3.000 liras, es decir, entre 2 a 3 dólares cada domingo.

Sorprendido por la asistencia y las ofrendas tan bajas, le hice la última pregunta: –¿Cómo sobreviven?

Él respondió: –Mayormente con las donaciones que recibimos en los bautismos, casamientos y funerales. En esas ocasiones, los católicos hacen generosas donaciones a la iglesia. Las donaciones más grandes ingresan en la forma de propiedades dadas a la iglesia por miembros moribundos, ansiosos de pagar las misas conmemorativas que se celebrarán en su favor o en favor de sus seres queridos. Sobre la base del tamaño de las donaciones, un sacerdote se compromete a ofrecer determinada cantidad de misas para acortar la estadía de los donantes en el purgatorio.

La doctrina católica del purgatorio no ha cambiado

A pesar de los recientes intentos por parte del papa Juan Pablo II de mitigar los fuegos del infierno y del purgatorio, interpretándolos como una condición del alma en vez de lugares de castigo, sigue siendo cierto que la

visión tradicional del purgatorio como el lugar donde las almas sufren la purificación final por medio del fuego antes de ser admitidos en el paraíso, sigue siendo la enseñanza oficial de la Iglesia Católica.

El nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica*, que mayormente se basa en las enseñanzas del Concilio Vaticano II, afirma claramente: "Los que mueren en la gracia y en la amistad de Dios, pero imperfectamente purificados, aunque están seguros de su eterna salvación, sufren después de su muerte una purificación, a fin de obtener la santidad necesaria para entrar en la alegría del cielo.

"La Iglesia llama Purgatorio a esta purificación final de los elegidos que es completamente distinta del castigo de los condenados. La Iglesia ha formulado la doctrina de la fe relativa al Purgatorio sobre todo en los Concilios de Florencia y de Trento. La tradición de la Iglesia, haciendo referencia a ciertos textos de la Escritura habla de un *fuego purificador*: Respecto a ciertas faltas ligeras, es necesario creer que, antes del juicio, existe un *fuego purificador*".[36]

La defensa católica del purgatorio

La Iglesia Católica apela a la Escritura y a la tradición para defender su dogma del purgatorio. Se citan cuatro textos principales para respaldar el purgatorio; a saber, 2 Macabeos 12:41 al 45, Mateo 12:42 al 46, Mateo 12:32 y 1 Corintios 3:15. Ninguno de estos textos, como se mostró anteriormente, enseñan la purificación de las almas en el purgatorio.

La *New Catholic Encyclopedia* [*Nueva enciclopedia católica*] reconoce abiertamente que "la doctrina del purgatorio no está explícitamente establecida en la Biblia".[37] Tampoco se la enseña implícitamente en la Escritura, puesto que el uso católicorromano de la Escritura para respaldar el purgatorio viola el significado contextual de cada pasaje. A continuación analizaremos brevemente de estos pasajes.

2 Macabeos 12:41 al 45

El texto clásico usado para defender el purgatorio se halla en el libro de Macabeos (2 Mac. 12:41-45). Este texto se usa para probar la supuesta creencia judía en la existencia del estado de purgación donde las almas son limpiadas antes de entrar al cielo. El contexto del texto es la historia de Judas Macabeo (m. 161 a.C.) que dirigió la rebelión judía contra los gobernantes sirios cuando intentaron forzar a los judíos a adoptar las creencias y el estilo de vida griegos. Venció exitosamente al ejército sirio y renovó la vida religiosa al rededicar el templo; la fiesta de Hanukkah celebra este evento.

En el proceso de reunir los cuerpos de los soldados judíos que habían caído en batalla, se encontraron amuletos de ídolos bajo sus camisas, que la Ley les prohibía usar. Judas y sus hombres concluyeron que los soldados habían muerto porque habían cometido este pecado de desobediencia. El texto continúa describiendo lo que ocurrió luego: "Todos bendijeron el proceder del Señor, el justo Juez, que pone de manifiesto las cosas ocultas, e hicieron rogativas pidiendo que el pecado cometido quedara completamente borrado. El noble Judas exhortó a la multitud a que se abstuvieran del pecado, ya que ellos habían visto con sus propios ojos lo que había sucedido a los caídos en el combate a causa de su pecado. Y después de haber recolectado entre sus hombres unas dos mil dracmas, las envió a Jerusalén para que se ofreciera un sacrificio por el pecado. Él realizó este hermoso y noble gesto con el pensamiento puesto en la resurrección, porque si no hubiera esperado que los caídos en la batalla iban a resucitar, habría sido inútil y superfluo orar por los difuntos. Además, él tenía presente la magnífica recompensa que está reservada a los que mueren piadosamente, y este es un pensamiento santo y piadoso. Por eso, mandó ofrecer el sacrificio de expiación por los muertos, para que fueran librados de sus pecados" (2 Mac. 12:41-45).

Los escritores católicos alegan que este texto muestra que los judíos en tiempos precristianos creían "en un estado de purgación después de morir y en la capacidad de ayudar a los fieles difuntos por medio de oraciones de intercesión en su favor".[38]

Una respuesta al uso católico de 2 Macabeos 12:41 al 45

Nuestra respuesta al uso católico de este texto para probar el purgatorio puede enunciarse por medio de los siguientes cinco puntos importantes.

Primero, 2 Macabeos no es parte del canon inspirado del Antiguo Testamento, sino que viene de lo que se conoce como libros apócrifos. Estos libros no fueron aceptados por la comunidad de judíos palestinos que trataron como canónicos (inspirados) solo a los actuales 27 libros del Antiguo Testamento. En 90 d.C. el Concilio de Jamnia formalmente excluyó los apócrifos de la Escritura Hebrea canónica, declarando que la *Tanáj* estaba completa; es decir, la entera revelación de Dios a su pueblo en relación con su promesa.

Segundo, la enseñanza de este pasaje acerca de dar dinero para pagar y ofrecer sacrificios por los muertos en sí misma es suficiente para probar la falta de inspiración divina en este libro de los Macabeos. Ningún otro libro de la Escritura contiene esta doctrina, que es negada por la visión bíblica del perdón divino. De hecho, pregúntese, ¿por qué Dios les pediría a los creyentes vivos que paguen con dinero para liberar a la gente del purgatorio? ¿Qué

bien le hace el dinero terrenal a Dios? De hecho, ¿a quiénes irá el dinero? Obviamente, va a los cofres de los oficiales de la Iglesia. Es demasiado obvio que toda esta enseñanza de pagar con dinero para aliviar el sufrimiento de los seres queridos en el purgatorio es una elucubración monetaria eclesiástica en vez de una provisión divina de perdón.

Tercero, los apócrifos no fueron aceptados por Jesús y los apóstoles, que nunca los citaron en el Nuevo Testamento. Fueron rechazados, además, por importantes padres de la iglesia primitiva como Jerónimo, el gran erudito bíblico que tradujo la Biblia latina católicorromana, llamada *Vulgata*. Jerónimo distinguió entre los *libri canonici* y los *libri ecclesiastici*, estos últimos se refieren a los libros de los apócrifos, un término que aún no era de uso corriente. Fueron añadidos formalmente a la Biblia católicorromana por el Concilio de Trento solo después de la Reforma (1546 d.C.), en un vano intento de sustentar el purgatorio y las oraciones por los muertos que atacó Lutero. Sin embargo, incluso el Concilio de Trento, contradictoriamente, rechazó algunos libros apócrifos, como (2 [4] Esdras 7:105), porque hablan en contra de la oración por los muertos.

Cuarto, es importante notar que 2 Macabeos 12:41 al 45 contradice la doctrina católica del purgatorio, porque Judas oró por los soldados caídos "*por motivo de la resurrección. Porque si no hubiese esperado que los que habían caído se volverían a levantar, habría sido superfluo y e insensato orar por los muertos"*. El punto a destacar en este texto es que las oraciones y los sacrificios habían de ofrecerse por los muertos, no para aliviar o acortar sus sufrimientos en el purgatorio, sino para obtener más bendiciones para ellos en el día de la resurrección. Orar para que los pecados de los muertos pudiesen ser perdonados el día de la resurrección no es lo mismo que orar por el alivio de los sufrimientos en el purgatorio. Ninguna de las dos enseñanzas es bíblica, pero dos errores no equivalen a una verdad.

Quinto, el texto no es bíblico al enseñar que la oración y el sacrificio por los muertos puede expiar sus pecados. Al enviar dinero para ofrecer sacrificios por los soldados caídos, Judas Macabeo no estaba siguiendo las Escrituras del Antiguo Testamento. Entre los muchos conceptos de la Ley de Moisés, no había ningún sacrificio por los muertos. El texto, tal y como aparece, contradice claramente la doctrina católica del purgatorio, porque habla de que Dios trata con los pecadores en la resurrección, no en el purgatorio.

Mateo 12:32: ¿Perdón del pecado después de morir?

El segundo pasaje usado por los católicos para sustentar el concepto del perdón del pecado después de morir es Mateo 12:32, que dice: "A cualquiera

que dijere alguna palabra contra el Hijo del Hombre, le será perdonado; pero al que hable contra el Espíritu Santo, no le será perdonado, ni en este siglo ni en el venidero".

Los teólogos católicos interpretan que este texto significa que algunos pecados que no son perdonados en esta vida pueden ser perdonados después de morir en el purgatorio. Luwig Ott, un destacado apologista católico, alega que este texto "deja abierta la posibilidad de que los pecados son perdonados no solo en este mundo, sino en el mundo venidero".[39] De un modo similar, John Hardon, S. J., expresa: "Aquí Cristo reconoce que existe un estado más allá de este mundo en el que el castigo merecido por los pecados, que fueron perdonados en lo que se refiere a la culpa en el mundo, es perdonado".[40]

La misma interpretación se encuentra en el nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica*: "Respecto a ciertas faltas ligeras, es necesario creer que, antes del juicio, existe un fuego purificador, según lo que afirma Aquél que es la Verdad, al decir que si alguno ha pronunciado una blasfemia contra el Espíritu Santo, esto no le será perdonado ni en este siglo, ni en el futuro. En esta frase podemos entender que algunas faltas pueden ser perdonadas en este siglo, pero otras en el siglo futuro".[41]

Una respuesta al uso católico de Mateo 12:32

El uso católico de este pasaje para sustentar la creencia en el perdón de los pecados después de morir es una fina hebra sobre la que pende una pesada doctrina. Tres consideraciones fundamentales desacreditan la interpretación católica de este texto.

Primero, Norman Geisler y Ralph Mackenzie expresan que "el texto no se está refiriendo al perdón en la vida próxima después de sufrir por los pecados, sino al hecho de que no habrá *perdón por este pecado 'en el siglo venidero'* (Mat. 12:32). ¿Cómo puede ser que la negación de que este pecado no será jamás perdonado, incluso después de morir, sea la base para especular que los pecados serán perdonados en la próxima vida?"[42]

Jesús simplemente quería enfatizar la gravedad del pecado contra el Espíritu Santo que *nunca* sería perdonado, como registra el pasaje paralelo del evangelio de Marcos: "Excepto a quien blasfeme contra el Espíritu Santo. Éste no tendrá perdón *jamás*; es culpable de un pecado eterno" (Mar. 3:29; NVI).[43] Decir que algo nunca puede ocurrir en este mundo ni en el mundo venidero es una forma familiar de decir que nunca puede ser perdonado bajo ninguna circunstancia.

Segundo, el purgatorio implica solo el perdón de los pecados veniales (menores), pero el pecado contra el Espíritu Santo no es venial, sino mortal, porque es imperdonable. ¿Cómo es que una declaración sobre el pecado mortal imperdonable en la próxima vida puede sustentar la enseñanza católica de que los pecados no mortales serán perdonados entonces?

Tercero, y más significativo aún, es el hecho de que Cristo no está hablando acerca del castigo que los católicos alegan que se dará en el purgatorio, sino acerca de la naturaleza imperdonable del pecado contra el Espíritu Santo. La declaración de Cristo difícilmente pueda usarse para sustentar la creencia en el purgatorio, donde la deuda debe ser pagada hasta el último "centavo", por medio de castigos de tormento o del pago de los parientes vivos, o la combinación de ambos.

Cuarto, incluso si la declaración de Cristo implicara castigo, sería para los no salvos, para los que finalmente se salvan como es el caso de los que van al purgatorio. Una declaración acerca del castigo de los que no son salvos no puede usarse legítimamente en defensa de la creencia en el castigo purgativo de los salvos.

A la luz de las consideraciones anteriores, el uso católico de Mateo 12:32 para sustentar la doctrina del purgatorio evidencia una falta de verdadero sustento bíblico para la doctrina.

1 Corintios 3:11 al 15: ¿El pecado y su castigo o el servicio y su recompensa?

Un tercer texto que usan los católicos para defender la doctrina del purgatorio es 1 Corintios 3:11 al 15, que dice: "Porque nadie puede poner un fundamento diferente del que ya está puesto, que es Jesucristo. Si alguien construye sobre este fundamento, ya sea con oro, plata y piedras preciosas, o con madera, heno y paja, su obra se mostrará tal cual es, pues el día del juicio la dejará al descubierto. El fuego la dará a conocer, y pondrá a prueba la calidad del trabajo de cada uno. Si lo que alguien ha construido permanece, recibirá su recompensa, pero si su obra es consumida por las llamas, él sufrirá pérdida. Será salvo, pero como quien pasa por el fuego" (NVI).

Los católicos creen que en este versículo Pablo "asevera la realidad del purgatorio". John Hardon, S.J., escribe: "En su primera carta a los corintios, Pablo dice que 'el fuego... pondrá a prueba la calidad del trabajo de cada uno' y 'si su obra es consumida por las llamas, él sufrirá pérdida. Será salvo, pero como quien pasa por el fuego' (1 Cor. 3:13, 15, NVI). Estas palabras claramente implican algún sufrimiento penal. Puesto que conecta esto tan estrechamente con el juicio divino, difícilmente pueda limitarse al sufrimiento en este mundo, pero parece incluir la idea de la purificación a través del sufrimiento después de morir, concretamente en el purgatorio".[44]

De modo similar, Ludwig Ott señala: "Los padres latinos consideran que el pasaje significa un castigo pasajero de purificación en el otro mundo".[45] El nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica* interpreta "el fuego" mencionado en este texto como la limpieza y la purificación que el alma sufre en el purgatorio para hacer expiación por el pecado.[46]

Una respuesta a la interpretación católica de 1 Corintios 3:11 al 15

Hay que reconocer que 1 Corintios 3:11 al 15 es un texto difícil de interpretar, pero la interpretación católica de este texto ignora los siguientes tres puntos importantes.

Primero, en este texto Pablo está hablando de la *prueba de las obras* el día del juicio y no del *sufrimiento de las almas* en el purgatorio. El apóstol dice que "'el fuego... pondrá a prueba la calidad del trabajo de cada uno"; es decir, las obras de cada cristiano serán probadas y todos serán recompensados en consecuencia. Las obras sin mérito serán quemadas y el individuo perderá la recompensa, aunque él mismo será salvo. En pocas palabras, la cuestión aquí no es acerca del *pecado* y su castigo, sino de la *recompensa* por el servicio prestado por los que ya son salvos.

Segundo, "el texto no dice nada acerca de los creyentes que sufren las consecuencias temporales de sus pecados en el purgatorio. No son quemados en el fuego; solo sus *obras* son quemadas. Los creyentes ven que sus obras se queman, pero ellos escapan del fuego".[47] Si el fuego se estuviese refiriendo a la limpieza purgativa del pecado, en lugar de a la prueba de las obras, ¿por qué los que han construido con oro, plata y piedras preciosas debieran sufrir junto con los que han construido con madera, heno y paja sin valor?

Tercero, el "fuego" mencionado en el texto no purga nuestras almas del pecado, sino que "da a conocer" y "prueba" nuestro "trabajo". El versículo 13 dice claramente: "Su obra se mostrará tal cual es, pues el día del juicio la dejará al descubierto. *El fuego la dará a conocer*, y *pondrá a prueba la calidad del trabajo de cada uno*". Al contrario de las enseñanzas católicas, este pasaje no dice nada acerca de la expiación del pecado, sino que, en vez de eso, se centra en las recompensas que los creyentes recibirán por su servicio. Lo que Pablo parece decir aquí es que la obra de algunos creyentes pasarán la prueba del juicio final mientras que la de otros desaparecerá. El énfasis está sobre la importancia de producir obras aceptables para Dios. Podemos trabajar para Dios por razones equivocadas y motivos egoístas.

El significado del último versículo 15 es problemático. La NVI dice: "Será salvo, pero como quien pasa por el fuego" (1 Cor. 3:15). Esta puede ser una expresión proverbial que signifique "salvarse de milagro", o como diríamos hoy, "se salvó por un pelo". Pablo parece que quiere hacer entender este tema: Gracias a Dios que han sido salvados, pero ¿qué van a hacer con esta oportunidad? ¿La van a desaprovechar o servirán al Señor de todo corazón?

Conclusión

El análisis anterior de los pocos textos comúnmente usados para probar la doctrina católica del purgatorio ha mostrado que esa doctrina carece de

sustento bíblico. La noción de un proceso purgativo después de morir para quitar los vestigios de pecado es extraña a las enseñanzas bíblicas. La Biblia nunca presenta los sufrimientos o las obras personales como la expiación o la reparación de nuestros pecados. No son las llamas del purgatorio las que limpian a los pecadores arrepentidos de sus pecados, sino que "la sangre de Jesucristo su Hijo nos limpia de todo pecado" (1 Juan 1:7).

Al leer *Fundamentos del dogma católico*, considerado como una autoridad católica clásica sobre dogma, es interesante notar cuántas veces admite que la doctrina del purgatorio "no está explícitamente revelada en la Escritura" o que "carece de pruebas bíblicas expresas".[48] Estas frases señalan el hecho de que el purgatorio no tiene base en la Escritura. La doctrina carece no solo de sustento bíblico, sino que además contradice abiertamente la visión bíblica de la salvación.

Parte 3
RAZONES BÍBLICAS PARA RECHAZAR EL PURGATORIO

La doctrina católica del purgatorio debiera ser rechazada por varias razones bíblicas.

1) La doctrina del purgatorio no se enseña en la Biblia

La primera razón y la más obvia para rechazar la doctrina católica del purgatorio es el hecho de que no se enseña en la Biblia. Señalamos anteriormente que incluso sus defensores admiten que el purgatorio "no está expresamente revelado en la Escritura". Al haber adoptado la doctrina sobre aspectos extrabíblicos, especialmente sobre las enseñanzas de algunos padres de la iglesia, los teólogos católicos han tratado de encontrar aquí y allá un pasaje que pueda ser explicado de acuerdo con sus enseñanzas. Pero no hay ningún texto bíblico que hable del purgatorio.

No existe evidencia de que el purgatorio alguna vez haya formado parte de las instrucciones de Cristo o de sus apóstoles. La razón es simple. En la Biblia, nuestro destino eterno se decide durante la vida de cada uno. Nuestros pecados nunca son expiados en un purgatorio ardiente después de morir porque, cuando morimos, nuestros cuerpos y almas descansan en la tumba hasta la mañana de la resurrección.

2) El purgatorio contradice las claras enseñanzas bíblicas

Una segunda razón para rechazar la doctrina del purgatorio es el hecho de que contradice algunas de las enseñanzas bíblicas más claras e

importantes. Si hay una verdad que se enseña claramente en la Biblia, es la certeza de la salvación para los creyentes que confiesan y abandonan sus pecados, que aceptan a Cristo como su salvador personal, que confían en él y obedecen sus mandamientos.

Esta enseñanza bíblica fundamental es negada por la doctrina del purgatorio, que se basa en la suposición de que el sacrificio expiatorio meritorio de Cristo no es suficiente para nuestra salvación. Los pecadores, además, deben hacer reparación por sus propios pecados durante la vida presente y, en la mayoría de los casos, después de morir en el purgatorio. Esta enseñanza es extraña a la Biblia, que nos asegura que somos "justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios puso como propiciación por medio de la fe... Concluimos, pues, que el hombre es justificado por fe sin las obras de la ley" (Rom. 3:24-25, 28).

"Pero al que obra, no se le cuenta el salario como gracia, sino como deuda; mas al que no obra, sino cree en aquel que justifica al impío, su fe le es contada por justicia" (Rom. 4:4-5). No hay nada más incompatible con la naturaleza del evangelio que la idea de que los creyentes deben "satisfacer la justicia divina" por sus pecados durante su vida y después de morir en el purgatorio. No obstante, esta creencia, que no es bíblica, es el fundamento mismo de la doctrina del purgatorio. Si la Iglesia Católica aceptara la plena reparación de nuestros pecados provista por el sacrificio expiatorio de Cristo, la doctrina del purgatorio se vendría abajo inmediatamente.

3) El purgatorio niega la suficiencia plena de la cruz

Una tercera razón bíblica para rechazar la doctrina del purgatorio es que niega la suficiencia plena de la muerte expiatoria de Cristo. Hebreos declara enfáticamente que el sufrimiento de Cristo en la cruz logró nuestra salvación de una vez por todas y para todos. "Porque con una sola ofrenda hizo perfectos para siempre a los santificados" (Heb. 10:14). Este versículo demuestra la naturaleza acabada y suficiente de la obra de Cristo.

"¡Declarar que debemos sufrir por nuestros pecados es el insulto máximo para el sacrificio expiatorio de Cristo! Existe un purgatorio, pero no está *después* de nuestra muerte; fue *en* la muerte de Cristo. Porque 'habiendo efectuado la *purificación* de nuestros pecados por medio de sí mismo, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas' (Heb. 1:3). La 'purificación' o la expiación de nuestros 'pecados' se ha 'efectuado' (tiempo pasado) en la cruz. Gracias a Dios que este es el único purgatorio que tendremos que sufrir alguna vez por nuestros pecados".[49]

4) La doctrina del purgatorio se basa en la visión dualista griega de la naturaleza humana

Una cuarta razón bíblica para rechazar la doctrina del purgatorio es su derivación de la visión dualista griega de la naturaleza humana. Esta visión, como mostramos en el capítulo 2, se difundió en la iglesia cristiana a fines del siglo II. Según la visión dualista, el cuerpo es el "caparazón" temporal y físico de carne y hueso que aloja al alma. El alma es el componente no material e inmortal que deja el cuerpo al morir y continúa viviendo conscientemente para siempre en el cielo, en el infierno o en el purgatorio para los católicos.

La creencia en la sobrevivencia del alma contribuyó al desarrollo de la doctrina del purgatorio, un lugar donde las almas de los muertos son purificadas al sufrir el castigo temporal de sus pecados antes de ascender al paraíso.

Nuestro estudio del uso de "alma, cuerpo y espíritu" tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamentos (capítulo 2) ha mostrado que la Biblia es coherente al enseñar la unidad indisoluble de la naturaleza humana donde el cuerpo, el alma y el espíritu representan diferentes aspectos de la misma persona y no diferentes sustancias o entidades que funcionan independientemente. Esta visión holística de la naturaleza humana elimina la base para la creencia en la supervivencia del alma en el purgatorio, el infierno o el paraíso.

Desafortunadamente, la aceptación de la creencia pagana en la inmortalidad del alma ha condicionado la interpretación de la Escritura y ha dado surgimiento a una cantidad de herejías como el purgatorio, el tormento eterno en el infierno, la oración por los muertos, la intercesión de los santos, el tesoro de los méritos, las indulgencias y una visión etérea del paraíso. Estas herejías han oscurecido la visión bíblica de la salvación como un don divino de la gracia, al promover la salvación como una dispensación de la iglesia en su lugar.

5) La doctrina del purgatorio depende del tesoro de los méritos administrado por la Iglesia Católica

Una quinta razón para rechazar la doctrina católica del purgatorio es su dependencia del tesoro de las obras meritorias administrado por el Papa y sus representantes, los sacerdotes. Según la teología católica, la iglesia administra un tesoro de los méritos obtenidos por Cristo en la cruz y ganado por los santos, que hicieron más buenas obras que lo necesario para su salvación. En vez de perder los méritos extra, Dios los deposita en un banco conocido como "el tesoro de los méritos". Estos méritos pueden ser concedidos por la iglesia en la forma de indulgencias, especialmente para las almas que sufren en el purgatorio.

El tesoro de los méritos se basa en la creencia de que los cristianos pueden ser más que perfectos, haciendo más de lo que requiere la ley para su salvación. Las buenas obras extra de los santos, llamadas *obras de supererogación*, es decir, obras hechas por encima del deber, podían ser almacenadas en el tesoro de los méritos, del que la iglesia puede sacar para otorgar indulgencias en favor de las almas en el purgatorio. Una indulgencia es la remisión de un castigo temporal por un pecado cuya culpa Dios ya ha perdonado.

El papa Clemente VI fue el primero en declarar en la Bula del Jubileo (1343 d.C.) la doctrina del "Tesoro de la Iglesia". Según Ludwig Ott, un apologista católico destacado, la Bula habla de "los méritos (= expiaciones) de María, la Madre de Dios, y de todos los escogidos, del más grande al más pequeño de los justos, [quienes] contribuyen al aumento del tesoro del que la Iglesia saca a fin de asegurar remisión del castigo temporal".[50]

La razón fundamental para rechazar la creencia en el tesoro de los méritos administrado por la Iglesia Católica para conceder indulgencias es el mismo concepto de los méritos. En la Biblia, la salvación no es merecida; se obtiene por gracia por medio de la fe. Pablo explícitamente dice: "Porque por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios; no por obras, para que nadie se gloríe" (Efe. 2:8-9). Asimismo, en Romanos 4:5, el apóstol declara: "Mas al que no obra, sino cree en aquel que justifica al impío, su fe le es contada por justicia". "No por *obras de justicia* que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, por el lavamiento de la regeneración y por la renovación en el Espíritu Santo" (Tito 3:5). En la Escritura, los méritos y la gracia se excluyen mutuamente.

"Toda la idea de que uno puede comprar una indulgencia, la misma razón que incitó la reacción de Lutero contra los abusos de la Iglesia, es repugnante. Las palabras inspiradas de San Pedro bastarán: '*... fuisteis rescatados de vuestra vana manera de vivir... no con cosas corruptibles, como oro o plata, sino con la sangre preciosa de Cristo*, como de un cordero sin mancha y sin contaminación' " (1 Ped. 1.18-19).[51]

5) La doctrina del purgatorio contradice otras doctrinas católicas

Una sexta y última razón para rechazar el purgatorio es su inconsistencia con la enseñanza católica de que el purgatorio se cerrará en la Segunda Venida. Puesto que se supone que todos los creyentes sufren las consecuencias temporales de sus pecados en el purgatorio antes de poder entrar en el paraíso, ¿qué ocurrirá con los millones de creyentes que mueran o que estén vivos cuando Jesús regrese? ¿Recibirán una dispensación especial que los admita en el cielo sin primero pagar el castigo temporal de sus pecados en el purgatorio?

Si el purgatorio no es necesario para los que mueran o estén vivos cuando Jesús venga, ¿por qué debiera ser necesario para los que vivieron mucho tiempo antes del regreso de Cristo? ¿Tiene Dios una doble norma de justicia, que envía a algunos a la ardiente purificación del purgatorio mientras que exonera a otros de esta experiencia ardiente?

Estas contradicciones sin sentido pueden resolverse simplemente reconociendo que el sacrificio expiatorio de Cristo cubre las consecuencias temporales y eternas de nuestros pecados. De modo que no hay necesidad de purgatorio para pagar las consecuencias temporales de los pecados de nadie. Cristo lo pagó todo.

Por supuesto, esto no significa que estemos exentos en esta vida presente de las consecuencias temporales de nuestros pecados. Dios sí permite que pasemos por el crisol del fuego del dolor y de las pruebas para aleccionar y purificar nuestro carácter (comparar con 2 Cor. 4:17; Gál. 6:7; Heb. 12:4-11). Pero nuestros sufrimientos actuales no surgen de la necesidad de apaciguar el sentido de justicia de un Dios vengativo que quiere que paguemos hasta el último centavo la deuda de nuestros pecados. El sacrificio expiatorio de Cristo en la cruz satisfizo completamente la justicia de Dios en favor de los pecados de toda la raza humana (Rom. 3:21-16; 5:18-19; 2 Cor. 5:21; 1 Juan 2:2).

CONCLUSIÓN

La doctrina del purgatorio y las enseñanzas que lo acompañan acerca del tesoro de los méritos, las indulgencias y las oraciones por los muertos ponen de relieve la diferencia fundamental entre la visión católica y la visión bíblica de la salvación. En la teología católica, la salvación es ofrecida por la iglesia, especialmente a través del sistema sacramental. La iglesia tiene la autoridad de otorgar remisión parcial o plenaria (total) del castigo temporal del pecado, vendiendo misas conmemorativas e indulgencias. Estas pueden aliviar, acortar e incluso eliminar el tiempo pasado en los fuegos expiatorios del purgatorio.

En comparación, en la enseñanza bíblica, la salvación es un don divino de la gracia, no un logro humano. Jesús murió para pagar el castigo de todos nuestros pecados (Rom. 5:8). "Él herido fue por nuestras rebeliones, molido por nuestros pecados; el castigo de nuestra paz fue sobre él, y por su llaga fuimos nosotros curados" (Isa. 53:5).

Jesús sufrió por nuestros pecados a fin de que pudiésemos ser librados de sufrir el castigo de nuestros pecados. Decir que nosotros también debemos sufrir por nuestros pecados para satisfacer las demandas de la justicia divina es decir que el sufrimiento de Jesús fue insuficiente. Decir que debemos expiar nuestros pecados por medio del fuego expiatorio del purgatorio es

negar la suficiencia del sacrificio expiatorio de Cristo (1 Juan 2:2). En pocas palabras, la doctrina católica del purgatorio es contraria a todo lo que dice la Biblia acerca de la salvación.

Concordamos con los católicos en la necesidad del "purgatorio" o la "limpieza" de nuestros pecados antes de poder entrar en la presencia gloriosa del Señor. Pero disentimos en la forma de lograr esta limpieza. El catolicismo insiste en que, después del bautismo, los creyentes deben expiar sus pecados haciendo penitencias en este mundo, y soportando el fuego expiatorio en el purgatorio. Pero la Escritura enseña que solo la sangre de Cristo limpia nuestras vidas de pecado.

La Biblia reconoce el valor del sufrimiento y las pruebas que Dios permite para perfeccionar nuestro carácter. Nuestro Padre celestial nos disciplina a nosotros, sus hijos, con experiencias de pruebas apropiadas a fin de que aprendamos a despreciar el pecado y a convertirnos en cristianos maduros; pero la Biblia nunca presenta nuestro sufrimiento o nuestras obras personales como la expiación o la reparación por el pecado.

El mensaje tranquilizador de la Escritura es: "Ya habéis sido lavados, ya habéis sido santificados, ya habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesús, y por el Espíritu de nuestro Dios" (1 Cor. 6:11). No son las llamas del purgatorio las que limpian al pecador del mal, sino "la sangre de Jesucristo su Hijo nos limpia de todo pecado" (1 Juan 1:7).

En la Tierra Nueva, a los redimidos nunca se los oirá alardear acerca de cómo consiguieron entrar en el cielo a través de penitencias e indulgencias. En lugar de eso, cantan gozosos: "Al que nos amó, y nos lavó de nuestros pecados con su sangre, y nos hizo reyes y sacerdotes para Dios, su Padre; a él sea gloria e imperio por los siglos de los siglos. Amén" (Apoc. 1:5, 6). Jesucristo, y nada más, es nuestra purificación, nuestro purgatorio.

Si percibimos la necesidad de experimentar perdón y limpieza completos, el tiempo y el espacio es ahora en esta vida presente, no después de morir en los fuegos purificadores del purgatorio. Si hemos dejado de vivir de acuerdo con los principios morales de Dios, no nos desesperemos. Servimos a un Dios misericordioso y compasivo que tiene muchas ansias de perdonarnos y de limpiarnos de los pecados que le confesemos: "Si confesamos nuestros pecados, él es fiel y justo para perdonar nuestros pecados, y limpiarnos de toda maldad" (1 Juan 1:9).

¿Creo en el purgatorio? Mi respuesta es: "Sí, creo en el purgatorio de Dios. Pero mi purgatorio es el Jesucristo que nos perdona y nos limpia de todos nuestros pecados".

NOTAS DEL CAPÍTULO 5

1. Philip Schaff, *History of the Christian Church,* 1910. t. 7. p. 129.

2. Ibíd., pp. 140-141.

3. Adolph Spaeth, L.D. Reed, Henry Eyster Jacobs, y otros traductores y editores, *Works of Martin Luther,* 1915, t.1, pp. 29-38.

4. "Cross", *Oxford Dictionary,* p. 1145.

5. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica,* 1948, t. 3, p. 3023.

6. Ibíd., p. 3023.

7. Ibíd., p. 3021.

8. John A. Hardon, *The Doctrine of Purgatory,* 2001, p. 65.

9. Santo Tomás de Aquino (nota 5), p. 3022.

10. Papa Pablo VI, *Apostolic Constitution on Indulgences,* (1° de enero de 1967), capítulo 1, párrafo 3.

11. El énfasis es nuestro.

12. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma,* 1960, p. 485.

13. Santo Tomás de Aquino (nota 5), p. 3021.

14. Ibíd.

15. Adolph Harnack, *History of Dogma*, trad. Neil Buchanan, 1905, t. 2, p. 296.

16. Charles Hodge, *Systematic Theology*, 1999, t. 3, p. 768. Hodge cita a Von W. Flügge, *Geschichtedes Gaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung*, 1799, t. 3, parte 1, p. 323.

17. John A. Hardon (nota 8), p. 66.

18. George Cross, "The Differentiation of the Roman and Greek Catholic Views of the Future Life", en *The Biblical World*, 1912, p. 106.

19. Cabrol y Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ Liturgica. Volume I: Reliquiæ Liturgicæ Vetustissimæ,* 1902, pp. ci-cvi, cxxxix.

20. *Apostolic Constitutions,* 8:41.

21. Cipriano, *Epistola* 55, 20.

22. Gerald O'Collins y Edward G. Farrugia, *A Concise Dictionary of Theology*, 2000, p. 27; Ver además Adolph Harnack (nota 15), p. 337; Clemente de Alejandría, *Stromata* 6:14.

23. Adolph Harnack (nota 15), p. 377.

24. Augustín, *Enchiridion* 69, 11.

25. San Augustín, *The City of God,* Introducción de Thomas Merton, 1995, capítulo 21, p. 784.

26. Jacques Le Goff, *The Birth of Purgatory,* 1984, pp. 55-57.

27. Henry Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma,* 1954, p. 840.

28. Ibíd. p. 983.

29. "Purgatory", *Catholic Encyclopedia*, t. XII, 1911, Edición en línea.

30. Santa Catalina de Génova, *Treatise on Purgatory. The Dialogue*, 1946, capítulo 10.

31. Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, 1989, t. 3, p. 5.

32. *Confesión de fe de Westminster*, http://www.thirdmill.org/files/spanish/77072~1_29_01_11-47-31_PM~Wcf-es2.html#21, Parte 2, capítulo 21, sección 4.

33. *The Thirty-nine Articles of Religion,* Ed. G. R. Bridge, 1991, Artículo 22.

34. Audiencia General de Juan Pablo II, miércoles 4 de agosto de 1999, N° 5, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_04081999_en.html.

35. Marcus Gee, "Purgatory", *Globe and Mail,* (5 de agosto de 1999).

36. *Catecismo de la Iglesia Católica,* 1994, http://www.mscperu.org/catequesis/cat1.htm, #1030, 1031. El énfasis es nuestro.

37. *New Catholic Encyclopedia*, t. 11, p. 1034.

38. John A. Hardon (nota 8), p. 66. El énfasis es nuestro.

39. Ludwig Ott (nota 12), p. 483.

40. John A. Hardon (nota 8), p. 66.

41. *Catecismo de la Iglesia Católica,* 1994, http://www.mscperu.org/catequesis/cat1.htm, # 1031.

42. Norman L. Geisler y Ralph E. Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals: Agreements and Differences,* 1995, p. 382.

43. El énfasis es nuestro.

44. John A. Hardon (nota 8), p. 67.

45. Ludwig Ott (nota 12), p. 483.

46. *Catecismo de la Iglesia Católica,* 1994, http://www.mscperu.org/catequesis/cat1.htm), párrafo 1031.

47. Norman L. Geisler y Ralph E. Mackenzie (nota 42), p. 385.

48. Ludwig Ott (nota 12), pp.200- 208, 214, etc.

49. Norman L. Geisler y Ralph E. Mackenzie (nota 42), p. 386.

50. Ludwig Ott (nota 12), p. 317.

51. Norman L. Geisler y Ralph E. Mackenzie (nota 42), p. 387.

Capítulo 6
LA SACRALIDAD DEL DOMINGO

Una creencia muy popular que comparten católicos y protestantes es la sacralidad del domingo. En ambas tradiciones religiosas, el domingo es considerado el "día del Señor", establecido por Cristo y los apóstoles para conmemorar la resurrección de Cristo. La visión tradicional de la sacralidad del domingo actualmente está siendo desafiada por una alarmante disminución de la observancia dominical. En Italia, de donde provengo, se estima que el 5 % de los católicos asisten a Misa regularmente el domingo. Aproximadamente el 95 % de los católicos va a la iglesia tres veces en su vida: cuando nacen, cuando se casan y cuando mueren.

La situación es esencialmente la misma en la mayoría de los países occidentales, donde la asistencia a la iglesia está por debajo del 10 % de la población cristiana. Los líderes eclesiásticos ven esta asistencia notablemente baja como una amenaza para la supervivencia no solo de sus iglesias, sino también del cristianismo mismo. Después de todo, la esencia del cristianismo es una relación con Dios y, si los cristianos ignoran al Señor en el que consideran el día del Señor, es muy probable que lo ignoren cada día de la semana también.

El presidente Abraham Lincoln expresó elocuentemente la función vital del día de reposo para la supervivencia del cristianismo en un discurso emitido el 13 de noviembre de 1862. Allí enfatizaba: "Cuando guardamos o quebrantamos el día de reposo, salvamos noblemente o perdemos miserablemente la última y mejor esperanza por la que el género humano se pone en pie".[1] Obviamente, para Abraham Lincoln, el día de reposo se refería al domingo. Pero esto no desmerece el hecho de que uno de los destacados presidentes norteamericanos reconociera en el principio de la observancia del día de reposo la mejor esperanza para renovar y elevar a los seres humanos.

Profundamente conscientes de las implicaciones de la crisis de la observancia del domingo para el futuro del cristianismo, los líderes eclesiásticos y los eruditos están reexaminando la historia y la teología del domingo, en un esfuerzo por promover la sacralidad del domingo de manera más eficaz.

Las fervientes súplicas de los papas para un reavivamiento de la observancia del domingo

En sus homilías y declaraciones oficiales, tanto el papa Juan Pablo II como Benedicto XVI han hecho fervientes súplicas para un reavivamiento de la observancia del domingo. El 31 de mayo de 1998, el papa Juan Pablo II promulgó una extensa carta pastoral, *Dies Domini–El día del Señor*, donde se refiere a la crisis de la observancia del domingo. Lamenta que la asistencia "singularmente baja" a la misa del domingo se debe a "la falta de fuertes motivaciones de fe", que parece "disminuir".[2] Predice que, de no revertirse esta tendencia, el futuro de la Iglesia Católica en el tercer milenio puede estar amenazado. Declara: "El día del Señor ha marcado la historia bimilenaria de la Iglesia. ¿Cómo se podría pensar que no continúe caracterizando su futuro?"[3]

Benedicto XVI expresa una preocupación similar en sus homilías y cartas pastorales. En ocasión del 43° aniversario de la promulgación de la constitución del Concilio Vaticano II sobre la liturgia sagrada, llamada "*Sacrosanctum Concilium*", Benedicto XVI escribió una carta pastoral al cardenal Francis Arinze, prefecto de la congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos. Dijo: "Para los primeros cristianos, la participación en las celebraciones dominicales era una expresión natural de su pertenencia a Cristo, de comunión con su Cuerpo Místico, en gozosa expectativa de su glorioso retorno. Esta pertenencia fue expresada heroicamente en lo que les ocurrió a los mártires de Abitene, que afrontaron la muerte exclamando: '*Sine dominico non possumus*': sin reunirnos el domingo para celebrar la Eucaristía, no podemos vivir".[4]

El papa continúa diciendo: "¡Cuánto más necesario es reafirmar la sacralidad del día del Señor y la necesidad de participar de la Misa Dominical en la actualidad! El contexto cultural en el que vivimos, a menudo marcado por la indiferencia religiosa y el secularismo que tapa el horizonte de lo trascendente, no debe permitir que nos olvidemos de que el Pueblo de Dios, nacido del 'Domingo de Pascuas de Cristo', debiera regresar a él como una fuente inagotable, a fin de comprender cada vez mejor los rasgos de su propia identidad y las razones de su existencia".[5]

La sacralidad del domingo proviene de su origen apostólico

La "indiferencia religiosa y el secularismo" actuales manifestados en el alarmante abandono de la observancia del domingo, han convencido a Be-

nedicto XVI de que es imperativo "reafirmar la sacralidad del día del Señor" al regresar a su " fuente inagotable", que se encuentra en su origen "bíblico".

Benedicto XVI expresa esta creencia con sorprendente claridad más adelante en la misma carta pastoral al cardenal Francis Arinze, diciendo: "El domingo no fue elegido por la comunidad cristiana, sino por los apóstoles y, de hecho, por Cristo mismo, que en ese día, 'el primer día de la semana', resucitó y se les apareció a los discípulos (comparar con Mat. 28:1; Mar. 16:9; Luc. 24:1; Juan 20:1, 19; Hech. 20:7; 1 Cor. 16:2), y se les volvió a aparecer 'ocho días después' (Juan 20:26)". ¿Cristo estableció el domingo al resucitar ese día? Esta importante pregunta será examinada posteriormente en la parte 3 de este capítulo.

Juan Pablo II expresa la misma convicción en su carta pastoral *Dies Domini–El día del Señor*, que la solución a la crisis de la observancia del domingo debe hallarse en la recuperación de los fundamentos "bíblicos" de la observancia del domingo, a fin de santificar el día. Escribió que actualmente es "más necesario que nunca recuperar los profundos fundamentos doctrinales que son la base del precepto de la Iglesia, a fin de que el valor perdurable del domingo en la vida cristiana sea claro para todos los fieles".[6]

Los fundamentos doctrinales de la observancia del sábado se tratan de encontrar en su supuesto origen "bíblico". Esta creencia ha llevado a una gran cantidad de eruditos católicos y protestantes en años recientes a reexaminar el origen del domingo, con la esperanza de probar su autoridad, su experiencia y su origen bíblicos.[7]

Una pregunta trascendental abordada en tesis doctorales, libros y artículos recientes es la relación entre el sábado y el domingo. En pocas palabras, la pregunta es: ¿El domingo comenzó como la continuación del sábado, heredando así la sacralidad del sábado? ¿O el domingo comenzó como una nueva institución, radicalmente diferente del sábado, establecida por la iglesia para celebrar la resurrección de Cristo por medio de la celebración de la Cena del Señor?

Para hallar una respuesta a esta y otras preguntas relacionadas, dediqué cinco años de investigación en la Pontificia Universidad de Roma para mi tesis doctoral, que trata acerca de cómo se produjo el cambio del sábado al domingo en la iglesia primitiva. Los hallazgos de mi investigación se presentan en mi libro *From Sabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity [Del sábado al domingo: una investigación histórica del surgimiento de la observancia del sábado en el cristianismo primitivo]*, publicado en 1977 por la imprenta de la Pontificia Universidad Gregoriana. Este capítulo representa un breve resumen de lo más destacado de mi tesis.

Objetivos de este capítulo

Este capítulo examina la creencia popular de la sacralidad del domingo desde una perspectiva bíblica e histórica. Centraremos nuestra atención en los argumentos bíblicos e históricos más importantes comúnmente utilizados para defender el origen apostólico de la observancia del domingo.

El capítulo se divide en seis partes principales, de acuerdo con el esquema básico de mi tesis *From Sabbath to Sunday*. Esto significa que cada parte de este capítulo representa un resumen del análisis más detallado que se encuentra en un capítulo de mi tesis. Las siete partes de este capítulo son:

1) La conexión teológica entre el sábado y el domingo
2) Jesús y el origen del domingo
3) La resurrección y el origen del domingo
4) Las reuniones del primer día y el origen del domingo
5) La iglesia de Jerusalén y el origen del domingo
6) La iglesia de Roma y el origen del domingo
7) La adoración del sol y el origen del domingo

Parte 1
LA CONEXIÓN TEOLÓGICA ENTRE EL SÁBADO Y EL DOMINGO

En la actualidad, existen dos posturas primordiales en relación con el origen histórico del domingo y su relación con el sábado bíblico. La postura más antigua y tradicional, que puede remontarse al cristianismo primitivo, observa una discontinuidad radical entre el sábado y el domingo, y sostiene que el domingo no es el día de reposo. Los dos días difieren en su origen, significado y experiencia.[8]

La postura más reciente, articulada por el mismo papa Juan Pablo II en su carta pastoral *Dies Domini–El día del Señor*, sostiene que el domingo comenzó como la encarnación y la "plena expresión" del sábado; por consiguiente, el día ha de observarse como un imperativo bíblico, arraigado en el mismo mandamiento del sábado.[9]

La visión tradicional: el domingo fue establecido por la Iglesia Católica

Según la postura tradicional, que ha sido sustentada por la Iglesia Católica y aceptada por las denominaciones protestantes que siguen la tradición luterana, el sábado era una institución mosaica temporal dada a los judíos, abrogada por Cristo y, por consiguiente, ya no más obligatoria para los cristianos en la actualidad. Los cristianos adoptaron la observancia del

domingo, no como la continuación del sábado bíblico, sino como una nueva institución establecida para celebrar la resurrección de Cristo por medio de la celebración de la Cena del Señor.

Esta explicación, virtualmente, ha sido considerada como un hecho establecido por teólogos e historiadores católicos. Tomás de Aquino, por ejemplo, hace esta declaración ambigua: "La observancia del domingo en la nueva ley sucede a la observancia del sábado no en virtud del precepto de la ley, sino por determinación de la Iglesia y la costumbre del pueblo cristiano".[10]

En su tesis presentada en la Universidad Católica de Norteamérica, Vincent J. Kelly afirma en forma similar: "Algunos teólogos han sostenido que Dios asimismo estableció directamente el domingo como el día de adoración en la Nueva Ley, que él mismo ha sustituido explícitamente el domingo por el día reposo. Pero esta teoría ahora quedó totalmente abandonada. Ahora, comúnmente se sostiene que Dios simplemente le dio poder a su Iglesia para apartar cualquier día o días que considere apropiados como fías santos. La Iglesia escogió el domingo, el primer día de la semana, y con el correr del tiempo añadió otros días como días santos".[11]

Incluso el nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica* (1994) enfatiza la discontinuidad entre la observancia del sábado y el domingo: "El domingo se distingue expresamente del sábado, al que sucede cronológicamente cada semana, y cuya prescripción litúrgica reemplaza para los cristianos".[12]

La postura reciente: el domingo es la continuación y la "plena expresión" del sábado

Recientemente, los eruditos católicos y protestantes han alegado un origen apostólico de la observancia del domingo. Según estos eruditos, los mismos apóstoles escogieron el primer día de la semana como el día de reposo cristiano en el mismo comienzo del cristianismo a fin de conmemorar la resurrección de Cristo.

Esta postura es defendida en profundidad por el papa Juan Pablo II en su carta pastoral *Dies Domini–El día del Señor*, que fue promulgada el 31 de mayo de 1998. En este extenso documento (más de 40 páginas) el papa hace una ferviente súplica por un reavivamiento de la observancia del domingo apelando al imperativo moral del mandamiento del día de reposo. Para el Papa, el domingo ha de observarse no meramente como una institución establecida por la Iglesia Católica, sino fundamentalmente como un imperativo moral del Decálogo. La razón es que el domingo, supuestamente, se originó como la encarnación y la "plena expresión" del sábado y, por consiguiente, debiera observarse como el día de reposo bíblico.[13]

Juan Pablo se aparta de la postura católica tradicional, presumiblemente porque desea desafiar a los cristianos a respetar el domingo, no meramente como una institución de la Iglesia Católica, sino como un mandamiento divino. Además, al enraizar la observancia del domingo en el mandamiento del día de reposo, el Papa ofrece las más fuertes razones morales para exhortar a los cristianos a que "la legislación civil tenga en cuenta su deber de santificar el domingo".[14]

Los intentos hechos por el Papa y otros líderes eclesiásticos de cimentar la observancia del domingo en el mandamiento del día de reposo plantean esta importante pregunta: "Si se espera que los cristianos observen el domingo como el sábado bíblico, ¿por qué no debieran observar el sábado en primer lugar?" ¿Qué tenía el sábado bíblico que necesitaba ser cambiado al domingo? Aplicar el mandamiento del sábado a la observancia del primer día de la semana, el domingo, puede ser confuso, por no decir otra cosa peor, porque el cuarto mandamiento ordena la observancia del séptimo día, no del primer día. Esta confusión puede explicar por qué muchos cristianos no toman en serio la observancia del domingo.

Juan Pablo habla elocuentemente del desarrollo teológico del sábado desde el descanso de la creación (Gén. 2:1-3; Éxo. 20:8-11) hasta el descanso de la redención (Deut. 5:12-15). Nota que en el Antiguo Testamento el mandamiento del sábado está vinculado "no sólo al misterioso 'descanso' de Dios después de los días de su acción creadora (comparar con Éxo. 20:8-11), sino también a la salvación ofrecida por él a Israel para liberarlo de la esclavitud de Egipto (comparar con Deut. 5:12-15). El Dios que descansa el séptimo día, gozando por su creación, es el mismo que manifiesta su gloria liberando a sus hijos de la opresión del faraón".[15]

Al ser un monumento conmemorativo de la creación y de la redención, "El 'sábado' ha sido, pues, interpretado sugestivamente como un elemento típico de aquella especie de 'arquitectura sacra' del tiempo que caracteriza la revelación bíblica. El sábado recuerda que el tiempo y la historia pertenecen a Dios y que el hombre no puede dedicarse a su obra de colaborador del Creador en el mundo sin tomar constantemente conciencia de esta verdad".[16]

El domingo como la encarnación del sábado

A la luz de estas profundas ideas teológicas del sábado como una clase de "arquitectura sagrada" del tiempo que marca la revelación de la actividad creadora y redentora de Dios, y como la expresión que define nuestra relación con Dios, uno se pregunta cómo es que el Papa puede elaborar una justificación teológica para la observancia del domingo. Lo logra haciendo del domingo la encarnación y la plena expresión del sábado bíblico.

Sin duda, Juan Pablo le aplica al domingo la bendición y la santificación de Dios del sábado de la creación. "El día del descanso es tal ante todo porque es el día 'bendecido' y 'santificado' por Dios; o sea, separado de los otros días para ser, entre todos, el 'día del Señor' ".[17]

Lo que es más importante, el Papa hace del domingo la "plena expresión" del sábado al argüir que el domingo, como el día del Señor, cumple con la función creadora y redentora del sábado. Estas dos funciones, afirma el papa, "manifiestan el sentido del 'día del Señor' en una perspectiva unitaria de teología de la creación y de la salvación".[18]

El papa sostiene que los cristianos neotestamentarios "han asumido como festivo el primer día después del sábado", porque descubrieron que los logros creadores y redentores celebrados por el sábado hallaron "en la muerte y resurrección de Cristo su cumplimiento, aunque la realización definitiva se descubrirá sólo en la parusía con su venida gloriosa".[19]

El intento del Papa de hacer del domingo la "extensión y plena expresión" del significado creador y redentor del sábado es muy ingenioso, pero carece de apoyo bíblico e histórico. El Nuevo Testamento no ofrece ningún indicio de que los cristianos alguna vez hayan interpretado que el domingo fuese la encarnación del significado creador y redentor del sábado. Desde una perspectiva bíblica e histórica, el domingo no es el día de reposo, porque los dos días difieren en autoridad, significado y experiencia.

Diferencia de autoridad

La diferencia de autoridad se basa en el hecho de que, mientras la observancia del sábado descansa sobre un mandamiento bíblico explícito (Gén. 2:2-3; Éxo. 20:8-11; Mar. 2:28-28; Heb. 4:9), la observancia del domingo deriva de una interacción de factores sociales, políticos, paganos y religiosos. He examinado estos factores en profundidad en mi tesis *From Sabbath to Sunday*. La falta de autoridad bíblica para la observancia del domingo bien puede ser un factor fundamental que contribuya a la crisis de la observancia dominical de la que se lamenta el papa con toda razón.

La vasta mayoría de los cristianos, especialmente en el mundo occidental, considera que su domingo es un día libre para buscar el placer y el beneficio personales, en vez de un día santo para buscar la presencia y la paz divinas. Yo sostengo que un factor fundamental que contribuye a la secularización del domingo es la percepción imperante de que no hay un mandamiento divino y bíblico para santificar el domingo.

La falta de convicción bíblica de que el domingo debiera ser observado como el santo día de reposo bien puede explicar por qué la mayoría de los cristianos no ven nada de malo en dedicar las horas del domingo para sí

mismos, en vez de dedicárselas al Señor. Si hubiese una fuerte convicción teológica de que el principio de la observancia del domingo fue divinamente establecido en la creación y posteriormente "inscripto" en el Decálogo, como el Papa intenta probar, entonces los cristianos se sentirían compelidos a actuar en consecuencia.

Diferencia de significado

Juan Pablo reconoce la necesidad de hacer de la observancia del domingo un imperativo moral, y trata de lograrlo enraizando el día en el mismo mandamiento del sábado. Pero esto no puede hacerse, porque el domingo no es el sábado. Los dos días tienen un significado y una función diferentes. Mientras que en la Escritura el sábado conmemora la perfecta creación, la completa redención y la restauración final de Dios, el domingo es justificado en la literatura patrística más antigua como la conmemoración de la creación de la luz el primer día de la semana, el símbolo escatológico cósmico del nuevo mundo eternal tipificado por el octavo día, y el monumento conmemorativo de la resurrección dominical de Cristo.[20]

Ninguno de los significados históricos atribuidos al domingo requiere que se observe el día descansando y adorando al Señor. Por ejemplo, en ningún lugar la Escritura sugiere que la creación de la luz el primer día debía celebrarse por medio de un descanso y de un culto dominical semanal. Incluso el evento de la resurrección, como veremos más adelante, no requiere una celebración dominical semanal ni anual.

El intento de transferir al domingo la autoridad y el significado bíblicos del sábado está condenado al fracaso, porque es imposible retener la misma autoridad, significado y experiencia al cambiar la fecha de la festividad. Por ejemplo, si una persona o una organización deseara salir airosa al cambiar la fecha de la Declaración de la Independencia del 4 de julio al 5 de septiembre, la nueva fecha difícilmente podría ser vista como la celebración legítima del Día de la Independencia.

Asimismo, si la festividad del sábado se cambia del séptimo al primer día, este último difícilmente pueda conmemorar los actos divinos de la creación, la redención y la restauración final que están relacionados con la tipología del sábado. Investir el domingo con el significado y la función teológica del sábado significa adulterar una institución divina, convirtiendo en santo un día que Dios creó para que fuese un día de trabajo.

Diferencia de experiencia

La diferencia entre el sábado y el domingo también es de experiencia. Mientras que la observancia del domingo comenzó siendo principalmente

la hora de culto, y ha seguido así, la observancia del sábado se presenta en las Escrituras como veinticuatro horas consagradas a Dios. A pesar de los esfuerzos hechos por Constantino, los concilios eclesiásticos y los puritanos de convertir el domingo en un día total de descanso y adoración, la realidad histórica es que la observancia del domingo ha sido equiparada con la asistencia a la iglesia. Juan Pablo II reconoce esta realidad histórica en el capítulo 3 de la carta pastoral titulada "El día de la Iglesia. La asamblea eucarística: El corazón del domingo". La idea central del capítulo es que el corazón de la observancia del domingo es la participación en la Misa. Cita el nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica*, que dice: "La celebración dominical del día y de la Eucaristía del Señor tiene un papel principalísimo en la vida de la Iglesia".[21]

El fin de los servicios eclesiásticos dominicales también marca para la mayoría de los cristianos la terminación de la observancia del domingo. Después de la iglesia, van con la conciencia tranquila al centro comercial, a un partido, a un salón de baile, al teatro, etc. Me sorprendí al descubrir que incluso en el "Cinturón Bíblico", muchos negocios abren sus puertas apenas terminan los servicios religiosos. El mensaje es claro. En el descanso del domingo, los negocios trabajan como si tal cosa.

La hora del culto dominical frente al descanso y la adoración sabáticos

El reconocimiento de esta realidad histórica ha llevado a Christopher Kiesling, un distinguido litúrgico católico, a dar razones en su libro *The Future of the Christian Sunday* [*El futuro del domingo cristiano*] del abandono de la noción del domingo como día de descanso y de la retención del domingo como la hora de culto. Su razonamiento es que, puesto que el domingo nunca ha sido un día total de descanso y adoración, no hay esperanza de hacerlo así en la actualidad, cuando la mayoría quiere días libres, no días sagrados.

Por contraste, celebrar el sábado significa no simplemente asistir a los servicios religiosos sino consagrar sus veinticuatro horas al Señor. El mandamiento del sábado no dice: "Acuérdate del séptimo día para santificarlo asistiendo a los servicios religiosos". Lo que el mandamiento requiere es trabajar seis días y descansar el séptimo día en el Señor (Éxo. 20:8-10). Esto significa que la esencia de la observancia del sábado es ***la consagración del tiempo.*** *El hecho de descansar en el Señor hace que todas las actividades sabáticas, ya sea el culto formal o la camaradería y la recreación informales, sean un acto de adoración, porque todos manan de un corazón que ha decidido honrar a Dios.*

El acto de descansar el sábado en el Señor llega a ser el medio por el que el creyente entra en el reposo de Dios (Heb. 4:10), al experimentar más plena y libremente la percepción de la presencia, la paz y el descanso

de Dios. Esta experiencia única de la observancia del sábado es extraña a la observancia del domingo, porque la esencia de esta última no es la consagración del tiempo, sino más bien la asistencia a la iglesia, especialmente la participación de la Eucaristía.

A la luz de las consideraciones precedentes, concluimos que el intento del Papa de hacer del domingo la encarnación teológica y existencial del sábado está condenada a fracasar, porque los dos días difieren radicalmente en su autoridad, su significado y su experiencia.

Parte 2
JESÚS Y EL ORIGEN DEL DOMINGO

Una visión popular defendida recientemente por varios eruditos es que Cristo allanó el camino para abandonar el sábado y adoptar la observancia del domingo en su lugar, por medio de sus declaraciones mesiánicas y su método provocativo de guardar el sábado, que causaba considerables controversias entre los líderes religiosos de su época.

Un ejemplo notable de esta visión es el simposio *From Sabbath to the Lord's Day* [*Del sábado al día del Señor*] (1982), elaborado por siete eruditos británicos/norteamericanos, y patrocinado por la Tyndale Fellowship for Biblical Research [Fraternidad Tyndale para la investigación bíblica] de Cambridge, Inglaterra. Este simposio generalmente es considerado como la defensa más erudita de la observancia del domingo de nuestros días. Los autores sostienen que Cristo trascendió la ley sabática por medio de sus afirmaciones mesiánicas. Actuó en contra de las tradiciones sabáticas prevalecientes a fin de brindarles a sus seguidores la libertad de reinterpretar el sábado y de escoger un nuevo día de adoración más apropiado para expresar su nueva fe cristiana.

El problema fundamental con esta visión es que malinterpreta burdamente el intento de las actividades y de las enseñanzas sabáticas controversiales de Cristo, que estaban claramente planeadas *no para invalidar*, sino *para clarificar* la intención divina para el Cuarto Mandamiento. Cristo actuó deliberadamente en contra de las falsas ideas reinantes acerca del sábado, no para poner fin a su observancia, sino para restaurar el propósito deseado por Dios para ese día.

Debiera notarse que, cuando se lo acusaba de transgredir el sábado, Cristo refutó esa acusación de transgredir el sábado apelando a las Escrituras: "¿No habéis leído...?" (Mat. 12:3-5). Cristo nunca reconoció haber transgredido el mandamiento del sábado. Por el contrario, se defendió a sí mismo y a sus discípulos de la acusación de transgredir el sábado apelando a las Escrituras.

El intento de las enseñanzas y las actividades sabáticas provocativas de Cristo no era allanar el camino para abandonar el sábado y adoptar la observancia del domingo, sino más bien mostrar el verdadero significado y la verdadera función del sábado; a saber, un día para "hacer el bien" (Mat. 12:12), "salvar la vida" (Mar. 3:4), desatar a las personas de las ligaduras físicas y espirituales (Luc. 13:16) y mostrar "misericordia" en vez de religiosidad (Mat. 12:7).

Al mostrar estas funciones vitales del sábado, Cristo probó que "el día de reposo fue hecho por causa del hombre, y no el hombre por causa del día de reposo" (Mar. 2:27). Las palabras elegidas por nuestro Señor en este texto son significativas. El verbo "hecho–*ginomai"* hace alusión a la "hechura" original del sábado, y la palabra "hombre–*anthropos*" sugiere su función humana. De este modo, para establecer el valor humano y universal del sábado, Cristo vuelve a su mismo origen, inmediatamente después de la creación del hombre. ¿Por qué? Porque para el Señor, la ley del comienzo sigue siendo suprema.

Esta aseveración memorable es suficiente por sí sola para refutar la afirmación de que Cristo allanó el camino para abandonar el sábado y adoptar el domingo, porque estableció la validez permanente del sábado apelando a su creación original, cuando Dios determinó su función concebida para el bienestar de la raza humana.

El sábado y el salvador en Lucas

Para apreciar más cabalmente la relación entre el salvador y el sábado, es necesario estudiar el material del sábado que se encuentra en todos los evangelios y en Hebreos. Dado que esto no es factible dentro de las posibilidades limitadas de este capítulo, nos centraremos brevemente en el sábado de Lucas y de Hebreos. El estudio completo se encuentra en el capítulo 4, "The Savior and the Sabbath" [El salvador y el sábado] de mi libro *The Sabbath under Crossfire* [*El sábado bajo fuego cruzado*].

Lucas abre su relato del ministerio de Cristo describiéndolo como un observador habitual del sábado: "Un sábado entró en la sinagoga, como era su costumbre" (Luc. 4:16, NVI). Aparentemente, Lucas quiso presentar a Cristo ante sus lectores como un modelo de la observancia del sábado, porque habla de la costumbre de Cristo de guardar el sábado en el contexto inmediato de su crianza en Nazaret ("donde se había criado"; vers. 16). Esto sugiere que la alusión es especialmente a la costumbre de observar el sábado durante la juventud de Cristo.

La palabra "sábado" aparece en el evangelio de Lucas 21 veces, y ocho veces en Hechos.[22] Eso es aproximadamente el doble que en cualquiera

de los otros tres evangelios. Esto sin duda sugiere que Lucas le atribuye importancia al sábado. De hecho, Lucas no solo comienza, sino que además cierra el relato del ministerio terrenal de Cristo en sábado al mencionar que su sepultura tuvo lugar en el "día de la preparación, y estaba para comenzar el día de reposo" (Luc. 23:54). Una cantidad de eruditos reconoce en este texto la preocupación de Lucas por mostrar que la comunidad cristiana observaba el sábado.[23]

Finalmente, Lucas expande su breve relato de la sepultura de Cristo declarando enfáticamente que las mujeres "descansaron el sábado, conforme al mandamiento" (Luc. 23:56b, NVI). ¿Por qué Lucas presenta no solo a Cristo sino también a sus seguidores como guardadores habituales del sábado? La respuesta es que Lucas pone delante de sus lectores a Cristo como "un modelo de reverencia por el sábado".[24] Ese modelo desacredita la afirmación de Benedicto XVI de que "el domingo no fue elegido por la comunidad cristiana, sino por los apóstoles y, de hecho, por Cristo mismo".

El sábado en Hebreos

El análisis del sábado en Hebreos es crucial para nuestro estudio, porque muestra la interpretación y la experiencia del sábado por parte de la iglesia del Nuevo Testamento. La relación entre el sábado y el salvador es establecida por el autor de Hebreos, al relacionar Génesis 2:2 con Salmo 95:7 y 11. Por medio de estos dos textos, el escritor de Hebreos explica que el descanso sabática ofrecido en la creación (Heb. 4:4) no se agotó cuando los israelitas encabezados por Josué hallaron un lugar de descanso en Canaán, puesto que Dios volvió a ofrecer su descanso "mucho después" por medio de David (Heb. 4:7; comparar con Sal. 95:7).

Por consiguiente, el descanso sabático prometido por Dios todavía aguardaba una comprensión más plena, que se hizo evidente con la venida de Cristo (Heb. 4:9). Al creer en Jesucristo, el pueblo de Dios finalmente puede experimentar ("entrar"; Heb. 4:3, 10, 11) la "buena noticia" del descanso prometido por Dios en el "séptimo día" de la creación (Heb. 4:4).

¿Obsoleto o actual?

¿Hebreos enseña que el sábado, al igual que el templo y sus servicios, perdió su función con la venida de Cristo? ¿O el sábado adquirió un nuevo significado y función con su venida? Ahora, démosle un vistazo a lo que Hebreos tiene para decir sobre este asunto.

Sin lugar a dudas, el autor claramente enseña que la venida de Cristo ha ocasionado una discontinuidad decisiva en el sistema de sacrificios del Antiguo

Pacto. En los capítulos 7 al 10, el escritor de Hebreos explica detalladamente de qué modo el sacrificio expiatorio de Cristo y su posterior ministerio celestial han reemplazado completamente la función tipológica ("copia y sombra"; Heb. 8:5, NVI) del sacerdocio levítico y de su Templo. A estos servicios, Cristo los "abolió" (Heb. 10:9, NVI). De modo que son "obsoleto[s]" y "está[n] por desaparecer" (Heb. 8:13, NVI). Pero ¿el escritor de Hebreos coloca al sábado en la misma categoría, viéndolo como una de las instituciones "obsoletas" del Antiguo Pacto? Sin duda esta es la conclusión que sacan personas como Benedicto XVI, que tienen muchas ansias de remontar el origen del domingo a Cristo mismo; pero un estudio cuidadoso del pasaje prueba lo contrario.

El "*sabbatismos*–descanso sabático" se presenta en forma explícita y enfática, no como "obsoleto", al igual que el Templo y sus servicios, sino como de beneficio divino que "queda todavía" (Heb. 4:9, NVI). El verbo "queda todavía–*apoleipetai*" es un tiempo presente pasivo que literalmente traducido significa "ha sido dejado atrás". De este modo, literalmente traducido, Hebreos 4:9 se lee como sigue: "Por tanto ha sido dejado atrás un descanso sabático para el pueblo de Dios".

El profesor Andrew Lincoln, uno de los colaboradores del simposio erudito *From Sabbath to the Lord's Day*, ha establecido que el término *sabbatismos* era usado tanto por los paganos como los cristianos como un término técnico para el descanso sabático. Se pueden encontrar ejemplos en los escritos de Plutarco, Justino, Epifanio, las Constituciones Apostólicas y el Martirio de Pedro y Pablo.[25] Lincoln encontró que, en cada una de los ejemplos anteriores, "el término denota la observancia o celebración del sábado. Este uso corresponde al uso de la Septuaginta del verbo relacionado *sabbatizo* (comparar con Éxo. 16:23; Lev. 23:32; 26:34pp.; 2 Crón. 36:21) que también hace referencia a la observancia del sábado. De este modo el escritor de Hebreos está diciendo que, desde el tiempo de Josué, ha sido prominente una observancia del descanso sabático".[26]

El hecho de que, según Hebreos 4:9, la observancia del sábado "queda todavía" para los creyentes en Cristo, imperiosamente desacredita la declaración de Benedicto XVI de que los primeros cristianos mostraban su pertenencia a Cristo al celebrar el domingo.

El significado del reposo sabático

El autor de Hebreos, ¿simplemente está animando a sus lectores a interrumpir sus actividades seculares en sábado? Considerando la preocupación del escritor por contrarrestar la tendencia de sus lectores a adoptar costumbres litúrgicas judías como medio de obtener acceso a Dios, difícilmente podría haber enfatizado únicamente el aspecto de "cesación" física

del reposo sabático. Este aspecto arroja solo una idea negativa de descanso, que solo serviría para alentar las tendencias judaizantes existentes. Obviamente, entonces, el autor atribuye un significado más profundo al descanso sabático. Este significado más profundo puede verse en la antítesis que hace el autor entre los que no entraron en el reposo de Dios por causa de "desobediencia–*apeitheias*" (4:6, 11) –es decir, la falta de fe que da como resultado la desobediencia– y los que entran en él por "fe–*pistei*" (4:2, 3); es decir, la fidelidad que resulta en obediencia.

El acto de reposar en sábado, para el autor de Hebreos, no es simplemente un ritual rutinario (comparar con "sacrificio"; Mat. 12:7), sino más bien una respuesta de fe hacia Dios. Esa respuesta implica no que endurezcamos nuestro corazón (4:7), sino que nos pongamos a disposición para "o[ír] hoy su voz" (4:7). Significa experimentar el reposo de la salvación de Dios, no por obras, sino por fe, no por medio de obras, sino siendo salvos por medio de la fe (4:2, 3, 11). En el sábado, como Juan Calvino lo expresa acertadamente, los creyentes han de "dejar de trabajar para permitir que Dios obre en ellos".[27] Esta interpretación expandida del reposo sabático, a la luz del evento de Cristo, niega cualquier intento de hacer del domingo la continuación del sábado, de modo que se le confiera la sacralidad del sábado.

Parte 3
LA RESURRECCIÓN Y EL ORIGEN DEL DOMINGO

El argumento más popular utilizado para defender el origen apostólico del domingo es la resurrección de Cristo y sus apariciones el primer día de la semana. En vista de su popularidad e importancia, debemos considerar cuidadosamente este argumento.

En su carta pastoral *Dies Domini–El día del Señor*, Juan Pablo II afirma que los primeros cristianos "han asumido como festivo el primer día después del sábado, porque en él tuvo lugar la resurrección del Señor".[28] Argumenta que, aunque el domingo esté enraizado en el significado creador y redentor del sábado, el día halla su plena expresión en la resurrección de Cristo. "Aunque el día del Señor tiene sus raíces –como se ha dicho– en la obra misma de la creación y, más directamente, en el misterio del 'descanso' bíblico de Dios, sin embargo, se debe hacer referencia específica a la resurrección de Cristo para comprender plenamente su significado".[29]

Importancia vital atribuida a la resurrección

Numerosos eruditos argumentan que la resurrección y la aparición de Cristo el primer día de la semana constituye la justificación bíblica

fundamental para el origen del culto dominical.[30] Puesto que Juan Pablo II ofrece un conciso resumen de este argumento, responderé a sus comentarios en primer lugar.

En su carta pastoral, Juan Pablo II escribe: "De acuerdo con el testimonio evangélico, la resurrección de Jesucristo de entre los muertos tuvo lugar 'el primer día después del sábado' (Mar. 16:2, 9; Luc. 24:1; Juan 20:1). Aquel mismo día, el Resucitado se manifestó a los dos discípulos de Emaús (comparar con Luc. 24:13-35) y se apareció a los once Apóstoles reunidos (comparar con Luc. 24:36; Juan 20:19). Ocho días después –como testimonia el evangelio de Juan (comparar con 20:26)–, los discípulos estaban nuevamente reunidos cuando Jesús se les apareció y se hizo reconocer por Tomás, mostrándole las señales de la pasión. Era domingo el día de Pentecostés, primer día de la octava semana después de la Pascua judía (comparar con Hech. 2:1), cuando con la efusión del Espíritu Santo se cumplió la promesa hecha por Jesús a los Apóstoles después de la resurrección (comparar con Luc. 24:49; Hech. 1:4-5). Fue el día del primer anuncio y de los primeros bautismos: Pedro proclamó a la multitud reunida que Cristo había resucitado y 'los que acogieron su palabra fueron bautizados' (Hech. 2:41). Fue la epifanía de la Iglesia, manifestada como pueblo en el que se congregan en unidad, más allá de toda diversidad, los hijos de Dios dispersos".[31]

Numerosos eruditos católicos y protestantes coinciden con Juan Pablo al atribuirle a la resurrección y las apariciones de Cristo en el primer día de la semana la razón fundamental de la elección del domingo por la iglesia apostólica. En su tesis doctoral sobre el origen del domingo, Corrado Mosna, un alumno jesuita de la Pontificia Universidad Gregoriana que trabajó bajo Vincenzo Monachino, S. J. (el mismo profesor que monitoreó mi tesis), concluye: "Por lo tanto, podemos concluir con certeza que el evento de la resurrección ha determinado la elección del domingo como el día de adoración de la primera comunidad cristiana".[32]

La misma postura es expresada por el cardenal Jean Daniélou: "El día del Señor es una institución puramente cristiana; su origen ha de hallarse únicamente en el hecho de la resurrección de Cristo el día después del sábado".[33] En la misma línea, Paul Jawett, un erudito protestante, escribe: "Se podría preguntar: ¿qué motivó, específicamente, a la iglesia judía primitiva a decidirse por el domingo como tiempo regular de reunión? Como hemos observado anteriormente, debe haber tenido algo que ver con la resurrección que, según el testimonio uniforme de los evangelios, ocurrió el primer día de la semana".[34]

A pesar de su popularidad, el supuesto papel de la resurrección en la adopción de la observancia del domingo carece de sustento bíblico e histórico. Un estudio cuidadoso de todas las referencias a la resurrección revela

la incomparable importancia del evento,[35] pero no brinda ningún indicio en relación con un día especial para conmemorarlo.

Harold Riesenfeld señala: "En los relatos de la resurrección en los evangelios, no se dice nada que ordene que el gran evento de la resurrección de Cristo debiera conmemorarse en el día específico de la semana en que ocurrió".[36] Por lo tanto, "decir que el domingo fue observado porque Jesús resucitó en ese día", como S. V. McCasland declara contundentemente, "verdaderamente es un *petitio principii* [una petición de principio], porque una celebración así bien podría ser también mensual o anual y aún ser una observancia de ese día en particular".[37]

Permítanme mencionar brevemente siete argumentos fundamentales que desacreditan el supuesto papel de la resurrección de Cristo en la adopción de la observancia del domingo.

(1) No es ningún mandamiento de Cristo ni de los apóstoles

Ni Cristo ni ninguno de los apóstoles dio ninguna orden con respecto a una celebración de la resurrección de Cristo el domingo semanal o el domingo de Pascua anual. Tenemos órdenes en el Nuevo Testamento con respecto al bautismo (Mat. 28:19-20), la Cena del Señor (Mar. 14:24-25; 1 Cor. 1:23-26) y al lavamiento de los pies (Juan 13:14-15), pero no encontramos ninguna orden, ni siquiera sugerencias, para conmemorar la resurrección de Cristo en un domingo semanal o en un domingo de Pascua anual.

(2) Cristo no estableció un monumento conmemorativo de su resurrección

Si Jesús hubiese querido conmemorar el día de su resurrección, el tiempo ideal para instituir ese monumento conmemorativo habría sido el mismo día de su resurrección. Importantes instituciones divinas como el sábado, el bautismo, la Cena del Señor, todas remontan su origen a un acto divino que marcó su comienzo; pero el día de su resurrección Cristo no realizó ningún acto para instituir una conmemoración de su resurrección. No les dijo a las mujeres ni a los discípulos: "Vayamos aparte y celebremos mi resurrección". En lugar de eso les dijo a las mujeres: "Id, dad las nuevas a mis hermanos, para que vayan a Galilea" (Mat. 28:10) y a los discípulos: "Id, y haced discípulos... bautizándolos " (Mat. 28:19). Ninguna de las palabras del salvador resucitado revelan un intento de conmemorar su resurrección haciendo del domingo el nuevo día de reposo y de adoración.

El silencio del Nuevo Testamento sobre este asunto es muy importante, puesto que la mayoría de sus libros fueron escritos muchos años después de la muerte y resurrección de Cristo. Si para la segunda mitad del siglo I el domingo hubiese llegado a considerarse como la conmemoración

de la resurrección que cumplía con las funciones de creación/redención del sábado del Antiguo Testamento, como afirma el Papa, esperaríamos hallar en el Nuevo Testamento algunas alusiones a la observancia y al significado religiosos del domingo semanal o del domingo de Pascua anual.

La ausencia total de cualquier alusión indica que esos sucesos ocurrieron en el período posapostólico como resultado de una interacción de factores políticos, sociales y religiosos, que he examinado con detalle en mi tesis *From Sabbath to Sunday.*

(3) No existe ningún domingo de Pascua en el Nuevo Testamento

La afirmación del papa de que la celebración de la resurrección de Cristo el domingo semanal y el domingo de Pascua anual "se había ido desarrollando desde los primeros años después de la resurrección del Señor"[38] es invalidada por la ausencia del domingo de Pascua en el Nuevo Testamento. Es un hecho sabido que, por al menos un siglo después de la muerte de Jesús, la Pascua no era guardada el domingo de Pascua, como una celebración de la resurrección, sino en la fecha del 14 de Nisán (independientemente del día de la semana), como una celebración de los sufrimientos, el sacrificio expiatorio y la resurrección de Cristo.

El rechazo del cálculo bíblico de la Pascua y la adopción del domingo de Pascua en su lugar es un acontecimiento posapostólico que se atribuye, como expone Joachim Jeremias, "a la inclinación de apartarse del judaísmo",[39] y para evitar, como explica J. B. Lightfoot, "incluso la apariencia del judaísmo".[40]

La introducción y la promoción del domingo de Pascua por parte de la iglesia de Roma en el siglo II causó la famosa controversia pascual (cuartodécima) que finalmente llevó al obispo Víctor de Roma a excomulgar a los cristianos asiáticos (alrededor del 191 d.C.) por negarse a adoptar el domingo de Pascua.[41]

Indicios como estos alcanzan para mostrar que la resurrección de Cristo no se celebraba el domingo semanal ni el domingo de Pascua anual desde el inicio del cristianismo. Los factores sociales, políticos y religiosos que contribuyeron al cambio del sábado al domingo y la Pascua al domingo de Pascua o de resurrección se analizan en detalle en mi tesis doctoral *From Sabbath to Sunday.*

(4) El domingo nunca es llamado "Día de la resurrección"

El domingo nunca es llamado "Día de la resurrección" en el Nuevo Testamento. Constantemente es llamado "primer día de la semana". Las referencias al domingo como día de la resurrección aparecen por primera vez

a comienzos del siglo IV.[42] Para ese entonces, el domingo se había llegado a asociar con la resurrección y, por consiguiente, era mencionado como el "Día de la resurrección". Pero este acontecimiento ocurrió varios siglos después del comienzo del cristianismo.

(5) La Cena del Señor no se celebraba el domingo en honor a la resurrección de Cristo

En su tesis sobre *Sunday: The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church* [*El domingo: La historia del día de reposo y de adoración en los primeros siglos de la iglesia cristiana*], Willy Rordorf argumenta que el domingo llegó a ser el *día del Señor* porque ese era el día en el que se celebraba la *Cena del Señor*. Esta postura es aceptada por muchos, pero carece de sustento bíblico e histórico.

Históricamente, sabemos que los cristianos no podían celebrar la Cena del Señor regularmente el domingo de noche, porque esas reuniones estaban prohibidas por la ley romana *hetariae*, una ley que prohibía todo tipo de comidas fraternales comunitarias celebradas por la noche.[43] El gobierno romano tenía miedo de que esas reuniones vespertinas pudiesen convertirse en una ocasión para conspiraciones políticas.

Para evitar a la policía romana, los cristianos cambiaron el tiempo y el lugar de la celebración de la Cena del Señor. Con el tiempo, cambiaron el servicio de la noche a la mañana.[44] Esto explica por qué Pablo es muy específico en la *manera* de celebrar la Cena del Señor, pero es indefinido en cuestión del *momento* de la reunión. Noten que *cuatro veces* repite la misma frase: "Cuando os reunís" (1 Cor. 11:18, 20, 33, 34). La frase implica tiempo indefinido, más probablemente porque no había día establecido para la celebración de la Cena del Señor.

(6) La Cena del Señor conmemora el sacrificio de Cristo, no su resurrección

Muchos cristianos actualmente consideran que la Cena del Señor es el centro del culto dominical en honor a la resurrección de Cristo pero, como hemos visto, en la iglesia apostólica la Cena del Señor no se celebraba el domingo, y no estaba conectada con la resurrección. Pablo, por ejemplo, que afirma transmitir lo que "recib[ió] del Señor" (1 Cor. 11:23), explícitamente declara que el rito conmemoraba no la resurrección de Cristo, sino su *sacrificio* y su *Segunda Venida*: ("La muerte del Señor anunciáis hasta que él venga"[1 Cor. 11:26]).

(7) La resurrección no es la razón dominante del reposo dominical en los primeros documentos

Las más antiguas referencias explícitas a la observancia del domingo se encuentran en los escritos de Bernabé (aproximadamente 135 d.C.) y Justino Mártir (aproximadamente 150 d.C.). Ambos escritores sí mencionan la resurrección como la base de la observancia del domingo, pero solo como la segunda de dos razones, importante pero no predominante.[45] La primera motivación teológica de Bernabé para el reposo dominical es escatológico; a saber, que el domingo, como "el octavo día", representa "el comienzo de otro mundo".[46]

Las siete razones dadas arriba alcanzan para desacreditar la afirmación de que la resurrección de Cristo el primer día de la semana ocasionó el abandono del sábado y la adopción del domingo. La verdad es que, inicialmente, la resurrección se celebraba en forma *existencial* en vez de *litúrgica*; es decir, por medio de una vida cristiana victoriosa, en vez de un día especial de adoración.

Parte 4
LAS REUNIONES RELIGIOSAS DEL PRIMER DÍA Y EL ORIGEN DEL DOMINGO

Para apoyar la afirmación de que el domingo es una institución bíblica que era observada por la iglesia apostólica, comúnmente se apela a los tres textos bíblicos siguientes: (1) 1 Corintios 16:2, (2) Hechos 20:7 al 12, y (3) Apocalipsis 1:10. Estos pasajes son examinados en detalle en mi tesis.[47] En este contexto, me limito a algunas observaciones básicas.

1 Corintios 16:2: ¿Reuniones dominicales cristianas?

El plan para recaudar fondos el primer día recomendado por Pablo en 1 Corintios 16:1 al 3 es comúnmente citado para probar que los cristianos se reunían a adorar en domingo durante los tiempos apostólicos. Por ejemplo, Juan Pablo II afirma que "desde los tiempos apostólicos, la reunión dominical fue para los cristianos un momento para compartir fraternalmente con los más pobres. 'Cada primer día de la semana, cada uno de vosotros reserve en su casa lo que haya podido ahorrar' (1 Cor. 16:2). Aquí se trata de la colecta organizada por Pablo en favor de las Iglesias pobres de Judea".[48]

Juan Pablo II ve en el plan para recaudar fondos del primer día recomendado por Pablo en este texto un claro indicio de que la iglesia cristiana se reunía para adorar ese día. Esta visión es compartida por numerosos eruditos

católicos y protestantes.[49] Corrado Mosna argumenta que, puesto que Pablo designa la "ofrenda" en 2 Corintios 9:12 como "servicio–*leiturgia*", la colecta [de 1 Cor. 16:2] debe haber estado relacionada con el servicio de adoración dominical de la reunión cristiana".[50]

Los diversos intentos para extrapolar un patrón regular de la observancia del domingo a partir del plan de recolección de fondos de Pablo revela inventiva y originalidad, pero descansan sobre una inferencia y no sobre la información real que provee el texto. Observen, ante todo, que no hay nada en el texto que sugiera reuniones públicas, ya que la tarea de apartar fondos había de hacerlo "cada uno–*par' heauto*". La frase sugiere que la colecta había de hacerse individualmente y en privado.

Si la comunidad cristiana adoraba junta en domingo, parece paradójico que Pablo debiera recomendar que apartasen en casa la ofrenda de cada uno. ¿Por qué los cristianos debían depositar su ofrenda en casa el domingo, si en ese día estaban reunidos para adorar? ¿El dinero no debía haber sido llevado al servicio dominical?

Propósito del plan para recaudar fondos

El propósito del plan para recaudar fondos el primer día está claramente expresado por el apóstol: "Para que cuando yo llegue no se recojan entonces ofrendas" (1 Cor. 16:2). El plan, por lo tanto, es propuesto no para darle realce al culto dominical al dar ofrendas, sino para garantizar una colecta sustancial y eficaz a su llegada. Se pueden identificar cuatro características en el plan. La ofrenda había de apartarse *periódicamente* ("cada primer día de la semana"; vers. 2), *personalmente* ("cada uno de vosotros"; vers. 2), *en privado* ("ponga aparte algo... guardándolo"; vers. 2) y *proporcionalmente* ("según haya prosperado"; vers. 2).

En otra ocasión, Pablo consideró que era necesario enviar a la misma comunidad hermanos para que "preparasen primero vuestra generosidad antes prometida, para que esté lista como de generosidad, y no como de exigencia nuestra" (2 Cor. 9:5). El apóstol deseaba evitarles la vergüenza a los hermanos y a los recaudadores al descubrir que estaban "desprevenidos" (2 Cor. 9:4) para la ofrenda. Para evitar esos problemas, en este caso, recomienda un momento (el primer día de la semana) y un lugar (la casa de cada uno).

La mención de Pablo del primer día podría estar motivada más por razones prácticas que teológicas. Esperar hasta el fin de la semana o del mes para apartar nuestras contribuciones o ahorros es contrario a las prácticas presupuestarias sensatas, puesto que para entonces nos encontramos con las manos y los bolsillos vacíos. Por otro lado, si el primer día de la semana, antes de planificar cualquier gasto, los creyentes apartaban lo que planeaban

dar, los fondos restantes serían distribuidos de modo que satisficieran todas las necesidades básicas. El texto, por consiguiente, propone un valioso plan semanal para garantizar una contribución importante y ordenada en favor de los hermanos pobres de Jerusalén; extraer más significado del texto sería distorsionarlo.

Hechos 20:7 al 11: La reunión de Troas el primer día

Se le atribuye fundamental importancia a Hechos 20:7 al 11, ya que contiene la única referencia explícita del Nuevo Testamento a una reunión cristiana realizada "el primer día de la semana... para partir el pan" (Hechos 20:7). Juan Pablo II supone que la reunión era una reunión dominical habitual, "cuando los fieles de Tróada se encontraban reunidos 'para la fracción del pan [es decir, la celebración de la Eucaristía]' ".[51]

Diversos eruditos comparten la visión del Papa. F. F. Bruce, por ejemplo, afirma que esta declaración, "es la evidencia incontrovertible más antigua que tenemos para la práctica cristiana de reunirse para adorar en ese día".[52] Paul Jewett declara en forma similar que "aquí está la clara prueba testimonial más antigua de la reunión cristiana con el propósito de adorar el primer día de la semana".[53] Podrían multiplicarse declaraciones como estas.

Estas conclusiones categóricas descansan mayormente en la suposición de que el versículo 7 representa "una fórmula fija" que describe el momento habitual ("el primer día de la semana") y la naturaleza ("para partir el pan") de la adoración cristiana primitiva. Sin embargo, puesto que la reunión se realizó por la noche y el "parti[miento] del pan" ocurrió después de medianoche (vers. 7, 11), y Pablo deja a los creyentes al amanecer, necesitamos preguntarnos: ¿El momento y la naturaleza de la reunión de Troas eran comunes o extraordinarios, ocasionados quizá por la partida del apóstol?

Reunión especial de despedida

El contexto claramente indica que era una reunión especial de despedida ocasionada por la partida de Pablo, y no una costumbre habitual de adoración dominical. La reunión comenzó a la noche del primer día que, según los cálculos judíos, era el sábado de noche, y continuó hasta el domingo de mañana temprano cuando partió el apóstol. Al ser una reunión nocturna ocasionada por la partida del apóstol al amanecer, difícilmente refleje un reposo dominical regular.

Pablo habría observado con los creyentes solo la noche del domingo y habría viajado durante el día. Esto no estaba permitido en el día de reposo y

tampoco habría dado el mejor ejemplo de reposo dominical. El pasaje sugiere, según observa F. J. Foakes-Jackson, que "Pablo y sus amigos no pudieron, como buenos judíos, comenzar un viaje en el día de reposo; lo hicieron lo antes posible después de él (vers. 12) al amanecer del 'primer día', habiendo terminado el sábado a la puesta del sol".[54]

El partimiento del pan

La expresión "partir el pan–*klasai arton*" merece mayor atención. ¿Qué significa en realidad en el contexto del pasaje? ¿Significa que los cristianos se reunieron para una comida de camaradería o para celebrar la Cena del Señor? Debiera notarse que el partimiento del pan sencillamente era una parte habitual y necesaria de la preparación para comer. El acto de partir en pedazos una hogaza de pan por parte del anfitrión marcaba el comienzo de una comida. En la mayoría de las culturas europeas, el anfitrión cumple la misma función, deseando "Buen provecho" al invitado. Este ritual les da permiso a todos para comenzar a comer.

En la literatura posapostólica, la expresión "partir el pan" es usada como una designación técnica para la Cena del Señor. Pero este no es el significado o el uso común en el Nuevo Testamento. De hecho, el verbo "partir–*klao*", seguido del sustantivo "pan–*artos*" aparece quince veces en el Nuevo Testamento. Nueve veces se refiere al acto de Cristo de partir el pan cuando alimentó a la multitud, al participar de la Última Cena y cuando comió con sus discípulos después de su resurrección (Mat. 14:19; 15:36; 26:26; Mar. 8:6; 9:19; 14:22; Luc. 22:19; 24:30; 24:35); dos veces describe el hecho de que Pablo da comienzo y participa de una comida (Hech. 20:11; 27:35); dos veces describe el mismo partimiento del pan de la Cena del Señor (1 Cor. 10:16; 11:24); y dos veces se utiliza como referencia general a que los discípulos o los creyentes estaban "partiendo el pan" juntos (Hech. 2:46; 20:7).

En ninguna de estas ocasiones la Cena del Señor es explícita o técnicamente designada como "partir el pan". Además, el partimiento del pan era seguido de una comida: "haber comido–*geusamenos*" (v. 11). El mismo verbo es usado por Lucas en otras tres ocasiones con el significado explícito de satisfacer el hambre (Hech. 10:10; 23:14; Luc. 14:24). Indudablemente, Pablo estaba hambriento después de su prolongado discurso, y necesitaba algo de comida antes de poder continuar con la exhortación e iniciar el viaje.

Sin embargo, si Pablo participó de la Cena del Señor junto con una comida regular, habría actuado en contrario a su reciente instrucción a los corintios, a quienes les recomendó enérgicamente que satisfagan su hambre comiendo en casa antes de celebrar la Cena del Señor (1 Cor. 11:2, 22, 34).

El Nuevo Testamento, como se observó anteriormente, no ofrece ningún indicio en relación con un día fijado para la celebración de la Cena del Señor. Mientras que Pablo les recomienda a los creyentes corintios un día específico para apartar sus ofrendas en forma privada, en relación con la Cena del Señor repetidamente dice en la misma epístola a las mismas personas: "cuando os reunís" (1 Cor. 11:18, 20, 33, 34), implicando momentos y días indeterminados.

La forma más sencilla de explicar el pasaje es que Lucas menciona el día de la reunión no porque era domingo, sino muy probablemente porque (1) Pablo "iba a salir" (Hech. 20:7, NVI), (2) el milagro extraordinario de Eutico ocurrió aquella noche, y (3) la referencia temporal brinda una referencia adicional, significativa y cronológica para describir el desarrollo del viaje de Pablo.

Apocalipsis 1:10: "El día del Señor"

El tercer pasaje crucial del Nuevo Testamento usado para defender el origen apostólico de la observancia del domingo se encuentra en el libro de Apocalipsis. Juan, exiliado en la "isla llamada Patmos, por causa de la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo" (Apoc. 1:9), escribe: "Yo estaba en el Espíritu en el día del Señor–*en te kuriake hemera*" (Apoc. 1:10).

Juan Pablo II afirma que este texto "testimonia la costumbre de llamar a este primer día de la semana el 'día del Señor' (Apoc. 1:10). De hecho, ésta será una de las características que distinguirá a los cristianos respecto al mundo circundante... En efecto, cuando los cristianos decían 'día del Señor', lo hacían dando a este término el pleno significado que deriva del mensaje pascual: 'Cristo Jesús es Señor' (Fil. 2:11; comparar con Hech. 2:36; 1 Cor. 12:3)".[55]

La insinuación de la declaración del Papa es que los cristianos neotestamentarios no solo llamaban "día del Señor" al domingo, sino que también expresaban a través de esa designación su fe en el salvador resucitado. Numerosos eruditos comparten la misma postura. Por ejemplo, Corrado Mosna escribe enfáticamente: "Por medio de la frase 'día del Señor' (Apoc. 1:10), Juan desea indicar específicamente el día en el que la comunidad celebra junta la liturgia de la Eucaristía".[56] La frase "liturgia de la Eucaristía" es usada por los católicos para describir la celebración de la Cena del Señor en honor al Señor resucitado.

Un análisis detallado de este texto nos llevaría más allá del alcance limitado de este capítulo. En mi tesis *From Sabbath to Sunday* dediqué veinte páginas (pp. 111-131) para examinar este versículo. Para el propósito de este capítulo, presento solo dos observaciones básicas. Primero, la ecuación

del domingo con la expresión "día del Señor" no se basa en las evidencias internas del libro de Apocalipsis o del resto del Nuevo Testamento, sino en tres testimonios patrísticos del siglo II, a saber, *Didaché* 14:1, la *Epístola a los Magnesianos* 9:1, de Ignacio, y el apócrifo *Evangelio de Pedro* 35:50. No obstante, de los tres, solo en el *Evangelio de Pedro*, escrito hacia fines del siglo II, se menciona inequívocamente el domingo por el término técnico "del Señor–*kuriake*". En dos versículos diferentes reza: "Ahora en la noche en la que amaneció el día del Señor (*He kuriake*)... se oyó una gran voz en el cielo" (vers. 35); "Temprano en la mañana del día del Señor (*tes kuriakes*) María Magdalena... fue al sepulcro" (vers. 50, 51).

Es de notar que, mientras que en los evangelios auténticos María Magdalena y las otras mujeres fueron al sepulcro "muy de mañana, el primer día de la semana" (Mar. 16:2; comparar con Mat. 28:1; Luc. 24:1; Juan 20:1), en el apócrifo *Evangelio de Pedro* dice que fueron "temprano en la mañana del día del Señor". El uso de la nueva designación "día del Señor" en lugar de "primer día de la semana" indica claramente que para fines del siglo II algunos cristianos se referían al domingo como al "día del Señor".

Sin embargo, este último uso no puede ser vuelto a leer legítimamente en Apocalipsis 1:10. Una razón muy importante es que si el domingo ya hubiese recibido la nueva apelación "día del Señor" a fines del siglo I, cuando fueron escritos tanto el evangelio de Juan como el libro de Apocalipsis, esperaríamos que este nuevo nombre para el domingo fuese usado constantemente en ambas obras, especialmente dado que aparentemente fueron realizadas por el mismo autor aproximadamente en el mismo tiempo y en la misma zona geográfica.

Si la nueva designación "día del Señor" ya existía para fines del siglo I y expresaba el significado y la naturaleza del culto dominical cristiano, Juan no habría tenido razones para usar la frase judía "primer día de la semana" en su evangelio. Por lo tanto, el hecho de que la expresión "día del Señor" se encuentre en el libro apocalíptico de Juan pero no en su evangelio –donde se menciona explícitamente el primer día en conjunción con la resurrección (Juan 20:1) y las apariciones de Jesús (Juan 20:19, 26)– sugiere que el "día del Señor" de Apocalipsis 1:10 difícilmente se pueda referir al domingo.

El domingo de Pascua no se observaba en Asia Menor

Una segunda consideración importante que desacredita la afirmación papal de que el domingo era llamado "día del Señor" con el "significado que deriva del mensaje pascual" es el hecho de que el libro de Apocalipsis se dirige a las siete iglesias del Asia Menor que no observaban el domingo de Pascua. En lugar de eso, observaban la Pascua por la fecha bíblica del 14 de Nisán. Polícrates, obispo de la provincia de Asia Menor, convocó a un

concilio de los líderes eclesiásticos del Asia Menor (alrededor de 191 d.C.) para analizar el llamado del obispo Víctor de Roma a adoptar el domingo de Pascua. La decisión unánime de los obispos asiáticos fue rechazar el domingo de Pascua y retener la fecha bíblica de la Pascua.[57]

En vista de estos hechos, sería paradójico que el apóstol Juan que, según Polícrates, guardaba la Pascua en la fecha fijada del 14 de Nisán y que les escribió a los cristianos de Asia Menor, que al igual que él no observaban el domingo de Pascua, usara la frase "día del Señor" para expresar su fe pascual en el Señor resucitado. El cardenal Jean Daniélou, un respetado erudito católico, reconoce tímidamente este hecho cuando escribe: "En el Apocalipsis (1:10), cuando la Pascua tiene lugar el 14 de Nisán, la palabra [día del Señor] quizá no signifique domingo".[58]

El único día que Juan conocía como el "día del Señor" a fines del siglo I cuando escribió el libro de Apocalipsis es el sábado. Este es el único día del que Cristo se proclama "Señor–*kupios*". "Sepan que el Hijo del hombre es Señor del sábado" (Mat. 12:8, NVI).

El día escatológico del Señor

El contexto inmediato que precede y sigue a Apocalipsis 1:10 contiene referencias inconfundibles al día escatológico del Señor. Esto sugiere la posibilidad de que el "día del Señor" en el que Juan fue transportado en visión pudo haber sido un día sábado en el que vio el gran día de la venida de Cristo. ¡Qué mayor visión podría haberle dado coraje al anciano apóstol en el exilio por dar testimonio de Cristo! Además, el sábado está estrechamente relacionado escatológicamente con la Segunda Venida. El encuentro del Señor invisible en el tiempo el sábado semanal es un preludio del encuentro del Señor visible en el espacio el día final de su venida.

En resumen, los intentos de hallar sustento bíblico para el culto dominical en las referencias neotestamentarias de la resurrección (Mar. 16:2, 9; Luc. 24:1; Juan 20:1), de la noche de despedida del primer día en Troas (Hech. 20:7-11), del plan de depósito privado del primer día mencionado por Pablo en 1 Corintios 16:1 al 3 y de la referencia al "día del Señor" en Apocalipsis 1:10 deben ser vistas como bien intencionadas, pero desprovistas de sustento bíblico.

Parte 5
JERUSALÉN Y EL ORIGEN DEL DOMINGO

Estrechamente relacionada con el supuesto papel de la resurrección está la visión popular de que la iglesia de Jerusalén promovió el abandono del sábado y la adopción del domingo. Dediqué el capítulo 5 "Jerusalem and the

Origin of Sunday [Jerusalén y el origen del domingo]" de mi tesis *From Sabbath to Sunday* a un detenido análisis de esta visión. Mi investigación muestra que esta postura popular se basa en tres suposiciones incorrectas principales.

El domingo comenzó en Jerusalén porque Cristo resucitó allí

La primera suposición incorrecta es que Jerusalén debe ser la cuna de la observancia del domingo, porque ese es el lugar donde Jesús resucitó el primer día de la semana. Se alega que inmediatamente después de la resurrección de Cristo, los apóstoles "ya no se sentían como en su casa en el servicio sabático judío"[59] y, por consiguiente, pasaron a honrar la resurrección de Cristo en un distintivo *día cristiano, el domingo*, y en un *lugar cristiano, la iglesia*.

Esta suposición carece de sustento bíblico e histórico porque, en la iglesia apostólica, la resurrección era vista como una *realidad existencial* experimentada al vivir victoriosamente por el poder del salvador resucitado, y no una *práctica litúrgica* asociada con el culto dominical. Anteriormente señalamos que no hay nada en el Nuevo Testamento que prescriba o que incluso sugiera la conmemoración de la resurrección de Jesús en domingo. El mismo nombre "día de la resurrección" no aparece en la literatura cristiana hasta comienzos del siglo IV.

Si la iglesia primitiva de Jerusalén hubiese promovido y promocionado el reposo dominical, porque ya no se sentía cómoda con la observancia del sábado judío, esperaríamos encontrar, en una iglesia así, una escisión inmediata de las tradiciones y los servicios judíos. Pero se dio el caso contrario.

Tanto el libro de Hechos como varios documentos judeocristianos revelan claramente que la composición étnica y la orientación teológica de la iglesia de Jerusalén eran profundamente judías. La caracterización de Lucas de la iglesia de Jerusalén como "celosos por la ley" (Hech. 21:20) es una descripción precisa que difícilmente deja un margen para el abandono de un precepto principal de la ley; a saber, el sábado.

Solo la iglesia de Jerusalén tenía suficiente autoridad para cambiar el sábado al domingo

La segunda suposición incorrecta es que solo la iglesia de Jerusalén, que era la iglesia madre del cristianismo, contaba con suficiente autoridad y respecto como para persuadir a todas las iglesias cristianas diseminadas en todo el Imperio Romano de cambiar su día semanal de adoración del sábado al domingo. Las iglesias menos influyentes nunca podrían haber logrado este cambio.

El problema con esta suposición es la falta de reconocimiento de que la iglesia de Jerusalén tenía la *autoridad*, pero no el *deseo* de cambiar del sábado al domingo, simplemente porque estaba compuesta casi exclusivamente de judeocristianos que eran celosos de la observancia de la ley en general y del sábado en particular.

Apego a la ley. El apego de la iglesia de Jerusalén a la ley mosaica se refleja en algunas de las decisiones del primer concilio de Jerusalén llevado a cabo alrededor del 49 o 50 d.C. (Ver Hech. 15.) La exención de la circuncisión era concedida *solo* "a los hermanos de entre los gentiles" (Hech. 15:23). No se hace ninguna concesión a los judeocristianos que deben continuar circuncidando a sus hijos.

Además, de las cuatro disposiciones que el concilio de Jerusalén les aplicó a los gentiles, una es *moral* (abstención de la "lujuria") pero *tres son ceremoniales* (incluso a los cristianos gentiles se les ordena que "se abstengan de lo contaminado por los ídolos... de [comer] la carne de animales estrangulados y de [comer] sangre" [Hech. 15:20]). Esta preocupación del concilio de Jerusalén por la profanación ritual y por las leyes alimentarias judías refleja su continuo apego a la ley ceremonial judía y sus preceptos. Sería inconcebible que esta iglesia a esta altura cambiara el sábado por el domingo.

La declaración de Jacobo en el concilio de Jerusalén en apoyo a su propuesta de exceptuar a los gentiles de la circuncisión, pero no de las leyes mosaicas en general, también es importante: "Porque desde tiempos antiguos Moisés tiene en cada ciudad sus predicadores y es leído cada sábado en las sinagogas" (Hech. 15:21, BJ). Los intérpretes de Moisés reconocen que, tanto en su propuesta como en su justificación, Jacobo reafirma la naturaleza obligatoria de la ley de Moisés que era habitualmente enseñada cada sábado en la sinagoga.

La última visita de Pablo a Jerusalén. Recibimos mayor revelación con la última visita de Pablo a Jerusalén. El apóstol fue informado por Jacobo y los ancianos que miles de los judíos convertidos eran todos "*celosos por la ley*" (Hech. 21:20). Los mismos líderes luego persuadieron a Pablo a probar ante el pueblo que él también andaba "ordenadamente, guardando la ley" (Hech. 21:24) sometiéndose a un rito de purificación en el Templo. En vista de este profundo compromiso con la observancia de la Ley, es casi inconcebible que la iglesia de Jerusalén hubiese abrogado uno de sus preceptos principales –la observancia del sábado– y que hubiese promovido el culto dominical en su lugar.

Pablo aprendió la observancia del domingo de los líderes apostólicos

La tercera suposición es que Pablo aprendió la observancia del domingo de los líderes apostólicos de la iglesia de Jerusalén y se la enseñó a sus conversos gentiles. La razón que se da para esta suposición es que Pablo difícilmente podría haber promovido el abandono del sábado y la adopción del domingo sin provocar la oposición de los hermanos judíos.

Se considera que la ausencia de cualquier eco de controversia significa que Pablo aceptó la observancia del domingo como se la enseñaron los hermanos judíos, y que promovió su práctica entre las iglesias gentiles que estableció.

En su libro, *The Lord's Day* [*El día del Señor*], Paul Jewett afirma, por ejemplo: "Si Pablo hubiese presentado el culto dominical entre los gentiles, es probable que la oposición judía lo habría acusado por su temeridad de dejar de lado la ley del sábado, como fue el caso en relación con el rito de la circuncisión (Hech. 21:21)".[60] La ausencia de esa oposición es interpretada por Jewett y otros como indicio de que Pablo aceptó y promovió la observancia del domingo como le fue enseñada por los hermanos judíos.

Esta suposición es correcta al sostener que Pablo no podría haber promovido la observancia del domingo sin provocar la oposición de los hermanos judíos, pero es incorrecta al asumir que los hermanos judíos le enseñaron a Pablo la observancia dominical. La verdad es que los judeocristianos estaban profundamente comprometidos con la observancia de la ley en general y del sábado en particular. La ausencia de cualquier controversia entre Pablo y los hermanos judíos más bien indica que el sábado nunca llegó a ser un problema en la iglesia apostólica, porque era fielmente observado por todos los cristianos.

Sobre la base de las consideraciones anteriores, concluimos que la iglesia de Jerusalén difícilmente podría haber cambiado el sábado por el domingo, porque de todas las iglesias cristianas, era étnica y teológicamente la más fiel y leal a las tradiciones religiosas judías.

Parte 6
ROMA Y EL ORIGEN DEL DOMINGO

La cuna de la observancia del domingo debe buscarse en una iglesia gentil influyente, sin raíces judías significativas. En el curso de mi investigación, hallé evidencias acumulativas que indican que la iglesia de Roma es la cuna más probable de la observancia del domingo. Allí encontramos las condiciones sociales, religiosas y políticas que permitieron y fomentaron el abandono de la observancia del sábado y la adopción del culto dominical en su lugar.

Para mayor brevedad y claridad, mencionaré solo siete indicios importantes que señalan a la iglesia de Roma como la cuna de la observancia del domingo.

(1) Predominancia de conversos gentiles

En primer lugar, la iglesia de Roma estaba compuesta predominantemente de conversos gentiles. Pablo en su Epístola a la iglesia de Roma afirma explícitamente: "a vosotros hablo, gentiles" (Rom. 11:13). Esto significa que, mientras que la iglesia de Jerusalén estaba compuesta casi exclusivamente de judeocristianos que estaban profundamente comprometidos con sus tradiciones religiosas como la observancia del sábado, la iglesia de Roma consistía mayormente en conversos gentiles que estaban influenciados por prácticas paganas como la adoración del Sol, con su día del Sol.[61]

(2) Pronta diferenciación de los judíos

La membresía, predominantemente gentil, aparentemente contribuyó a una temprana diferenciación entre los cristianos y los judíos de Roma. Esto se indica por el hecho de que en el 64 d.C. Nerón culpó a los cristianos por el incendio de Roma, aunque el distrito de Trastevere no había sido tocado por el fuego.[62] Este hecho sugiere que para el 64 d.C., los cristianos de Roma ya no eran vistos como una secta judía por las autoridades romanas, sino como un movimiento religioso diferente. Muy probablemente la razón sea que, para ese tiempo, los cristianos de Roma ya no participaban más en el servicio de adoración de la sinagoga, como todavía lo seguían haciendo en Palestina.

(3) La preeminencia del obispo de Roma

Una tercera consideración importante es la "preeminente autoridad" ejercida por el obispo de Roma después de la destrucción de Jerusalén en el 70 d.C. Al ser el obispo de la ciudad capital del Imperio Romano, el obispo de Roma asumió el liderazgo de las comunidades cristianas en general. Su liderazgo es reconocido, por ejemplo, por Ignacio, Policarpo e Ireneo, quienes vivieron en el siglo II.[63]

Pruebas tangibles del liderazgo del obispo de Roma son su papel de liderazgo en promover y fomentar el cambio de la fiesta sabática al ayuno sabático, al igual que el cambio de la Pascua al domingo de Pascua. Era el único que infundía autoridad suficiente para influenciar a la mayoría de los cristianos a adoptar nuevas observancias religiosas, como el domingo semanal y el domingo de Pascua anual.

(4) Medidas represivas contra los judíos

Para apreciar por qué el obispo de Roma promocionó el abandono del sábado y la adopción del domingo, es importante considerar un cuarto factor importante: la medidas religiosas represivas físicas, militares y políticas impuestas por los romanos a los judíos, comenzando con la Primera Revuelta Judía en 135 d.C. Estas medidas, que fueron introducidas por el gobierno romano para castigar a los judíos a causa de sus violentos levantamientos en varios lugares del Imperio, se sintieron especialmente en la ciudad de Roma, que tenía una numerosa población judía.

Fiscalmente, los judíos eran sometidos a un impuesto discriminatorio (el *fiscus judaicus*) que fue introducido por Vespasiano e incrementado, primero por Domiciano (81-96 d.C.), y posteriormente por Adriano. Esto implicaba que los judíos tenían que pagar un impuesto castigo simplemente por ser judíos. Militarmente, Vespasiano y Tito doblegaron la Primera Revuelta Judía (66-70 d.C.) y, Adriano, la Segunda Revuelta Judía (132-135 d.C.). Religiosamente, Vespasiano (69-79 d.C.) abolió el Sanedrín y el oficio de Sumo Sacerdote.[64] Estas medidas represivas antijudías se sintieron intensamente en Roma, que tenía una numerosa población judía.

(5) Propaganda antijudía

Un quinto factor significativo es la propaganda antijudía por parte de muchísimos autores romanos que comenzaron a injuriar racial y culturalmente a los judíos, ridiculizando especialmente la observancia del sábado y la circuncisión como ejemplos de supersticiones degradantes del judaísmo. Estos autores especialmente se burlaban de la observancia del sábado como un ejemplo de holgazanería judía. Se pueden hallar comentarios literarios despectivos contra los judíos en los escritos de Séneca (m. 65 d.C.), Persio (34-62 d.C.), Petronio (ca. 66 d.C.), Quintiliano (ca. 35-100 d.C.), Marcial (ca. 40-104 d.C.), Plutarco (ca. 46-119 d.C.), Juvenal (125 d.C.) y Tácito (ca. 55-120 d.C.), que vivieron en Roma la mayor parte de su vida profesional.

Con Séneca (ca. 4 a.C.–65 d.C.) una nueva oleada de antisemitismo literario surgió en los años sesenta, indudablemente reflejando el nuevo humor antijudío de la época. Este ferviente estoico protestaba contra las costumbres de esta "raza detestable–*sceleratissime gentis*", y especialmente su observancia sabática: "Al introducir un día de descanso cada siete, pierden en inactividad casi un séptimo de su vida, y al negarse a actuar en tiempo de urgencia, a menudo sufren pérdidas".[65]

(6) La legilación antisabática de Adriano

El sexto y más decisivo factor que influyó en el cambio del día de adoración del sábado al domingo es la legislación contra los judíos y contra el sábado promulgada por el Emperador Adriano en 135 d.C. Esta legislación represiva contra los judíos fue promulgada por Adriano después de tres años de sangrientos enfrentamientos (132-135 d.C.) para doblegar la revuelta judía, conocida como la revuelta de Barkokeba. Sus legiones romanas sufrieron muchas bajas.

Cuando el Emperador finalmente capturó Jerusalén, decidió resolver el problema judío en forma radical. Masacró a miles de judíos, y se llevó a miles de ellos a Roma como esclavos. Convirtió a Jerusalén en una colonia romana, llamándola *Aelia Capitolina*. Les prohibió terminantemente a los judíos y a los judeocristianos que vuelvan a entrar en la ciudad. Los más importante para nuestra investigación es que Adriano prohibió la práctica de la religión cristiana en general y de la observancia del sábado en particular en todo el imperio.[66]

En este momento crítico, por conveniencia, muchos cristianos siguieron al obispo de Roma al cambiar el tiempo y la manera de observar dos instituciones asociadas con el judaísmo: el sábado y la Pascua. El sábado fue cambiado al domingo, y la Pascua al domingo de Pascua, a fin de evitar la apariencia de judaísmo.

(7) Teología cristiana de desprecio por los judíos

Para comprender lo que contribuyó a estos cambios históricos, necesitamos mencionar un séptimo factor importante; a saber, el desarrollo de una teología cristiana de desprecio por los judíos. Esto es lo que sucedió. Cuando la religión judía en general y el sábado en particular fueron prohibidos por el gobierno romano y ridiculizados por los escritores romanos, comenzó a aparecer todo un conjunto de literatura cristiana *Adversus Judaeos* ("Contra todos los judíos"). Siguiendo la iniciativa de los escritores romanos, los autores cristianos elaboraron una teología "cristiana" de separación y desprecio hacia los judíos. Las costumbres judías características como la circuncisión y la observancia del sábado fueron proclamadas como señales de depravación judías.[67]

La condenación de la observancia del sábado como señal de la perversidad judía contribuyó al abandono del sábado y a la adopción de la observancia del domingo para aclararle a las autoridades romanas la separación cristiana del judaísmo y la identificación con el paganismo romano.

Medidas tomadas por la iglesia de Roma

Para apreciar de qué modo la iglesia de Roma apartó gradualmente a los cristianos de la observancia del sábado e incentivó el culto dominical en su lugar, mencionaremos brevemente las medidas teológicas, sociales y litúrgicas tomadas por la iglesia de Roma.

Medidas teológicas

Teológicamente, el sábado fue reducido de una institución de la creación establecida por Dios para la raza humana a una institución mosaica dada exclusivamente para los judíos como un sello característico de su depravación. Justino Mártir, que escribió desde Roma a mediados del siglo II, argumenta en su *Diálogo con Trifón* que la observancia del sábado era una ordenanza temporal mosaica que Dios impuso exclusivamente sobre los judíos como "una marca para singularizarlos para el castigo que bien tienen merecido por sus infidelidades".[68]

Es difícil comprender cómo un líder eclesiástico como Justino, que se convirtió en mártir de la fe cristiana, pudo rechazar el significado bíblico del sábado como una señal del mandamiento pactual con Dios (Éxo. 21:16, 17; Eze. 20:12, 20) y reducirlo a su vez a una señal de depravación judía. Lo que es aún más difícil de aceptar es la ausencia de condenaciones eruditas por una teología tan absurda y vergonzosa de desprecio por los judíos; una teología que descaradamente tergiversa instituciones bíblicas como el sábado, a fin de dar sanción bíblica a la represión política y social de los judíos.

La triste lección de la historia es que la necesidad de ser *políticamente correcto* apoyando políticas populares inmorales como la exterminación de los judíos, musulmanes y herejes, o la perpetración de la esclavitud, ha ocasionado que algunos líderes eclesiásticos y teólogos se vuelvan *bíblicamente incorrectos*. Fabrican teologías que no son bíblicas y que sancionan prácticas populares inmorales. Es imposible estimar el daño causado a nuestra sociedad y al cristianismo en general por estas teologías de conveniencia.

Medidas sociales

Socialmente, la reinterpretación negativa del sábado como señal de debilidad judaica llevó a la iglesia de Roma a transformar la observancia del sábado de un día festivo y de gozo a un día de ayuno y tristeza. El propósito del ayuno sabático no era realzar la observancia espiritual del sábado. Antes bien, como se declara enfáticamente en el decretal papal del papa Silvestre (314-335 d.C.), el ayuno del sábado fue planeado para mos-

trar "desprecio por los judíos" (*exacratione Judaeorum*) y por su "fiesta" sabática (*destructione ciborum*).[69] La tristeza y el hambre resultantes del ayuno posibilitaría que los cristianos evitaran "aparecerse para observar el sábado con los judíos" y los alentaría a entrar con más entusiasmo y regocijo en la observancia del domingo.

Medidas litúrgicas

Litúrgicamente, el obispo de Roma decretó que no había de realizarse ninguna asamblea religiosa ni ninguna celebración eucarística en sábado. El papa Inocencio I (402-417 d.C.) declaró que, "como sostiene la tradición de la iglesia, en estos dos días [viernes y sábado] no se debieran celebrar los sacramentos en absoluto".[70]

Dos historiadores eclesiásticos contemporáneos, Sócrates y Sozomen, confirman el decretal de Inocencio I. Sozomen (alrededor de 440 d.C.) nos dice que, si bien "la gente de Constantinopla, y en casi todos los lugares, se reúne en sábado, al igual que en el primer día de la semana, esa costumbre nunca es observada en Roma ni en Alejandría".[71]

En resumen, la evidencia histórica anteriormente mencionada indica que la iglesia de Roma usó medidas teológicas, sociales y litúrgicas para vaciar el sábado de toda trascendencia religiosa, y para promover la observancia del domingo en su lugar.

Parte 7
LA ADORACIÓN DEL SOL Y EL ORIGEN DEL DOMINGO

Las condiciones sociales, políticas y religiosas mencionadas arriba explican por qué el sábado fue cambiado al domingo, pero no explican por qué se eligió el domingo en vez de otro día, como el viernes (el día de la pasión de Cristo).

La adoración del sol y el domingo

La influencia de la adoración del sol brinda la explicación más verosímil. El culto del *Sol Invictus* –el Sol Invencible–, como lo muestra Gaston H. Halsberghe en su tesis, llegó a ser "predominante en Roma y en otras partes del Imperio desde principios del siglo II d.C.".[72] El dios-Sol invencible se convirtió en el dios principal del Panteón romano y era adorado especialmente en el *Dies Solis*; es decir, "el Día del Sol", conocido en nuestro calendario como "domingo".

Evidencias indirectas

Tanto la evidencia indirecta como la directa dan fe de la influencia de la adoración del sol en el origen del domingo. Indirectamente, los que habían adorado al dios-Sol en sus días paganos trajeron a la iglesia consigo varias prácticas paganas. La existencia del problema se evidencia por los frecuentes reprimendas a los cristianos que veneraban al dios-Sol, especialmente en el Día del Sol, por parte de los líderes eclesiásticos.[73]

El sol con frecuencia es usado como símbolo para representar a Cristo.[74] La representación pictórica más antigua de Cristo (fechada alrededor de 240 d.C.), que fue descubierta bajo la confesión de la basílica de San Pedro durante una excavación de 1953 a 1957, es un mosaico que representa a Cristo como el Dios Sol andando sobre una cuadriga del sol.[75] La salida del sol, además, se convirtió en la orientación para orar y para las iglesias cristianas. El *dies natalis solis Invicti*, el nacimiento del Sol Invencible, que los romanos celebraban el 25 de diciembre, fue adoptado por los cristianos para celebrar el nacimiento de Cristo.[76]

Evidencia directa

Un indicio más directo es proporcionado por el uso de la simbología del sol para justificar la verdadera observancia del domingo. Los motivos de la luz y del sol son invocados frecuentemente por los padres de la iglesia para elaborar una justificación teológica para el culto dominical. La creación de la luz por parte de Dios el primer día y la resurrección del Sol de Justicia que ocurrió el mismo día coincide con el día del sol.

En su *Comentario sobre el Salmo 91*, Eusebio (263-339) escribe: "El Logos ha transferido, por medio de la Nueva Alianza, la celebración del sábado a *la ascensión de la luz*. Nos ha dado ejemplo del verdadero descanso en el día salvífico del Señor, *el primer día de luz... En este día de luz, primer día y verdadero día del sol*, cuando nos reunimos después del intervalo de seis días, celebramos los reposos santos y espirituales... Todas las cosas, cualesquiera que hayan sido prescriptas para el sábado, *las hemos transferido* al día del Señor, al ser más fidedignas y de suma estima y de primera categoría, y más honorable que el sábado judío. De hecho, es en este día de la creación del mundo que Dios dijo: 'Sea la luz, y fue la luz'. Además, en este día es que el Sol de Justicia ha resucitado para nuestras almas".[77]

Esta declaración de Eusebio, obispo de Cesarea y considerado padre de la historia eclesiástica, es significativa por dos razones. Primero, coloca la responsabilidad del cambio del sábado al domingo en la iglesia: "Todas las cosas, cualesquiera que hayan sido prescriptas para el sábado, las hemos

transferido al día del Señor". Segundo, apela a la creación de la luz el primer día de la semana para justificar la observancia del domingo.

En una nota similar, Jerónimo (342-420), el traductor de la Vulgata Latina, explica: "Si es llamado el día del sol por los paganos, de buena gana debemos reconocerlo como tal, puesto que es en este día que *apareció la luz del mundo* y en este día resucitó el Sol de Justicia".[78]

CONCLUSIÓN

La conclusión de esta investigación llevada a cabo en un período de cinco años en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma es la siguiente: El cambio del sábado al domingo aconteció, no por la autoridad de Cristo ni de los apóstoles, sino como resultado de una interacción de factores sociales, políticos y religiosos. El antijudaísmo influyó en el abandono de la observancia del sábado en un momento en que la religión judía en general y la observancia del sábado en particular fueron prohibidas por el Imperio Romano. La adoración del sol influyó en la adopción de la observancia del domingo para mostrar diferenciaciones de los judíos e identificación con las costumbres y ciclos del Imperio Romano.

El cambio del sábado al domingo no fue simplemente de nombres o números, sino de autoridad, significado y experiencia. Fue un cambio de un *Día santo* establecido divinamente para permitir que los creyentes experimentaran más libre y plenamente la percepción de la presencia divina y la paz en su vida, a una *Día de fiesta* eclesiástico que se convirtió en una ocasión para buscar el placer y el beneficio personal.

Este cambio histórico ha afectado enormemente la calidad de vida cristiana de incontables personas que a lo largo de los siglos se han visto privadas de la renovación física, moral y espiritual; beneficios para los que el sábado fue diseñado. El cambio además ha contribuido a una alarmente disminución en la asistencia a la iglesia, que está amenazando la supervivencia de las iglesias tradicionales en muchos países occidentales.

En un tiempo en que se hacen esfuerzos coordinados por parte de papas, líderes eclesiásticos y eruditos para promover la sacralidad del domingo sobre la base de su supuesto origen apostólico, los líderes eclesiásticos deben ayudar a los cristianos a comprender que la observancia del domingo es una creación postapostólica que carece de autoridad, significado y experiencia bíblicos.

Como actualmente vivimos en una cultura llena de tensiones, ajetreada y agitada, nuestra vida pide a gritos la liberación, la renovación y la reorganización que espera recibir el pueblo de Dios en su Santo Día Sábado.

La observancia del sábado en esta era cósmica bien puede ser para los cristianos modernos la expresión apropiada de una fe cósmica, una fe que abraza y une la creación, la redención y la restauración final; el pasado, el presente y el futuro; al hombre, la naturaleza y a Dios; este mundo y el mundo venidero; una fe que reconoce el dominio de Dios sobre toda la creación y sobre la vida humana al consagrarle una porción de tiempo; una fe que satisface el verdadero destino del creyente en el tiempo y en la eternidad; una fe que trataría al día del Señor como el *día santo* de Dios y no como un *día libre*.

NOTAS DEL CAPÍTULO 6

1. Citado por R. H. Martin, *The Day: A Manual on the Christian Sabbath,* (1933), p. 184.

2. *Dies Domini*, párrafo 5.

3. *Dies Domini*, párrafo 30.

4. *Letter of His Holiness Benedict XVI to Card. Francis Arinze on the Occasion of the Study Day in Honour of the 43rd Anniversary of the Promulgation of the Constitution on the Sacred Liturgy. Sacrosanctum Concilium,* Desde el Vaticano, 27 de noviembre de 2006.

5. Ibíd.

6. *Dies Domini*, párrafo 6.

7. Por ejemplo, ver Corrado S. Mosna, *Storia della Domenica dalle origini fino agli Inizi del V Secolo*, 1969; Jean Daniélou, *The Bible and Liturgy,* 1956; Paul K. Jewett, *The Lord's Day: A Theological Guide to the Christian Day of Worship,* 1972; Pacifico Massi declara categóricamente: "La resurrección es la única explicación convincente para el origen del domingo "(*La Domenica nella Storia della Salvezza*, 1967, p. 43). F. A. Regan afirma: "Del estudio de los textos anteriores uno puede concluir, razonablemente, que durante los primeros años de la Iglesia solo hubo una fiesta litúrgica, y esta fiesta era la conmemoración semanal de la Resurrección de Cristo" ("Dies Dominica and Dies Solis: The Beginning of the Lord's Day in Christian Antiquity", tesis doctoral, The Catholic University of America,1961, p. 191); ver también Josef A. Jungmann, *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great,* 1959, pp. 19-21; además *The Mass of the Roman Rite, Its Origin and Development,* 1951, t. 1, p. 15; Y. B. Tremel, "Du Sabbat au Jour du Seigneur", *Lumière et Vie* (1962), p. 441.

8. Ver, por ejemplo, Donald A. Carson, editor, *From Sabbath to the Lord's Day* (1982).

9. *Dies Domini*, párrafo 8.

10. Tomás de Aquino, *Summa Theologica,* 1947, II, 0, 122 Art. 4, p. 1702.

11. Vincent J. Kelly, *Forbidden Sunday and Feast-Day Occupations,* 1943, p. 2; el Papa Juan XXIII, *Mater et Magistra,* trad. William J. Gibbons, (1961), p. 76, señala: "La Iglesia Católica ha decretado durante muchos siglos que los cristianos observen este día de descanso en domingo, y que estén presentes el mismo día en el Sacrificio de la Eucaristía". John Gilmary Shea, "The Observance of Sunday and Civil Laws for Its Enforcement", *The American Catholic Quarterly Review* 8, (Enero de 1883), p. 139, escribe: "El domingo, como un día de la semana apartado para el culto público obligatorio del Dios Todopoderoso, para ser santificado por medio de una suspensión de todo trabajo servil, comercio y pasatiempos mundanales y por medio de ejercicios de devoción, es puramente una creación de la Iglesia Católica". Martin J. Scott, *Things Catholics Are Asked About*, 1927, p. 136, añade: "Ahora la Iglesia... instituyó, por medio de la autoridad de Dios, el domingo como el día de adoración".

12. *Catecismo de la Iglesia Católica,* http://www.mscperu.org/catequesis/cat1.htm

13. *Dies Domini*, párrafo 17.

14. *Dies Domini*, párrafo 67.

15. *Dies Domini*, párrafo 12.

16. *Dies Domini*, párrafo 15.

17. *Dies Domini*, párrafo 14.

18. *Dies Domini*, párrafo 17.

19. *Dies Domini*, párrafo 18.

20. Para un análisis de la teología del domingo según se desarrolló en la literatura cristiana primitiva, ver el capítulo 9: "The Theology of Sunday" de mi tesis *From Sabbath to Sunday. A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*, 1977, pp. 270-302.

21. *Dies Domini*, párrafo 32. Citado del *Catecismo de la Iglesia Católica* (nota 12), párrafo 2177. En el párrafo 46 de *Dies Domini,* Juan Pablo declara: "Al ser la Eucaristía el verdadero centro del domingo, se comprende por qué, desde los primeros siglos, los Pastores no han dejado de recordar a sus fieles la necesidad de participar en la asamblea litúrgica".

22. Lucas 4:16, 31; 6:1, 2, 5, 6, 7, 9; 13:10, 14, 15, 16; 14:1, 3, 5; 23:54, 56; Hechos 1:12; 13:14, 27, 42, 44; 15:21; 16:13; 17:2; 18:4.

23. Ver, por ejemplo, I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke,* 1978, p. 883; F. Godet, *A Commentary on the Gospel of Saint Luke,* 1870, II, p. 343; A. R. Leaney, *A Commentary on the Gospel According to Saint Luke,* 1966, p. 288. La misma visión es insinuada por los traductores de la Nueva Versión Internacional: "Luego volvieron a casa y prepararon especias aromáticas

y perfumes. Entonces descansaron el sábado, conforme al mandamiento" (Lucas 23:56).

24. M. Max B. Turner, "The Sabbath, Sunday, and the Law in Luke/Acts," en el simposio *From Sabbath to the Lord's Day*, 1982, p. 102.

25. Andrew T. Lincoln, "Sabbath, Rest, and Eschatology in the New Testament", en el simposio *From Sabbath to the Lord's Day*, 1982, p. 213.

26. Ibíd.

27. Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion,* 1965, t. 2, p. 337. Karl Barth agudamente observa que, al descansar el sábado a semejanza de Dios (Heb. 4:19), el creyente "participa intencionalmente de la salvación provista por él [Dios]" (*Church Dogmatic,* 1961, t. 3, parte 2, p. 50).

28. *Dies Domini*, párrafo 18.

29. *Dies Domini*, párrafo 19.

30. Ver nota 7 de arriba.

31. *Dies Domini*, párrafo 20.

32. Corrado S. Mosna, *Storia della Domenica dalle origini fino agli Inizi del V Secolo*, 1969), p. 44.

33. Jean Daniélou, *The Bible and Liturgy,* 1956, p. 242.

34. Paul K. Jewett, *The Lord's Day: A Theological Guide to the Christian Day of Worship,* 1972, p. 57. Pacifico Massi declara categóricamente: "La resurrección es la única explicación convincente para el origen del domingo" (*La Domenica nella Storia della Salvezza*, 1967*,* p. 43). F. A. Regan afirma: Del estudio de los textos anteriores uno puede concluir razonablemente que durante los primeros años de la Iglesia solo hubo una fiesta litúrgica y esta fiesta era la conmemoración semanal de la Resurrección de Cristo" ("Dies Dominica and Dies Solis: The Beginning of the Lord's Day in Christian Antiquity," tesis doctoral, The Catholic University of America 1961, p. 191). Ver también Josef A. Jungmann, *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great,* 1959, pp. 19-21.

35. La resurrección de Cristo es presentada en el Nuevo Testamento como la esencia de la proclamación, la fe y la esperanza apostólicas. Ver, por ejemplo, Hech. 1:22; 2:31; 3:75; 4:2,10, 33; 5:30; 10:40; 13:33-37; 17:18, 32; 24:15, 21; 26:8; 1 Cor. 15:11-21; Rom. 10:9; 1:1-4; 8:31-34; 14:9; 1Tes. 1:9-10.

36. Harold Riesenfeld, "The Sabbath and the Lord's Day", *The Gospel Tradition: Essays by H. Riesenfeld,* 1970, p. 124.

37. S. V. McCasland, "The Origin of the Lord's Day," *Journal of Biblical Literature* 49, (1930), p. 69. Asimismo, Paul Cotton afirma: "No hay nada en la idea de la resurrección que necesariamente produjera la observancia del domingo como el día de adoración" (*From Sabbath to Sunday,* 1933, p. 79).

38. *Dies Domini*, párrafo 19.

39. Joachim Jeremias, "Paska," *Theological Dictionary of the New Testament*, Gerhard Friedrich, ed., 1968, t. 5, p. 903, nota 64.

40. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 1885, t. 2, p. 88.

41. Para analizar la controversia de la Pascua y sus implicaciones para el origen de la observancia del domingo, ver mi tesis *From Sabbath to Sunday*, 1977, pp. 198-207.

42. Ver, por ejemplo, Eusebio de Cesarea, *Commentary on Psalm 91, Patrologia Graeca* 23, 1168; *Apostolic Constitutions* 2, 59, 3. Para textos y análisis, ver C. S. Mosna, *Storia della Domenica,* pp. 233-240.

43. Para un análisis de la ley *hetariae*, ver Samuele Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday,* pp. 95-98.

44. El traslado de la Cena del Señor de la noche a la mañana es sugerido por la Carta de Plinio al Emperador Trajano (112 d.C.). El documento es analizado en mi tesis *From Sabbath to Sunday,* p. 96.

45. *La Epístola de Bernabé* 15, 8.

46. Justino Mártir, *1 Apología* 67.

47. Ver el capítulo 4 de mi tesis, *From Sabbath to Sunday,* titulado "Three New Testament Texts and the Origin of Sunday."

48. *Dies Domini*, párrafo 70.

49. Ver mi tesis, *From Sabbath to Sunday*, pp. 90-94.

50. Corrado S. Mosna (nota 7), p. 7.

51. *Dies Domini*, párrafo 21.

52. F. F. Bruce, *Commentary on the Book of the Acts,* 1954, pp. 407-408.

53. P. K. Jewett (nota 34), p. 61.

54. F. J. Foakes-Jackson, *The Acts of the Apostles*, 1945, p. 187.

55. *Dies Domini*, párrafo 21.

56. Corrado S. Mosna (nota 7), p. 21.

57. Para textos y análisis de la controversia de la Pascua, ver *From Sabbath to Sunday* (nota 7), pp. 198-207.

58. Jean Daniélou, *The First Six Hundred Years*, 1964, t. 1, p. 74.

59. Willy Rordorf, *Sunday: The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church,* 1968, p. 218; ver además Corrado S. Mosna (nota 7) p. 53.

60. Paul K. Jewett (nota 34), p. 57. J. A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite,* 1950, t. 1, p. 20pp., sostiene que el reemplazo del sábado por el domingo ocurrió entre el martirio de Esteban y la persecución del año 44 d.C. como resultado de la persecución judía. Esta visión es desacreditada por la información disponible sobre la iglesia de Jerusalén.

61. Leonard Goppelt, *Les Origines de l'Église,* 1961, pp. 202-203.

62. Por el año 64, Nerón identificó a los cristianos como una entidad separada, bien distinguida de los judíos. El Emperador, de hecho, según Tácito (ca. 55-120 d.C.), "le endilgó la culpa [esto es por provocar el incendio] y le infligió las más intensísimas torturas a una clase odiada por su abominación, llamados cristianos por el pueblo" (Tácito, *Annales* 15,44).

63. Para analizar la preeminencia del obispo de Roma, ver *From Sabbath to Sunday* (nota 7), pp. 207-212.

64. Ver Ernest L. Abel, *The Roots of Anti-Semitism*, 1943, p. 97; S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 1952, t. 2, p. 10.

65. Séneca, *De Superstitiones*, citado por Agustín, *La Ciudad de Dios* 6, 11. Séneca además dice: "Mientras tanto las costumbres de esta raza detestable han logrado tanta influencia, que ahora son recibidos en el mundo entero. Los vencidos les han dado leyes a sus vencedores". Luego, agrega lo que pensaba de las instituciones sagradas judías: "No obstante, los judíos son conscientes del origen y del significado de sus ritos. La mayor parte del pueblo se somete a un ritual sin saber por qué lo hacen" (loc. cit.).

66. Las fuentes rabínicas hablan abundantemente de las restricciones impuestas por Adriano, cuyo reinado es comúnmente mencionado como "la era de la persecución–*shemad*" o "la era del edicto–*gezara*". (S. Krauss, "Barkokeba," *Jewish Encyclopedia,* 1907, II, p. 509). La siguiente cita es una muestra de declaraciones encontradas a menudo en el Talmud en relación con las políticas antijudías de Adriano. "El gobierno de Roma ha emitido un decreto de que no debieran estudiar la Torá y de que no debieran circuncidar a sus hijos y que debieran profanar el sábado. ¿Qué hicieron Judah b. Shammu'a y sus colegas? Fueron y consultaron a una matrona a la que todas las personas importantes de Roma solían visitar. Ella les dijo: 'Vayan y hagan proclamación de sus pesares a la noche'. Ellos fueron y proclamaron a la noche, clamando: "¡Ay, en el nombre del cielo! ¿No somos sus hermanos, no somos los hijos de una madre? ¿Por qué somos diferentes de toda nación y lengua para que emitas decretos tan duros contra nosotros?' " (*Rosh Hashanah* 19a en *The Babylonian Talmud*, trad. I. Epstein, 1938, XIII; p. 78. *Baba Bathra* 60b asmimismo declara: "un gobierno ha llegado al poder que emite crueles decretos contra nosotros y nos prohíbe la observancia de la Torá y de los preceptos..." (*Babylonian Talmud*, XXV, p. 246).

67. Todo un conjunto de literatura antijudía fue producido por escritores cristianos en el siglo II, condenando a los judíos social y teológicamente. Está fuera del propósito del estudio actual examinar esta literatura. La siguiente lista de autores o escritos significativos que difamaron a los judíos en mayor o menor medida tal vez sirva para que el autor tome conciencia de la existencia y la intensidad del problema: *La predicación de Pedro*, *La*

Epístola de Bernabé, *Apología* (material perdido de Cuadrato), *Apología* de Arístides*, La disputa entre Jasón y Papisco con respecto a Cristo, Diálogo con Trifón* de Justino, *Contra los judíos* de Miltíades (desafortunadamente se perdió), *Contra los judíos* de Apolinario (también pereció), *Sobre la Pascua, la Epístola a Diogneto,* y *El Evangelio de Pedro* de Melito*, Contra los judíos* de Tertuliano, *Contra Celso* de Orígenes. Para una excelente investigación de la literatura cristiana antijudía del siglo II, ver F. Blanchetiére, "Aux sources de l'anti-judaisme chretien", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 53, (1973), pp. 353-398.

68. Justino Mártir, *Diálogo con Trifón* 23, 3.

69. La histórica declaración del papa Silvestre reza como sigue: "Si cada domingo fuese observado jubilosamente por los cristianos a causa de la resurrección, entonces cada sábado a causa de la sepultura ha de ser considerado en imprecación de los judíos (*exsecratione Judaeorum*). De hecho, todos los discípulos del Señor tuvieron una lamentación el sábado, al llorar al Señor sepultado, y la alegría prevaleció para los exultantes judíos. Pero reinó la tristeza para los discípulos que ayunaron. De igual modo, estemos tristes con los entristecidos por la sepultura del Señor, si queremos regocijarnos con ellos en el día de la resurrección del Señor. De hecho, no es apropiado observar, debido a las costumbres judías, el consumo de alimentos (*destructiones ciborum*) ni las ceremonias de los judíos" (S. R. E. Humbert, *Adversus Graecorum calumnias* 6, *Patrologia Latina* 143, 933).

70. El papa Inocencio I (402-417 d.C.), en su famoso decretal, estableció que en el sábado "no se debieran celebrar los sacramentos en absoluto" (*Ad Decentium,* Epist. 25, 4, 7, *Patrologia Latina* 20, 550); Sozomen (ca. 440 d.C.) informa que no se celebraban reuniones religiosas en Roma ni en Antioquía (*Historia ecclesiastica* 7, 19); comparar con Sócrates, *Historia ecclesiastica* 5, 22.

71. Sócrates, *Ecclesiastical History* 5, 22; *NPNF* 2°, II, p. 132.

72. Gaston H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus,* 1972, p. 26. El estudio es parte de la serie sobre *Oriental Religions in the Roman Empire* editado por la mayor autoridad de la materia, M. J. Vermaseren.

73. Un estudio conciso de la influencia de las creencias astrológicas en el cristianismo primitivo es proporcionado por Jack Lindsay, *Origin of Astrology,* 1972, pp. 373-400. La ironía, tan a menudo evidente en la historia, es que incluso mientras algunos cristianos luchaban heroicamente en el frente, su posición era infiltrada por otro. Por ejemplo, Tertuliano rechazó duramente la acusación pagana de que el regocijo de los cristianos en domingo estuviese motivado por la adoración del sol (ver *Apology* 16, 1 y *Ad Nationes* 1, 13, 1-5, ANF III, p. 31 y p. 122). Pero por otro lado, reprende a los cristianos

detenidamente por celebrar festivales paganos en sus propias comunidades (*On Idolatry* 14 ANF III, p. 70).

74. Por ejemplos de aplicación literaria del motivo del sol a Cristo, ver *From Sabbath to Sunday*, pp. 253-254.

75. See E. Kirschbaum, *The Tomb of St. Peter and St. Paul,* 1959, pp. 3Sp.; P. Testini, *Archaelogia Cristiana,* 1958, p. 167. El mosaico salió a luz durante las excavaciones de 1953 a 1957 bajo el altar de la basílica de San Pedro.

76. Para analizar los documentos literarios, ver *From Sabbath to Sunday,* pp. 254-261.

77. Eusebius, *Commentaria in Psalmos* 91, *PG* 23, 1169-1172.

78. Jerónimo, *In die dominica Paschae homilia CCL* 78, 550, 1, 52; lo mismo en Agustín, *Contra Faustum* 18,5; en *Sermo* 226, PL 38, 1099, Agustín explica que el domingo es el día de la luz, porque en el primer día de la creación "Dios dijo: Sea la luz; y fue la luz... y separó Dios la luz de las tinieblas. Y llamó Dios a la luz Día, y a las tinieblas llamó Noche" (Gén. 1:2-5).

Capítulo 7
MARIOLOGÍA

Los escritores de religión a menudo hablan de la era moderna como "La era de María". Un artículo de portada de la revista *Time* titulado *The Search for Mary* [*La búsqueda de María*] observa: "En una era en que los científicos debaten las causas del nacimiento del universo, la adoración y el conflicto que asisten a María han alcanzado niveles extraordinarios. Se está produciendo un reavivamiento popular de la fe en la Virgen a nivel mundial. Millones de adoradores acuden a sus ermitas, muchos de ellos jóvenes. Aún más notable es la cantidad de declaraciones de apariciones de la Virgen, desde Yugoslavia hasta Colorado, en los últimos años".[1] Aparentemente, el mundo se ha mistificado y se ha mesmerizado por el constante encanto y la fascinación de las apariciones de María.

Time informa que la cantidad de gente que hace peregrinajes a los santuarios religiosos está creciendo; "en Lourdes, los 937 santuarios de peregrinaje más grandes de Francia, la asistencia anual en los últimos dos años ha subido un 10 % de golpe, a 5.500.000"; el interés en los santuarios de María en particular está creciendo ya que "gente de todo el mundo... recorre enormes distancias para demostrar en persona su veneración por la Virgen. El pasado siglo XX ha llegado a ser la era del peregrinaje mariano".[2] Las estadísticas ofrecidas por los redactores de *Time* confirman cuán rápidamente ha crecido el interés por María. "En Fátima, Portugal, el santuario que marca la aparición de María ante tres niños en 1917, atrae a unos 4.500.000 peregrinos constantes por año de un abanico de países cada vez más amplio... En Checoslovaquia, Polonia, la asistencia al santuario de la Virgen Negra ha aumentado a 5 millones por año, rivalizando con Fátima y Lourdes, desde la visita de Juan Pablo en 1979. En agosto pasado, el Papa les habló allí a un millón de jóvenes católicos. En Emmitsburg, Maryland, la asistencia se duplicó durante el año pasado, a 500.000, en uno de los 43 sitios marianos más antiguos de los EE.UU., el Santuario Nacional Gruta de Nuestra Señora de Lourdes".[3]

En un artículo de portada similar titulado "The Meaning of Mary" [El significado de María] *Newsweek* resume la historia de María, diciendo: "El secreto del misterioso poder de María tal vez sea solo este: al no tener historia propia, seduce a cada nueva generación a dibujar su retrato. La Biblia solo ofrece pedacitos sobre los que basarse... A partir de esta magra línea de desarrollo, María gradualmente creció en estatura. Increíblemente, esta

madre judía poco conocida absorbió y transformó a las diosas paganas más poderosas. Ella fue la Virgen que da vida, pero además piedad que recibe a los muertos. Una vez que el ascetismo se convirtió en el camino privilegiado a la santidad cristiana, ella se convirtió en la virgen perpetua, el modelo de castidad y de abnegación. En 431, el Concilio de Éfeso expidió la primera declaración dogmática de María: había de ser honrada como *Theotokos*, la portadora de Dios o la Madre de Dios... En el siglo XIX, mucho después de que varios reformadores protestantes habían rechazado el culto de la Virgen como una tontería papista, el papa Pío IX proclamó el dogma católico de la Inmaculada Concepción".[4]

Juan Pablo: Un papa mariano

El boom en los peregrinajes a los santuarios marianos está casi eclipsado por los informes de supuestas nuevas apariciones de María en diferentes partes del mundo. Esta evolución trajo gran satisfacción al último papa Juan Pablo II cuya devoción por María le fue inculcada en su tierra natal de Polonia. Cuando Juan Pablo fue hecho obispo en 1958, estampó una "M" de oro en su escudo de armas y eligió como lema *Totus Tuus Sum Maria*, que en latín es "Soy totalmente tuyo, María". "Durante sus incontables visitas a los santuarios marianos, Juan Pablo invocó a la Virgen en casi cada discurso y oración que pronunció. Personalmente creía que la intercesión personal de María le salvó la vida cuando le dispararon en 1981 en la plaza de San Pedro. Además, como muchos otros, estaba convencido de que 'María le puso fin al comunismo en toda Europa' ".[5]

El 8 de octubre de 2000, ante la imagen de la Virgen de Fátima, Juan Pablo II consagró el mundo y el nuevo milenio a "María Santísima". María ciertamente es prominente en todas las enseñanzas de los papas, y es el centro en la vida de millones de católicos.

María es vista como un puente ecuménico

María se está convirtiendo cada vez más en el puente ecuménico entre los protestantes, los musulmanes y la Iglesia de Roma. El 21 de noviembre de 1964, el Concilio Vaticano II predijo en su *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, llamada *Lumen Gentium*, que las intercesiones de María "delante del Hijo en la comunión de todos los santos" pueden lograr "congregar en paz y armonía en un Pueblo de Dios" a todas las familias de la tierra (N° 69). En ese tiempo, los protestantes consideraban que esta predicción era ridícula, pero actualmente la situación ha cambiado. Recientes publicaciones

protestantes sobre María indican que verdaderamente podría ser el puente ecuménico que unirá a los cristianos de todas las confesiones al erosionar el rechazo existente de los dogmas católicos sobre María.[6]

Después de escuchar siete publicaciones importantes escritas en colaboración entre los eruditos católicos y protestantes, el anglicano John Macquarrie concluye: "Paradójicamente, algunas de las exposiciones más importantes de la doctrina mariana en este siglo han llegado hasta nosotros de eruditos protestantes de una variedad de denominaciones. María no pertenece a ninguna iglesia o denominación. *Ella es la madre de los que 'tienen el testimonio de Jesúcristo'*".[7]

Cada vez más escritores protestantes aceptan a María como la esperanza para la unidad ecuménica de todas las confesiones. En su libro *A Protestant Pastor Looks at Mary* [*Un pastor protestante mira a María*], el erudito luterano Charles Dickson habla de María como un "modelo brillante de esperanza cristiana genuina. Es la esperanza para toda la humanidad. Esa nueva lectura e interpretación progresista por parte de la comunidad protestante ayudará a redirigir la atención de todo el mundo cristiano hacia María, no como un punto de división, sino como *el verdadero puente hacia la unidad para todos nosotros*".[8]

En su artículo "Protestants and Marian Devotion: What About Mary?" [Los protestantes y la devoción mariana: ¿Y María qué?] el erudito metodista Jason Byassee escribe: "Decir: 'Santa María, llena de gracia, ora por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte', parece expresar una adición extrabíblica. Pero quizá pedirle a María sus oraciones en sí no es antiprotestante. Hacerlo incluso puede guardar el dogma cristológico y defender contra el patriarcado. ¿Quién sabe? *María simplemente podría ser la clave para el futuro del ecumenismo, después de todo*".[9]

La búsqueda ecuménica para un redescubrimiento de María se ejemplifica por la colaboración entre los eruditos protestantes y católicos en la evaluación de María en el Nuevo Testamento. El resultado más notorio de esta búsqueda conjunta es el libro *Mary in the New Testament* [*María en el Nuevo Testamento*] (1978, 340 páginas), escrito por un equipo de eruditos protestantes tradicionales y católicos. Una conferencia de teólogos anglicanos y ortodoxos orientales dio lugar a la importante obra *The Mother of God* [*La madre de Dios*]. Una serie de conferencias entre eruditos católicos y luteranos produjo el libro *The One Mediator, The Saints, and Mary* [*El único mediador, los santos y María*] (1992). Paradójicamente, algunas de las reevaluaciones más importantes de María en años recientes han provenido de eruditos protestantes de diferentes denominaciones.

María, ¿podría convertirse en el puente para unir a católicos y musulmanes?

María podría convertirse en el puente para unir a católicos y musulmanes, porque es reverenciada por ambos. Este punto fue enfatizado por los oradores en una conferencia reciente entre cristianos y musulmanes acerca del papel que desempeña María en cada religión. En la conferencia, Janan Najeeb, directora de la Coalición Milwaukee de Mujeres Musulmanas, se refirió al papel que desempeña María en la fe islámica. Ella dijo: "Los musulmanes no creen que María, que es conocida como 'Mariam' en su fe, sea la madre de Dios. Tampoco creen que esté libre de la mancha humana, porque no tienen ningún concepto del pecado original. Sin embargo, los musulmanes veneran a María como la madre de Jesús, uno de los cinco profetas mayores; aunque no sea el hijo de Dios. En la fe islámica, la consideramos como una 'santa intachable' cuya pureza y fidelidad hacen de ella un ejemplo a seguir por todos los musulmanes.

"A todos los musulmanes se les enseña desde temprana edad a amar, venerar y honrar a María. Es difícil encontrar a un musulmán que no se sienta espiritualmente elevado cuando lee la historia de María. María es mencionada más veces en el Corán que en la Biblia, según Najeeb. El capítulo 19 del Corán –titulado 'Mariam'– está dedicado a María, y ella es la única mujer en el texto sagrado de los musulmanes que se menciona por su nombre de pila y no por referencia, como 'esposa de' o 'hija de'. Tan significativa es su posición en el Islam, que hay muchos eruditos islámicos que creen que ella es una profetisa".[10]

María se está convirtiendo cada vez más en el punto de reunión para católicos y musulmanes. En 1952, el famoso arzobispo Fulton Sheen dedicó un capítulo "Mary and the Moslems" [María y los musulmanes] en su libro *The World's First Love*. En él expresó su firme creencia en que "los musulmanes finalmente se convertirán al cristianismo, gracias a la devoción que ya tienen por la Virgen María. De hecho, Dios el Padre parece tener un plan especial para atraer a los musulmanes a Jesús por medio de su madre, María" (www.michaeljournal.org/marymoslems.htm).

En años recientes, los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI han trabajado mucho para crear una nueva sociedad entre el papado y el Islam, basados en la creencia de que los católicos y los musulmanes adoran al mismo Dios de Abraham y veneran a la misma María, la Madre de Jesús. Esta creencia está claramente expresada en el nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica* oficial, que declara: "La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todo poderoso, Creador

del cielo y de la tierra, que habló a los hombres, a cuyos ocultos designios procuran someterse con toda el alma como se sometió Abraham a Dios, a quien la fe islámica mira con complacencia. Veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconocen como Dios; *honran a María, su Madre virginal, y a veces también la invocan devotamente*".[11]

Claramente, la consideración católica del Islam ha sufrido un cambio fundamental de ser la religión de los "infieles" a la de los creyentes que adoran al mismo Dios de Abraham y veneran a la misma María, la madre de Jesús. La determinación de los papas de crear una asociación con los musulmanes se origina en el simple hecho de que sus 1.300 millones de miembros superan en número a los 1.000 millones de miembros católicos. Al reconocer la legitimidad de la fe islámica, el Papa está facilitando la aceptación de su papel como el líder de un futuro Nuevo Orden Mundial por parte de los musulmanes.

Objetivos de este capítulo

El objetivo general de este capítulo es mostrar la estrategia subyacente de la Iglesia Católica para crear dogmas que eleven a María a posiciones y funciones similares a las de Cristo y el Espíritu Santo. El objetivo es hacer de María una corredentora que conceda la gracia y la salvación. Para cumplir con este objetivo, la Iglesia Católica ha desarrollado al menos cinco paralelismos importantes entre las enseñanzas bíblicas acerca de Jesús y de su madre, María.

La Biblia enseña que Cristo nació sin pecado y vivió una vida sin pecado.
La Iglesia Católica declara que María fue concebida sin la mancha del pecado original y que vivió una vida sin pecado.

La Biblia enseña que solo Cristo ofrece gracia y salvación.
La Iglesia Católica enseña que María concede gracia y salvación.

La Biblia enseña que Cristo ascendió al cielo para servir como el Rey de Reyes.
La Iglesia Católica enseña la asunción corporal de María al cielo para ocupar la posición de Reina del cielo.

La Biblia enseña que Cristo es el único mediador y redentor.
La Iglesia Católica enseña que María es mediadora y corredentora.

La Biblia enseña que el Espíritu Santo es el ayudante y el defensor del creyente.
La Iglesia Católica enseña que María es la ayudante y la defensora del creyente.

La Biblia enseña que Cristo mismo con el Padre y el Espíritu Santo es Dios, el santísimo.
La Iglesia Católica enseña que María también es la santísima.

A la luz de la elevación de María a una posición similar a la de Cristo y de la creciente aceptación de María entre católicos y protestantes como la esperanza para la unidad ecuménica de todas las confesiones, debemos examinar las creencias populares acerca de María a la luz de la Escritura. Para mayor claridad, nuestro estudio de las creencias populares acerca de María sigue este orden secuencial:

1) La perpetua virginidad de María
2) La inmaculada concepción de María
3) La asunción corporal de María
4) Los roles de mediadora y redentora de María
5) La veneración de María

El procedimiento que seguimos al examinar estas creencias populares acerca de María es sencillo. Primero planteamos la defensa católica y, si es pertinente, también la protestante, de sus creencias acerca de María, y luego sometemos esas creencias a una evaluación bíblica. El capítulo está dividido en cinco partes correspondientes a cada una de estas creencias.

Parte 1
LA PERPETUA VIRGINIDAD DE MARÍA

El primer paralelismo que la Iglesia Católica intenta marcar entre Cristo y María es la de su característica única de ser inmaculados. Al igual que Cristo, María se supone que ha sido inmaculada desde su concepción hasta su asunción corporal al cielo. Esta enseñanza ha sido promovida a través de dos dogmas importantes conocidos como la perpetua virginidad de María y su inmaculada concepción. El Sínodo de Letrán de 649 d.C. enfatizó por primera vez el carácter triple de la virginidad de María, concretamente que "María fue virgen antes, durante y después del nacimiento de Cristo".[12] Esto significa, dice el apologista católico Ludwig Ott, que "María dio a luz de manera milagrosa sin abrir la matriz y sin herir el himen, y por consiguiente también sin dolor".[13]

La creencia católica de que María fue una virgen perpetua, es decir, que vivió toda su vida como virgen y murió como virgen, se celebra en la liturgia católica como *Aeparthenos*, "Siempre virgen". El nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica* ratifica esta creencia diciendo: "El nacimiento de Cristo 'lejos de disminuir, consagró la integridad virginal' de su madre. La liturgia de la Iglesia celebra a María como la 'Aeparthenos', la 'siempre-virgen' ".[14]

El *Catecismo* resume la creencia en la perpetua virginidad de María, diciendo: "María 'fue Virgen al concebir a su Hijo, Virgen al parir, Virgen durante el embarazo, Virgen después del parto, Virgen siempre' ".[15] La virginidad de María es considerada como un prerrequisito esencial suyo "para servir, en su dependencia y con él, por la gracia de Dios, al Misterio de la Redención".[16]

El *Catecismo* continúa diciendo: " 'Por su obediencia fue causa de la salvación propia y de la de todo el género humano'. Por eso, no pocos Padres antiguos, en su predicación, coincidieron... en afirmar 'el nudo de la desobediencia de Eva lo desató la obediencia de María. Lo que ató la virgen Eva por su falta de fe, fue atado por la virgen María a través de su fe'. Comparándola con Eva, llaman a María 'Madre de los vivientes' y afirman con mayor frecuencia: 'la muerte vino por Eva, la vida por María' ".[17]

Notemos que, para los católicos, la perpetua virginidad de María y su vida impecable le permiten servir como redentora y dadora de la gracia de Cristo. Esta creencia, como veremos en breve, es claramente expresada en la encíclica *Ubi Primum* de Pío IX, promulgada el 2 de febrero de 1849. Esa enseñanza es claramente negada por la Escritura, que enseña que "hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre" (1 Tim. 2:5).

La defensa católica en la perpetua virginidad de María

Tomás de Aquino usa varios argumentos para defender la perpetua virginidad de María. Por ejemplo, sostiene que si María tuvo relaciones sexuales con José después del nacimiento de Jesús, eso sería una "injuria al Espíritu Santo, cuyo sagrario fue el seno virginal, en el que formó el cuerpo de Cristo; por lo que no resultaba decoroso que fuera en adelante violado por la unión carnal".[18]

Aquino concluye su defensa de la perpetua virginidad de María, diciendo: "Por tanto, es absolutamente necesario afirmar que la Madre de Dios, como concibió y dio a luz siendo virgen, así también permaneció virgen para siempre después del parto... María dio a luz de manera milagrosa sin abrir la matriz y sin herir el himen, y por consiguiente también sin dolor".[19] Esta creencia católica es expresada por medio del título "perpetua virginidad".

Los reformadores creían en la perpetua virginidad de María

Sorprendentemente, los reformadores protestantes declararon su creencia en la perpetua virginidad de María. Por ejemplo, Martín Lutero (1483-1546) era fiel a la tradición católica cuando escribió: "Es un artículo de fe que María sea Madre del Señor y aún una virgen... Cristo, creemos, salió de una matriz que quedó perfectamente intacta".[20] El reformador francés Juan Calvino (1509-1564) no fue tan profuso en su alabanza de María como Martín Lutero, pero no negó su perpetua virginidad. El término que usó más comúnmente para referirse a María fue "Santa Virgen".[21]

El reformador suizo Ulrico Zwinglio (1484-1531) escribió sobre la perpetua virginidad de María: "Creo firmemente que María, de acuerdo con las palabras del evangelio, como una Virgen pura dio a luz al Hijo de Dios y en el alumbramiento y después del alumbramiento por siempre siguió siendo una virgen pura e intacta".[22] En otro lugar, Zwinglio declaró: "Estimo inmensamente a la Madre de Dios, la siempre casta e inmaculada Virgen María; Cristo nació de una Virgen inaculadísima".[23]

La aceptación casi universal de los reformadores de la continua virginidad de María y su renuencia generalizada a declarar que María era pecadora, fue gradualmente rechazada por sus seguidores. La razón de su ruptura con el pasado en parte se debe a un nuevo examen de los pasajes bíblicos usados para respaldar la perpetua virginidad de María. Además, las prácticas idolátricas que se desarrollaron en asociación con la veneración de María y el rechazo del celibato clerical, finalmente llevaron a que la mayoría de las iglesias protestantes rechazaran varias creencias católicas acerca de María.

Los anglicanos y los católicos se ponen de acuerdo con respecto a María

En años recientes, como notamos anteriormente, la oposición protestante a la veneración de María se ha debilitado considerablemente. Un ejemplo es la declaración de 57 páginas dada a conocer por la comisión conjunta de la Comisión Internacional Anglicano-Católica sobre la devoción y la doctrina mariana. Un punto clave analizado en el acuerdo es que "los no católicos consideran que la inmaculada concepción de María, que esté libre de pecado y por consiguiente que sea inmaculada, contradice la enseñanza bíblica de que 'todos pecaron' (Rom. 3:23) y que Jesús es la única excepción (Heb. 4:15)". El acuerdo responde a esta visión protestante tradicional, diciendo: "Podemos afirmar juntos que la obra redentora de Cristo se prolongó en María a las profundidades de su ser, y a sus primeros comienzos sin violar la Escritura". En lo que respecta al rechazo protestante anterior de la creencia católica en la asunción de María al cielo al final de su vida, el acuerdo dice: "Podemos

afirmar juntos la enseñanza de que Dios ha tomado a la Bienaventurada Virgen María en la plenitud de su persona para su gloria en consonancia con la Escritura, puesto que Dios directamente recibió a otros (Elías, Esteban, el ladrón en la cruz)".[24]

En otras creencias católicas significativas como la perpetua virginidad de María, su papel redentor y su veneración al orar por ella, el acuerdo muestra que los teólogos anglicanos están buscando maneras de abrazar, al menos en parte, esas creencias. Evidentemente, la oposición protestante a la devoción y la veneración marianas se está debilitando gradualmente.

Argumentos católicos de la Escritura

El dogma católico de la perpetua virginidad de María se basa en suposiciones dogmáticas, no en enseñanzas bíblicas objetivas. Esto se evidencia por el hecho de que los eruditos católicos citan solo algunos versículos bíblicos para sustentar la supuesta virginidad perpetua de María. Por ejemplo, el apologista católico Ludwig Ott, los resume así: "De la pregunta que María le hace al ángel, Lucas 1:34: '¿Cómo será esto? pues no conozco varón' se infiere [por parte de algunos teólogos católicos] que ella había tomado la resolución de la virginidad constante basándose en la iluminación divina especial. Otros notan que el hecho de que el redentor moribundo confió su Madre a la protección del discípulo Juan (Juan 19:26), 'Mujer, he ahí tu hijo', presupone que María no tenía otros hijos además de Jesús".[25]

Las referencias a los "hermanos" de Jesús (comparar con Mat. 13:55; Mar. 6:3; Gál. 1:19) son interpretadas por los católicos como referidas a los primos de Jesús, no a hermanos de sangre. Otros eruditos católicos sugieren que tal vez estos eran los hijos de José de un matrimonio anterior, preservando con ello la perpetua virginidad de María. Esto último es muy importante en las enseñanzas católicas, porque el sexo es asociado con el pecado, mientras que la virginidad es considerada como un requisito para alcanzar un nivel más elevado de santidad.

Una respuesta bíblica a la perpetua virginidad de María

El origen pagano y las implicaciones de la perpetua virginidad

La Biblia claramente enseña que María era virgen antes y al momento de nacer su hijo Jesús (Isa. 7.14; Mat. 1:18-25; Luc. 1:26-27), pero en ningún lugar sugiere que haya seguido siendo virgen posteriormente. Las raíces del dogma de la perpetua virginidad de María deben buscarse en el

ambiente pagano de la era posapostólica, cuando hubo un marcado énfasis en el celibato en ciertas religiones paganas (vestales de la Roma pagana, por ejemplo) y sectas gnósticas "cristianas". Las relaciones sexuales, incluso dentro del matrimonio, a menudo portaban la sospecha de pecado. Esa visión, con el tiempo, llevó a Agustín (354-430) a enseñar que el pecado original se transmite a través de la procreación sexual.

La asociación de sexo con pecado finalmente dio surgimiento a la idea de que era inconcebible que María pudiera haber participado de las relaciones maritales normales después del nacimiento de Jesús. Para ser impecable y santa, María tenía que ser virgen antes y después de dar a luz a su hijo, Jesús. Su himen tenía que permanecer intacto durante y después del nacimiento de Jesús, a fin de que María logre el mayor estado de santidad. Esta idea consolidó la tradición del celibato para los sacerdotes y las monjas.

La idea de la perpetua virginidad de María en su totalidad socaba la integridad y la humanidad de la encarnación de Cristo al postular que no solo fue concebido, sino que además nació milagrosamente por medio del Espíritu Santo. Como el Dios-hombre, Cristo no podría haber sido en absoluto "en todo semejante a sus hermanos" (Heb. 2:17) al participar de "esa naturaleza humana" (Heb. 2:14, NVI), si fue arrebatado de la matriz de María milagrosamente, dejando el himen de María intacto. Si la concepción y el nacimiento de Cristo fueron estrictamente la obra del Espíritu Santo que solo tomó prestado el útero de María por nueve meses, entonces la integridad y la humanidad de su encarnación corren serio peligro.

Dios creó el sexo

Toda la idea de la perpetua virginidad de María se basa en la perversa creencia de que el sexo es pecaminoso. Esa creencia es invalidada por la Escritura. La primera declaración relacionada con la sexualidad humana se halla en Génesis 1:27: "Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó". Es digno de destacar que, en tanto que después de cada acto de creación previo, la Escritura dice que Dios vio que "era bueno" (Gén. 1:12, 18, 21, 25); sin embargo, después de la creación de la raza humana como hombre y mujer, la Escritura dice que Dios vio que "era bueno en gran manera" (Gén. 1:31).

Esta valoración divina inicial de la sexualidad humana como "buena en gran manera" muestra que la Escritura considera las relaciones sexuales entre el hombre y la mujer como parte de la bondad y la perfección de la creación original de Dios. De este modo, el dogma de la perpetua virginidad de María invalida la visión bíblica positiva del sexo, a la vez que degrada a las mujeres que eligen el matrimonio en vez del celibato.

En las enseñanzas católicas, la mujer que se dedica a su familia, a criar a sus hijos en el temor de Dios, no puede en absoluto lograr el mismo estado de santidad que una mujer que elige permanecer virgen para servir al Señor. Esa enseñanza no puede ser respaldada por la Escritura, que elogia a las mujeres como Ana por dedicarse a criar a Samuel (1 Sam. 1-2).

El nacimiento de Cristo fue normal

La creencia de que María permaneció virgen *durante* y *después* del nacimiento de Cristo es desacreditada por todas las descripciones del evento que indican un nacimiento normal. Lucas, por ejemplo, escribe: "Y dio a luz a su hijo primogénito, y lo envolvió en pañales" (Luc. 2:7). Pablo habla de Cristo como "nacido de mujer" (Gál. 4:4). En Mateo, el ángel le explica a José: "Y dará a luz un hijo, y llamarás su nombre JESÚS" (Mat. 1:21).

Ninguno de estos textos usa las palabras comunes para un milagro, señal o maravilla. Ninguno de los textos alude a que los ángeles o el Espíritu Santo arrebaten a Jesús milagrosamente del útero de María. Simplemente nos dicen que María "dio a luz a su hijo primogénito" (Luc. 2:7). La idea del nacimiento milagroso de Cristo sin pasar por el canal del parto ni causar dolor se encuentra solo en los escritos apócrifos gnósticos de los siglos II y III, pero no en el Nuevo Testamento inspirado.

José y María, ¿tuvieron intimidad sexual después del nacimiento de Jesús?

Mateo sugiere que María y José tuvieron intimidad sexual después del nacimiento de Jesús. Mateo asevera que "antes que se juntasen, se halló que [María] había concebido del Espíritu Santo" (Mat. 1:18). El término "juntasen", (de *sunerchomai*) incluye la idea de intimidad sexual (comparar con 1 Cor. 7:5). El versículo implica que, finalmente, José y María "se juntaron" y experimentaron la intimidad sexual.

Mateo declara, además, que José "no la *conoció hasta* que dio a luz a su hijo primogénito" (Mat. 1:25). La frase "no conoció" sugiere que José no tuvo relaciones sexuales con María hasta después del nacimiento de Jesús. En la Escritura, un hombre *conoce* a una mujer al intimar sexualmente con ella. "*Conoció* Adán a su mujer Eva, la cual concibió" (Gén. 4:1). La frase "dio a luz a su hijo primogénito" (Luc. 2:7; Mat. 1:25), sugiere que María dio a luz en forma normal, no milagrosa. La Escritura no hace mención de la participación de Jesús en el nacimiento real de Jesús.

El adverbio "hasta–*heos hou*" en la frase, José "no la conoció *hasta* que dio a luz a su hijo primogénito" (Mat. 1:25), implica que después del

nacimiento de Jesús, la pareja tuvo relaciones maritales normales. Como señala Jack Lewis: "En otros lugares del Nuevo Testamento (Mat. 17:9; 24:39; Juan 9:19) la frase *hasta* (*heos hou*) seguida de un negativo siempre implica que la acción negada verdaderamente tuvo lugar más tarde".[26] No existen razones válidas para suponer que Mateo 1:25 sea una excepción. Si Mateo hubiese querido transmitir la idea de la perpetua virginidad de María, simplemente habría escrito: "Pero él nunca se unió a ella".

Jesús es llamado el "primogénito" de María

En Lucas 2:7 Jesús es llamado el "primogénito–*prototokon*" de María. Si bien el término "primogénito" no demanda inequívocamente que María tuviera otros hijos, el significado natural es que los tuvo. Si la perpetua virginidad de María era una creencia común en los tiempos del Nuevo Testamento, Lucas simplemente habría escrito que ella dio a luz a su "único" hijo. Eso verdaderamente habría resuelto el problema. Notemos que Lucas escribió mucho después del nacimiento de Cristo cuando José y María probablemente ya habían muerto. Si Jesús hubiese sido el único hijo de María, en retrospectiva, habría usado la palabra "unigénito–*monogene*", no la palabra "primogénito–*prototokon*". En el contexto, "primogénito" implica que María tuvo otros hijos. Esto parece confirmarse por el hecho de que todos los evangelios sostienen que Jesús tenía hermanos y hermanas.

¿Quiénes eran los hermanos y las hermanas de Jesús?

La Biblia hace varias referencias claras a los hermanos y las hermanas de Jesús en el contexto de su familia inmediata; estos textos sugieren que eran hermanos reales, no primos, como creen muchos católicos. Por ejemplo, Mateo escribe: "¿No es éste el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María, y sus hermanos, Jacobo, José, Simón y Judas? ¿No están todas sus hermanas con nosotros?" (Mat. 13:55-56; comparar con Mar. 6:3). Este texto sugiere que Jesús tenía una familia numerosa o al menos cuatro hermanos y dos hermanas.

Incluso Juan, el más místico de todos los evangelios, sugiere que Jesús no era hijo único. "Después de esto descendieron a Capernaum, él, su madre, sus hermanos y sus discípulos" (Juan 2:12). "Y le dijeron sus hermanos" (Juan 7:3).

Pablo alude a Jacobo como el "hermano del Señor" (Gá. 1:18-19). "¿No tenemos derecho a viajar acompañados por una esposa creyente, como hacen los demás apóstoles y Cefas y los hermanos del Señor?" (1 Cor. 9:5, NVI).

Los apologistas católicos ofrecen dos explicaciones primordiales para reconciliar estos textos con su creencia en la perpetua virginidad de María. Algunos alegan que los "hermanos y las hermanas" mencionados eran *hermanastros* y *hermanastras* de Jesús. Eran hijos de José de un matrimonio anterior, preservando con ello la perpetua virginidad de María. Otros siguen el argumento de Jerónimo, de que estos eran primos de Jesús, no hermanos de sangre.[27]

El argumento más importante usado para defender estas interpretaciones es que el idioma hebreo carece de sustantivos específicos para los parientes. La palabra hebrea *ah* y la aramea *aha* pueden significar hermano, hermanastro, primo, sobrino o cualquier pariente de sangre. Esto es cierto en hebreo, pero no en *griego*. Esta interpretación ignora que los cuatro evangelios fueron escritos en *griego*, no en hebreo. De hecho, el idioma griego tiene dos palabras distintas para hermanos y primos. La palabra griega para hermano es *adelphos* y, para primo, es *anepsios*. Esta última se usa en Colosenses 4:10, donde Marcos es descripto como el *primo–anepsios* de Bernabé. Pero la palabra *primo* nunca se usa en las alusiones a los hermanos y las hermanas de Jesús. Si los escritores de los evangelios hubiesen sabido que Jacobo, José, Simón y Judas eran primos de Jesús, habrían usado la palabra *anepsios* para evitar cualquier confusión.

Las palabras "hermano" y "hermana" son usadas constantemente en el Nuevo Testamento en un contexto familiar, y siempre se refieren a un hermano o una hermana de sangre literal (Mar. 1:16, 19, 13:12; Juan 11:1-2; Hech. 23:16; Rom. 16:15). ¿Por qué debiéramos suponer que los términos "hermanos" y "hermanas" fueron usados por Mateo en forma figurativa, cuando él usa el término "madre" literalmente? Si "hermana" es literal en Hechos 23:16 (la hermana de Pablo), no hay razón para interpretar la misma palabra en un sentido *diferente* en Mateo 13:56. Es un principio hermenéutico establecido que las palabras debieran ser interpretadas en su sentido literal, a menos que una interpretación literal implique una contradicción obvia.

En griego antiguo, hay palabras específicas que indican diferentes miembros de la familia. Por ejemplo, *adelphos* = hermano; *adelphe* = hermana; *anepsios* = primo; *adelphos ouch omopatrios* = hermanastro; *adelphe ouch omopatria* = hermanastra; *Progonos* = hijastra o hijastro. Esto sugiere que Mateo, Juan y Pablo podrían haber aclarado, si era necesario, que los hermanos y las hermanas de Jesús, en realidad, eran hermanastros o hermanastras.

Los relatos del primer viaje de José y María a Belén y luego a Egipto ofrecen un respaldo indirecto para esta conclusión. Lucas nos dice que José y María viajaron de Nazaret a Belén "para ser empadronado[s]" (Luc. 2:5). Si José hubiese tenido al menos seis hijos de un matrimonio anterior, sería

de esperar que ellos viajen con él como una familia, especialmente dado que se esperaba que se registrara cada miembro de la familia. El hecho de que Lucas solo mencione a José y María sugiere que, al momento de comprometerse, José no tenía hijos. Es difícil creer que un hombre piadoso como José abandone a sus hijos para casarse con María.

Además, el relato de Mateo de la huida a Egipto ofrece respaldo para esta conclusión. Un ángel instruye a José en un sueño, diciendo: "Levántate y toma al niño y a su madre, y huye a Egipto, y permanece allá hasta que yo te diga" (Mat. 2:13). Después de la muerte de Herodes, el mismo ángel le dice a José: "Levántate, toma al niño y a su madre, y vete a tierra de Israel, porque han muerto los que procuraban la muerte del niño" (Mat. 2:20).

En ambos casos, el grupo de viajeros estaba compuesto solo por José, María y el niño Jesús. La Biblia no hace ninguna mención de los seis hijos que supuestamente José tenía de un matrimonio anterior. José, ¿los dejó solos en Nazaret durante varios años hasta que él y María regresaron de Egipto con Jesús? Difícilmente este haya sido el caso, puesto que se esperaba que todos los miembros de la familia se inscribieran. Estas consideraciones nos llevan a concluir que María, muy probablemente, haya tenido otros hijos además de Jesús.

María, ¿resolvió permanecer perpetuamente virgen?

De la pregunta que María le hace al ángel en Lucas 1:34: "¿Cómo será esto? pues no conozco varón" algunos católicos infieren que ella resolvió permanecer virgen por el resto de su vida. Pero la pregunta de María no podría en absoluto sugerir que ella tomó un voto de virginidad. Si lo hubiese hecho, ¿por qué se comprometió con José (Mat. 1:18)?

La noción de que José y María vivían en un perpetuo estado de celibato va en contra del ideal de Dios para el matrimonio, que tiene la intención de unir a un hombre y a una mujer como "una sola carne" (Gén. 2:24; Mat. 19:5-6). Después de la vinculación física inicial, existe la continua responsabilidad de que el esposo y la esposa honren sus deberes conyugales: "El marido cumpla con la mujer el deber conyugal, y asimismo la mujer con el marido" (1 Cor. 7:3). Cualquier abstinencia ha de ser acordada mutuamente "por algún tiempo... y volved a juntaros en uno, para que no os tiente Satanás a causa de vuestra incontinencia" (1 Cor. 7:5).

Jesús, ¿confió su madre a Juan porque ella no tenía hijos?

El hecho de que, en la cruz, Jesús le haya confiado su madre a Juan, diciendo: "Mujer, he ahí tu hijo" (Juan 19:26), es considerado por los apo-

logistas católicos como una evidencia de que María no tenía hijos propios. Ludwig Ott escribe: "El hecho de que el redentor moribundo confiara su madre a la protección del discípulo, Juan (Juan 19:26), 'Mujer, he ahí tu hijo', presupone que María no tenía otros hijos además de Jesús".[28]

Esta suposición ignora que los hermanos de Jesús en ese tiempo no eran creyentes (Juan 7:5) y es de suponer que no estaban presentes en la cruz. El argumento de que, según la ley mosaica, se requería que el pariente más cercano de sangre cuidara de María pasa por alto el hecho de que Jesús estaba mostrando compasión por su madre en la ausencia de los que debieran haber estado cuidando de ella. Además, Cristo enseñó que el compromiso con él reemplaza los lazos de sangre más próximos. Cuando su madre y sus hermanos se acercaron a él mientras estaba enseñando, dijo: "¿Quién es mi madre, y quiénes son mis hermanos? Y extendiendo su mano hacia los discípulos, dijo: He aquí mi madre y mis hermanos. Porque todo aquel que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ése es mi hermano, y hermana, y madre" (Mat. 12:48-50). Con excepción de su madre, su propia familia en ese momento no creía en él. Así que solo podía encomendar a su madre solo en manos de un creyente. Y Juan estaba cerca de Jesús y podía confiársele el cuidado de su madre.

Conclusión

El dogma católico de la perpetua virginidad de María está diseñado para probar que María fue tan inmaculada como Cristo, porque fue virgen antes, durante y después de dar a luz a su Hijo, Cristo. La afirmación de la perpetua virginidad se usa para probar que es continuamente inmaculada. Este dogma carece de toda evidencia bíblica razonable. Los pocos pasajes que se emplean en defensa del dogma ni siquiera hacen alusión al tema. Pero la Iglesia Católica no depende de la autoridad bíblica para definir sus enseñanzas. Ella dice que posee autoridad para definir sus propios dogmas, para redactar sus propias reglas y para crear sus propios "Intercesores" (2 Tes. 2:4).

La verdad bíblica es que, al igual que todos los verdaderos creyentes, María era una pecadora salvada por la gracia de Dios, por medio de la fe, y no por ninguna justicia o gracia preservadora otorgada en su concepción, ni por ningún voto de virginidad dentro del matrimonio como forma de logar una santidad más elevada. Ella fue una mujer bendecida por dar a luz al Hijo de Dios y criarlo en una familia disfuncional.

El dogma de la perpetua virginidad de María es una antigua superstición que ha sido impuesta sobre las almas sinceras a las que nunca se les enseñó a cuestionar la voz de su Iglesia. Es una triste realidad que hoy millones de personas sinceras ignorante y ciegamente sigan a un sistema autocrático que se opone abiertamente a las verdades reveladas divinamente.

Parte 2
LA INMACULADA CONCEPCIÓN DE MARÍA

El paralelismo entre la concepción virginal de Cristo enseñada por la Escritura y la inmaculada concepción de María es otro paso en las cambiantes doctrinas católicas que elevan a María al lugar del salvador Jesucristo. En una progresión lógica, cada uno de los dogmas católicos acerca de María se construye sobre el otro, y finalmente ensanchan la brecha entre las enseñanzas bíblicas y las enseñanzas marianas católicas.

Philip Schaff, un renombrado historiador eclesiástico del siglo XIX, observa que, "desde el punto de vista romano, este dogma [de la inmaculada concepción] completa la mariología y la mariolatría, que paso a paso avanzó de la perpetua virginidad de María a declarar que quedó libre de pecado después de la concepción del salvador, luego pasó a declarar que era libre de pecado después de nacer, y finalmente declaró que está libre del pecado original y hereditario [desde su concepción]. Lo único que resta ahora es proclamar el dogma de su asunción al cielo, que por mucho tiempo ha sido una piadosa opinión en la Iglesia Católica".[29]

La predicción de Shaff de que el paso final en la glorificación de María sería la proclamación del dogma de su asunción al cielo se cumplió en 1950; es decir, 57 años después de su muerte. Schaff señala que la glorificación progresiva de María correspondió al "progreso en la adoración de María, y a la multiplicación de sus fiestas. Su adoración incluso eclipsa la adoración de Cristo. Ella, la mujer tierna, compasiva, amorosa, es invocada por su poderosa intercesión antes que su divino Hijo. Se hace de ella la fuente de toda gracia, la mediadora entre Cristo y el creyente, virtualmente es puesta en el lugar del Espíritu Santo. Casi no hay epíteto de Cristo que los devotos católicos romanos no le apliquen a la Virgen".[30]

Definición del dogma de la inmaculada concepción

Algunos confunden el dogma católico de la *inmaculada concepción* de María con la doctrina bíblica de la *concepción virginal* de Cristo. No cabe ninguna duda de que la concepción de Jesús fue inmaculada (sin pecado), pero la Iglesia Católica aplica este dogma a María, no a Jesús. Afirma que María fue preservada del pecado original desde el momento de su concepción hasta el fin de su vida. A continuación explicaremos cómo ocurrió supuestamente esto.

El dogma oficial de la inmaculada concepción, conocido como *Inefabilis Deus*, fue promulgado por el papa Pío IX el 8 de diciembre de 1854, en ocasión de la Fiesta de la Concepción. En presencia de más de 200

cardenales, obispos y otros dignatarios, Pío IX definió y promulgó solemnemente este dogma, diciendo: "Declaramos, pronunciamos y definimos que la doctrina que sostiene que la Bienaventurada Virgen María, desde el primer momento de su concepción, por una gracia y un privilegio singular del Dios todopoderoso, y en vistas de los méritos de Jesucristo, el salvador de la raza humana, fue conservada libre de toda mácula de pecado original, es una doctrina revelada por Dios y, por esta razón, debe ser creída firme y constantemente por todos los fieles".[31]

La glorificación de María como un canal de gracia y redención

La promulgación del dogma de la inmaculada concepción representa la culminación del proceso de glorificación de María como un canal de gracia y redención para la raza humana. El intento del dogma se revela en la encíclica *Ubi Primum* que Pío IX les envió a los obispos el 2 de febrero de 1849 para solicitar sus opiniones y para rogarles su cooperación en promocionar la aceptación del dogma de la inmaculada concepción que pronto promulgaría.

La encíclica contiene declaraciones reveladoras: "Deseamos también, vehementemente, que lo antes posible nos hagáis saber cuánta sea la devoción que anime a vuestro clero y pueblo fiel hacia la Inmaculada Concepción de la Virgen, y qué deseos los inflamen de que este asunto sea discernido por la Sede Apostólica; en primer lugar, deseamos saber con máximo interés qué sentís vosotros mismos, Venerables Hermanos, según vuestra eximia sabiduría, acerca de esto y qué anheláis... De ningún modo dudamos, Venerables Hermanos, de que os alegraréis, según vuestra singular piedad hacia la Santísima Virgen María, en acceder gustosísimamente y con todo cuidado y celo a estos deseos Nuestros y de que os apresuraréis a enviarnos las oportunas respuestas que os pedimos".[32]

Después de apelar a los obispos a aceptar y generar el apoyo popular para la creencia en la inmaculada concepción de María, la encíclica continúa diciendo: "Bien conocéis, Venerables Hermanos, que todo el fundamento de Nuestra confianza está colocado en la Santísima Virgen, como quiera que Dios puso en María la plenitud de todo bien, de manera que *si hay en nosotros algo de esperanza, algo de gracia y de salud, debemos reconocer que de Ella nos proviene*... porque tal es la voluntad de Aquel que quiso que todo lo tuviéramos por María".[33] Respondieron más de 600 prelados, y con la excepción de cuatro, todos aprobaron la definición papal de la inmaculada concepción.

Notemos que esta encíclica papal expresa claramente lo que a menudo los apologistas católicos tienden a desmentir, particularmente, la creencia de

que "*si hay en nosotros algo de esperanza, algo de gracia y de salud, debemos reconocer que de Ella* [María] *nos proviene*... porque tal es la voluntad de Aquel que quiso que todo lo tuviéramos por María". Al hacer de María la dadora de "algo de esperanza, algo de gracia y de salud", la Iglesia católica eleva a María a lugar redentor que le pertenece a Cristo.

El nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica* dice que María coopera "de manera totalmente singular a la obra del salvador por su fe, esperanza y ardiente amor, para restablecer la vida sobrenatural de los hombres. Por esta razón es nuestra madre en el orden de la gracia".[34] A fin de cuentas, el ministerio celestial de María oscurece el papel redentor de Cristo porque, si la esperanza, la gracia y la salud se pueden obtener por medio de María, el ministerio intercesor y redentor de Cristo no es para nada necesario. La adoración de María en la piedad popular suplanta la adoración de Cristo. El resultado final es la adoración idolátrica de una *criatura* en vez del *Creador.*

La mecánica de la inmaculada concepción

Para comprender la definición católica de la inmaculada concepción de María, es necesario explicar primero la visión dualista católica de la naturaleza humana. En pocas palabras, los católicos y la mayoría de los protestantes creen que cada ser humano nace con un cuerpo mortal y un alma inmortal. En el capítulo 2 notamos que, en años recientes, numerosos eruditos católicos y protestantes han rechazado la visión dualista platónica de la naturaleza humana, abrazando en cambio la visión holística bíblica del cuerpo y el alma.

Según la visión dualista, al momento de la concepción se forma un cuerpo en el útero de una madre como resultado de la inseminación de un padre. En el momento de la concepción del cuerpo, se crea un alma y es infundida dentro del cuerpo. Este proceso se llama *animación*; es decir, la implantación de un *ánima* (que es el término en latín para el alma) en el cuerpo. Toda alma es infundida en el cuerpo con la mancha del pecado original. Bajo circunstancias normales, esa mancha se supone que es quitada en el bautismo poco después del nacimiento del niño.

Sin embargo, en el caso de María, la mancha del pecado original no fue *quitada* en el bautismo, sino que fue *excluida* totalmente de su alma en el momento de la concepción. En otras palabras, el cuerpo de María fue infundido con un alma limpia sin la mancha del pecado original. Además, se le confirió una santidad especial que excluía de su cuerpo la presencia de todas las emociones, pasiones e inclinaciones depravadas.

La inmunidad del pecado original en el alma, al igual que la exclusión del pecado heredado del cuerpo, le fue dada a María en la concepción por

medio de los mismos méritos de Cristo que limpia a los creyentes del pecado en el bautismo. De modo que la concepción de María fue inmaculada porque ella estaba exenta de la presencia del pecado original en su alma y del pecado heredado en su cuerpo. Este es el significado esencial del dogma católico de la inmaculada concepción.

Este dogma va más allá de atribuirle una concepción impecable a María, ya que además asevera que ella vivió una *vida totalmente libre de pecado*. Como lo expresa el *Catecismo de la Iglesia Católica*, "a la Madre de Dios 'la Toda Santa' ('Panagia'), la celebran como inmune de toda mancha de pecado y como plasmada por el Espíritu Santo y hecha una nueva criatura. Por la gracia de Dios, María ha permanecido pura de todo pecado personal a lo largo de toda su vida".[35] Así, según la enseñanza católica oficial, María fue concebida sin ningún indicio de pecado y siguió siendo inmaculada durante toda su vida. En breve veremos que esta enseñanza es claramente condenada por la Escritura que enseña que "*todos pecaron*, y están destituidos de la gloria de Dios" (Rom. 3:23).

Una cuestión largamente debatida

Los teólogos católicos han debatido por siglos la cuestión de la inmaculada concepción de María. El tema divisivo más importante era si María fue santificada, es decir limpiada del pecado, antes o después de la infusión del alma en su cuerpo, un proceso conocido como *animación*. En el siglo XIII Juan Duns Scotus y los monjes franciscanos promovieron la visión de que María fue limpiada de pecado en la concepción de su cuerpo y antes de la infusión del alma sin la mancha del pecado original. De modo que, para ellos, tanto el cuerpo como el alma de María nunca estuvieron expuestos al pecado.

Esta visión fue opugnada por Tomás de Aquino y posteriormente por los monjes dominicos. Las razones dadas por Aquino tal vez parezcan triviales y quisquillosas para una mente moderna que no está muy familiarizada con las argumentaciones escolásticas demasiado sutiles. Aquino escribió: "La santificación de la Virgen María antes de su animación no es admisible por dos motivos. Primero, porque la santificación de que hablamos no es otra cosa que la limpieza del pecado original... Segundo, porque... antes de la infusión de esta, la prole concebida no está sometida a la culpa".[36]

En otras palabras, Aquino sostiene que la limpieza del pecado de María ocurrió después de la infusión del alma, porque es el alma la que hace que una persona sea racional y sujeta al pecado. Si el cuerpo y el alma de María fuesen inmaculados desde la concepción, entonces ella no necesitaría un salvador. Esa visión, según Aquino, "rebajaría la dignidad de Cristo, que

emana de ser el salvador universal de todos".[37] María necesitaba un salvador como todo otro ser humano. Esta es una verdad bíblica innegable.

La solución que Aquino defiende es que María fue limpiada del pecado después de su concepción y recepción del alma, pero antes de su mismo nacimiento. En otras palabras, María era inmaculada, es decir sin pecado, no desde la concepción, sino desde el momento de nacer. La diferencia entre los dos parece insignificante para un laico, pero es de suma importancia en la teología católica, porque determina si María era inmaculada desde su concepción o desde su nacimiento.

Notemos que para los católicos, la cuestión no es la impecabilidad de María. Todos están de acuerdo en que María no tenía pecado. La única cuestión que se debatía es: "¿Cuándo comenzó su impecabilidad, en la concepción con la infusión del alma, o nueve meses después al momento de nacer?" El dogma de la inmaculada concepción resolvió la cuestión al declarar que María fue inmaculada desde el mismo momento de su concepción.

Este dogma está diseñado para tranquilizar a los creyentes católicos, como declaró Pío IX, de que María puede dispensar "algo de esperanza, algo de gracia y de salud", porque ella fue concebida sin pecado y vivió toda su vida sin ningún indicio de pecado. Su impecabilidad la califica para ser corredentora, una creencia católica popular que examinaremos más adelante en este capítulo.

La inmaculada concepción tiene su origen en la visión dualista de la naturaleza humana

En breve, daremos una respuesta bíblica a esta falsa enseñanza. En esta coyuntura es importante notar que todo el dogma de la inmaculada concepción se basa en la visión dualista platónica de la naturaleza humana, según la que el alma es infundida dentro del cuerpo en la concepción y lo abandona al morir. En el capítulo 2 señalamos que esa enseñanza es extraña a la Biblia, que enseña la visión holística de la naturaleza humana.

Hemos visto que la Biblia enseña que la naturaleza humana consiste en una unidad indisoluble, donde el cuerpo, el alma y el espíritu representan diferentes aspectos de la misma persona, y no diferentes entidades que funcionan independientemente. El alma no es infundida en el cuerpo en la concepción, sino que es el principio animador del cuerpo. En pocas palabras, en la Escritura, un cuerpo viviente es un alma viviente, y un cuerpo muerto es un alma muerta.

La visión holística bíblica de la naturaleza humana acaba con la base de la creencia en la inmaculada concepción de María, porque niega la noción de la infusión del alma en la concepción. En ningún lugar la Biblia sugiere que

el pecado original es una realidad biológica transmitida a través de la infusión del alma en la concepción. El pecado original es una condición moral básica de nuestra naturaleza caída que influye todo lo que está en nosotros y lo que nos rodea. "Todos pecaron, y están destituidos de la gloria de Dios" (Rom. 3:23). El dogma de la inmaculada concepción representa una de las tantas herejías que tienen su origen en la visión dualista de la naturaleza humana.

El contexto histórico del dogma de la inmaculada concepción

Es muy instructivo darle un vistazo al contexto histórico del dogma de la inmaculada concepción *Ineffabilis Deus* promulgado en 1854 por el papa Pío IX. Su pontificado, el más largo de la historia, de 1846 a 1878, fue un tiempo paradójico para el papado. La paradoja más grande fue que, mientras Pío IX estaba perdiendo poder territorial y temporal, trató de compensarlo al solidificar su poder religioso promulgando dogmas para demostrar su autoridad e infalibilidad (un movimiento conocido como "ultramontanismo").

En 1849 Pío IX fue expulsado de Roma y no pudo regresar hasta que los franceses intervinieron en su favor. Después de su restauración, en vez de continuar con algunas de las medidas reformatorias, intentó gobernar como un monarca absoluto. Tuvo enfrentamientos con los principales poderes europeos de su época, hasta que el 20 de septiembre de 1870 las tropas del nuevo Reino de Italia tomaron el control de los estados papales.

Justo González, uno de los historiadores eclesiásticos más respetados de nuestro tiempo, observa que "mientras perdía su poder, Pío IX insistía en reafirmarlo, incluso si podía hacerlo solo en asuntos religiosos. De modo que en 1854 proclamó el dogma de la Inmaculada Concepción. Según ese dogma, la misma María, en virtud de su elección como madre del salvador, fue preservada pura de toda mancha de pecado, incluyendo el pecado original. Esta es una cuestión que los teólogos católicos han debatido por siglos, sin llegar a ninguna conclusión".[38]

González continúa: "El hecho más significativo desde un punto de vista histórico fue que, al proclamar este dogma como la doctrina de la iglesia, Pío IX fue el primer Papa en definir un dogma por sí mismo, sin el apoyo de un concilio. En cierto modo, la bula *Ineffabilis*, que promulgó el dogma de la Inmaculada Concepción de María fue un tanteo del terreno para ver cómo reaccionaría el mundo. Puesto que la bula no se topó con demasiada oposición, el camino estaba preparado para la promulgación de la infalibilidad papal [en 1870]".[39]

Los historiadores Nicholas Perry y Loreto Echeverría enfatizan la significativa conexión entre los dos dogmas de la inmaculada concepción y la infalibilidad papal. Escriben: "Lejos de tener gestación casual, los dos

dogmas se refuerzan y se complementan. Son la consumación de una alianza entre Roma y 'María' desde tiempos remotos. Cuando la supervisora materna invisible de la Iglesia llega a ser igual a Dios –o tan 'pura' como la Segunda Persona de la Trinidad–, así su contraparte paterna visible hace un avance acorde. Cuando el mundo pone en duda el Sillón de Pedro y sus prerrogativas, se requiere confirmación celestial. En cambio, este factor sobrenatural puede ser ratificado solo por una voz sobrehumana incontrovertible: la de la infalibilidad".[40]

Con el éxito del dogma de la inmaculada concepción, Pío IX posteriormente convocó al Concilio Vaticano I, que declaró formalmente la infalibilidad papal. La inmaculada concepción fue el primer dogma católico que se definió exclusivamente por medio de la autoridad papal. El Papa pidió el aporte de los obispos en la encíclica *Ubi Primum*, pero al promulgar el dogma, no hizo ninguna mención a la representación de las visiones de la iglesia en general. Según expone Maurice Hemington en su libro clásico *Hail Mary? The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism* [*¿Dios te salve María? La lucha por la suprema feminidad en el catolicismo*], el dogma de la inmaculada concepción "fue un decreto solitario. María fue usada como instrumento para solidificar el poder jerárquico del catolicismo".[41]

Desde una perspectiva histórica, la promulgación del dogma de la inmaculada concepción en 1854 representa un intento, sin la ayuda de nadie por parte de Pío IX, para probar su autoridad papal sobre cuestiones religiosas en un momento en que el poder político de los papas estaba llegando a su fin. El resultado final es que la Iglesia Católica actualmente está plagada de dogmas que no son bíblicos y no pueden deshacerse, porque fueron promulgados *ex cathedra*; es decir, como dictámenes papales oficiales infalibles.

Una respuesta bíblica al dogma de la Inmaculada Concepción

Las fuentes católicas reconocen la falta de sustento bíblico directo para el dogma de la inmaculada concepción. Por ejemplo, *The Catholic Encyclopedia* [*La enciclopedia católica*] admite que "no se puede sacar a la luz de la Escritura ninguna prueba directa o categórica y rigurosa del dogma".[42] Generalmente, se usan dos textos fundamentales para sustentar la inmaculada concepción: Génesis 3:15 y Lucas 1:28. Veremos que ninguno de estos textos ni siquiera hace alusión a esta doctrina.

Génesis 3:15: ¿Es María la mujer enemistada con la serpiente?

Los católicos creen que "el primer pasaje bíblico [Gén. 3:15] que contiene la promesa de la redención, menciona también a la Madre del

Redentor". "Y pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya; ésta te herirá en la cabeza, y tú le herirás en el calcañar" (Gén. 3:15). Las fuentes católicas generalmente interpretan que la enemistad entre Satanás y la mujer representa el conflicto entre Satanás y María. *The Catholic Encyclopedia* interpreta el texto diciendo: "La mujer enemistada con la serpiente es María. Dios pone enemistad entre Cristo y la simiente de la serpiente. María siempre había de estar en ese estado exaltado del alma que la serpiente había destruido en el hombre; es decir, en la gracia santificadora. Solo la continua unión de María con la gracia explica suficientemente la enemistad entre ella y Satanás. El Proto-evangelio [Gén. 3:15], por lo tanto, en el texto original contiene una promesa directa del Redentor, y en conjunción con él la manifestación de la obra maestra de su Redención, la preservación perfecta de su Madre virginal del pecado original".[43]

María, ¿fue la Eva inmaculada?

La identificación de la mujer en enemistad con la serpiente con María no puede justificarse por el sentido literal del texto. "El sentido literal es que Eva (no María) y su posteridad ganarán la guerra moral contra Satanás y su simiente, culminando en la victoria aplastante de Eva (comparar con Gén. 4:1, 25), y la victoria es la victoria de Cristo sobre Satanás (comparar con Rom. 16:20)".[44]

Incluso aceptar por extensión una aplicación directa de la mujer a María, es un salto gigantesco de esto a su inmaculada concepción, que no está implícita en el texto. El hecho es que no existe ninguna conexión necesaria o lógica entre María como la madre del Mesías y su concepción sin pecado. Una analogía posible entre Eva y María no insinúa la "impecabilidad" de María, sino lo contrario. Si María es análoga a Eva, entonces participó de la naturaleza humana pecaminosa. Jesús, su hijo, habría resultado ser como Caín si también hubiese sido concebido por medio del esperma humano. Pero el milagro de la encarnación es que Jesús pudo participar de nuestra "naturaleza pecaminosa", porque no fue concebido como Caín por medio del esperma humano (Adán o José), sino a través de su Padre. Porque Dios era su Padre, su vida estaba cimentada en la perfección de su Padre.

Si Cristo hubiese tenido un padre humano, también habría tenido una naturaleza pecaminosa como la de Adán y toda su simiente. No podría haber escapado al juicio de la muerte pronunciado en el Edén. Pero el "óvulo" de María no fue fecundado por José, sino por el Espíritu Santo. Esto significa que el origen de Jesús es Dios; por consiguiente, él no estaba sujeto a la muerte por herencia. Murió por elección. La muerte voluntaria de Cristo hace posible su sacrificio sustitutivo.

Al contrario de la divina concepción de Jesús, María fue concebida por medio de las relaciones sexuales normales de sus padres, un hecho que acepta la Iglesia Católica; por lo tanto, ella heredó una naturaleza pecadora como todo ser humano que viene a este mundo. En ningún lugar la Escritura respalda la enseñanza católica de que María fue limpiada de todas las formas de pecados en la concepción al ser infundida con un alma sin mancha del pecado original. La aseveración de que María fue impecable desde la concepción es una invención puramente de la Iglesia Católica, requerida para su propósito de elevar a María al mismo lugar de Cristo, a fin de investirla de poder para conceder gracia y salvación como su Hijo.

Lucas 1:28: "Llena de gracia", ¿implica impecabilidad?

El saludo del ángel a María: "¡Salve, muy favorecida! El Señor es contigo", ¿implica que fue concebida sin indicios de pecado? Esta es la interpretación del nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica*: "A lo largo de los siglos, la Iglesia ha tomado conciencia de que María 'llena de gracia' por Dios había sido redimida desde su concepción. Es lo que confiesa el dogma de la inmaculada concepción... Por la gracia de Dios, María ha permanecido pura de todo pecado personal a lo largo de toda su vida".[45]

La interpretación católica de que "llena de gracia" significa que María "por Dios había sido redimida desde su concepción... [y que] por la gracia de Dios, María ha permanecido pura de todo pecado personal a lo largo de toda su vida", revela mucha inventiva, pero plantea cuatro problemas serios.

Primero, la frase "llena de gracia" es una traducción inexacta basada en la Vulgata Latina "*gratia plena*". El griego original *kecharitomene* es correctamente traducido por la Reina Valera 1960 simplemente como "muy favorecida". La traducción inexacta de la Vulgata se convirtió en la base de la idea de que a María se le extendió la gracia a lo largo de toda su vida. Esa gracia le permitió vivir sin pecado, una enseñanza que es extraña a la Escritura.

Segundo, el contexto indica que el saludo del ángel se refiere solo a su estado en ese momento, no a toda su vida. No declara que ella estuvo llena de gracia desde la concepción hasta la traslación, sino más bien el contexto muestra que María fue "muy favorecida" porque Dios le dio el privilegio de dar a luz a su Hijo. En los versículos 30 al 31, el ángel le dice a María: "No temas, porque has hallado gracia delante de Dios. Y ahora, concebirás en tu vientre, y darás a luz un hijo, y llamarás su nombre JESÚS". Más adelante, Elisabet saluda a María, diciendo: "Bendita tú entre las mujeres, y bendito el fruto de tu vientre" (Luc. 1:42).

Estos textos indican que María fue muy favorecida y bendecida porque Dios la eligió para dar a luz a su Hijo. Como comenta Norval Geldenhuys: "Dios le había dado su gracia libre y gratuita en una medida única al elegirla como madre de su Hijo".[46] Incluso una lectura rápida del contexto revela que la gracia que ella recibió por la tarea de ser la madre del Mesías no impidió que pecara durante toda su vida.

Tercero, el énfasis en la plenitud de gracia es engañosa, puesto que incluso los apologistas católicos reconocen que María era una pecadora necesitada de redención. Ludwig Ott dice que María "requería redención y fue redimida por Cristo".[47] Sugerir que a María se le impidió heredar los pecados no tiene garantía bíblica. En vez de eso, ella fue investida de poder por la gracia de Dios para vencer el pecado.

Finalmente, el mismo término para "gracia–*charito*" *es usada para los creyentes en general*. En su excelente tratado de mariología, titulado *The Cult of the Virgin* [*El culto de la Virgen*], Miller y Samples señalan que el término griego para "llena de gracia" –*charito*– "es usado para los creyentes en Efesios 1:6 sin que eso implique perfección impecable. Así que una vez más, no hay nada acerca de Lucas 1:28 que establezca la doctrina de la inmaculada concepción. Que María fuese favorecida excepcionalmente para ser la madre de su Señor es la única inferencia".[48]

María reconoció su necesidad de un salvador

En el Magníficat, María alabó a Dios como su Redentor diciendo: "Engrandece mi alma al Señor; y *mi espíritu se regocija en Dios mi salvador*" (Luc. 1:46-47). La razón de que María llamara a Dios *mi salvador* es porque ella sabía que, como descendiente de Adán, nació con una condición pecaminosa. El dogma de la inmaculada concepción socava la integridad de la naturaleza humana, reduciéndola a una imagen y haciendo de su vida un fantasma. Implica que María nunca fue un verdadero ser humano y que nunca vivió una auténtica vida humana.

En la Biblia, la redención no es una intervención milagrosa que se logra en la concepción sin la participación humana. El Espíritu Santo no obra impersonalmente sin una participación humana libre. La impecabilidad de Cristo no estaba garantizada mecánicamente por su concepción milagrosa, sino que fue su propio logro durante toda su vida a través del poder habilitante del Espíritu Santo.

Conclusión

La glorificación de María como inmaculada desde la concepción es una herejía que le quita méritos a la singularidad del Hijo de Dios al poner a una criatura en igualdad de condiciones con él. La *impecabilidad* es una cualidad reservada solo para Cristo. *Salvador* es un nombre que sólo Cristo se merece. El ángel instruyó a José, diciendo: "Llamarás su nombre JESÚS, porque él *salvará* a su pueblo de sus pecados" (Mat. 1:21). Jesús es la única persona que nació, vivió y murió sin pecado. Él es el único calificado para salvarnos de nuestros pecados, porque solo él es Dios. El dogma de la inmaculada concepción no tiene base bíblica, carece de justificación histórica y es doctrinalmente infundado.

Parte 3
LA ASUNCIÓN CORPORAL DE MARÍA

Otro indicio significativo del intento de la Iglesia Católica para elevar a María al mismo lugar de Cristo es el dogma de la asunción corporal de María al cielo. El paralelismo entre Cristo y María es manifiesto. La enseñanza bíblica de que Jesús ascendió al cielo como Rey de Reyes corresponde a la afirmación católica de que María fue recibida en el cielo para servir como "Reina sobre todas las cosas".

Los dogmas católicorromanos con respecto a María revelan una glorificación progresiva de su estatus. Notamos que María ha sido progresivamente elevada de ser inmaculada a ser inmaculadamente concebida, a ser recibida corporalmente en el cielo, a ser venerada como corredentora y mediadora de la gracia (mediadora) y reina del cielo.

La creciente exaltación y adoración de María está presionando al Papa a promulgar un dogma final que elevaría oficialmente a María al estado de corredentora. Esta enseñanza será analizada más cabalmente en la siguiente sección de este capítulo. Más de seis millones de católicos de casi 150 países ya han firmado una petición instando al Papa a elaborar una definición formal del dogma mariano final de "que la Virgen María es corredentora con Jesús y coopera plenamente con su Hijo en la redención de la humanidad".[49] Siempre y cuando el Papa promulgue este dogma declarando a María como *corredendora y mediadora* de todas las gracias y *abogada* del pueblo de Dios, la glorificación de María habrá alcanzado la última etapa de su deificación.

La promulgación del dogma de la asunción corporal de María

Este dogma de la asunción corporal de María fue promulgado oficialmente por el papa Pío XII el 1° de noviembre de 1950, un día observado por los

católicos como "La fiesta de todos los santos". Pío XII declaró solemnemente: "Por la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo, y por nuestra propia autoridad, pronunciamos, declaramos y definimos que es un dogma divinamente revelado: que la Inmaculada Madre de Dios, la siempre Virgen María, habiendo completado el curso de su vida terrenal, fue recibida en cuerpo y alma en la gloria celestial".[50]

Para garantizar que este dogma sea aceptado sin cuestionamientos, Pío XII añadió esta advertencia aterradora: "Si alguien, que Dios no lo permita, se atreviera deliberadamente a renegar en contra de lo que hemos definido o a ponerlo en duda, sepa él que ha abandonado completamente la fe divina y católica... Está prohibido que cualquier hombre cambie esto, Nuestra declaración, pronunciamiento y definición o, en un intento temerario, que se oponga y lo refute. Si cualquier hombre se atreve a hacer un intento así, que sepa que provocará la ira del Dios Todopoderoso y de los Bienaventurados Apóstoles Pedro y Pablo".[51]

El *Catecismo* expande el significado de este dogma, diciendo: "La Asunción de la Santísima Virgen constituye una participación singular en la Resurrección de su Hijo y una anticipación de la resurrección de los demás cristianos: En tu parto has conservado la virginidad, en tu dormición no has abandonado el mundo, oh Madre de Dios: tú te has reunido con la fuente de la Vida, tú que concebiste al Dios vivo y que, con tus oraciones, librarás nuestras almas de la muerte".[52]

Al promulgar el dogma de la asunción corporal de María, Pío XII consiguió elevar a María a la posición máxima como reina del cielo. "María finalmente alcanzó la suprema corona de sus privilegios, de que sería inmune a la corrupción de la tumba, y del mismo modo que su Hijo, vencería la muerte y sería recibida en cuerpo y alma en la gloria sobrenatural del cielo, donde como Reina brillaría a la derecha del mismo Hijo suyo, el Rey Inmortal de los Siglos".[53]

María, ¿es descripta como la Reina del Cielo en el Apocalipsis?

La creencia en la entronización de María como reina del cielo es claramente invalidada por la visión del trono de Dios hallada en Apocalipsis, capítulos cuatro y cinco. En la visión, Juan vio a Dios sentado en el trono, rodeado de 24 ancianos y cuatro criaturas vivientes. Cristo, el Cordero, está en el trono. Miles de ángeles rodean el trono. No hay ninguna reina del cielo junto al trono de Cristo, porque eso sería una abominación para el Señor.

Jeremías le advierte al pueblo de Judá contra la adoración de la reina del cielo, diciendo: "Así ha hablado Jehová de los ejércitos, Dios de Israel, diciendo: Vosotros y vuestras mujeres hablasteis con vuestras bocas, y con

vuestras manos lo ejecutasteis, diciendo: Cumpliremos efectivamente nuestros votos que hicimos, de ofrecer incienso a la *reina del cielo* y derramarle libaciones; confirmáis a la verdad vuestros votos, y ponéis vuestros votos por obra. Por tanto, oíd palabra de Jehová... He aquí que yo velo sobre ellos para mal, y no para bien; y todos los hombres de Judá... serán consumidos a espada y de hambre, hasta que perezcan del todo" (Jer. 44:25-27).

La razón de la condenación de los que promueven esa adoración de la reina del cielo es que solo Él ha de ser adorado y glorificado. "Mirad a mí, y sed salvos, todos los términos de la tierra, porque yo soy Dios, y no hay más" (Isa. 45:22). A los que promueven el culto de los dioses falsos como el de la reina del cielo se les advierte en Apocalipsis que "también beberá[n] del vino de la ira de Dios, que ha sido vaciado puro en el cáliz de su ira" (Apoc. 14:10).

El contragolpe del Concilio Vaticano II

La glorificación de María como reina del cielo a la derecha de su Hijo por parte de Pío XII experimentó un contragolpe tardío en el Concilio Vaticano II (1962-1965). En un artículo de la revista *Time*, titulado "Historias de primera página: ¿Criada o Feminista?", Richard Osling escribe: "Antes del Vaticano II, los papas habían proclamado a María como corredentora con Jesús. Durante el Concilio, los obispos fueron presionados por parte de los fieles a ratificar la doctrina de corredentora; en vez de eso, no emitieron absolutamente ningún decreto sobre María, sino que fue incorporada a la Constitución de la Iglesia, una medida que colocó a la Virgen entre la comunidad de creyentes en Cristo, en lugar de colocarla en alguna posición de igualdad con Cristo".[54]

Osling explica que una razón para restarle importancia al papel de María en el Vaticano II fue "una preocupación por no convertir a María en una divinidad competitiva, una tradición común para muchas de las religiones paganas que el cristianismo sustituyó. Comenta Warner: 'El terror más grande es que ella sea adorada por encima de su hijo' ".[55]

La preocupación del Vaticano II era justificada; la piedad popular ha ignorado por mucho tiempo la advertencia del Concilio, eligiendo en cambio venerarla y a menudo adorarla por sobre Cristo mismo. En mi tierra natal, Italia, por ejemplo, hay muchos más católicos que exhiben en sus casas el ícono del Sagrado Corazón de María que el de Cristo. La oración popular, luego del Rosario, dice: "¡Ave, Santa Reina, Madre de Misericordia, ave, vida nuestra, nuestra delicia, y nuestra esperanza! " Esta es la forma en que los creyentes piadosos ofrecen sus vidas y esperanzas a la reina del cielo.

En la letanía oficial de la liturgia católica, María es llamada "Reina de los Ángeles, Reina de los Patriarcas, Reina de los Profetas, Reina de los Apóstoles, Reina de los Mártires, Reina de los Confesores, Reina de las Vírgenes, Reina de todos los Santos, Reina concebida sin pecado original, Reina elevada al cielo, Reina del Santísimo Rosario, Reina de la Familia, Reina de la Paz".[56] La elevación de María al papel de reina del cielo y de todos los creyentes que vivieron alguna vez, es una fabricación puramente católica, condenada en la Escritura como una abominación al Señor.

La adoración pagana de la reina del cielo

La adoración de la reina del cielo se remonta a tiempos antiguos. Señalamos anteriormente que los israelitas infieles adoraban a la reina del cielo. "Los hijos recogen la leña, los padres encienden el fuego, y las mujeres amasan la masa, para hacer tortas a la reina del cielo y para hacer ofrendas a dioses ajenos, para provocarme a ira" (Jer. 7:18). Esto nos recuerda a los antiguos fenicios, que llamaban Astarot o Astarté a la luna, la reina del cielo.

En su artículo "Mary and the Pope: Remarks on the Dogma of the Assumption of Mary" [María y el Papa: Comentarios sobre el dogma de la asunción de María] el profesor Hermann Sasses reconoce claramente que "el culto mariano fue un reemplazo cristiano de los cultos de las grandes deidades femeninas, que desempeñaron un papel muy importante en la vida de la humanidad pagana precristiana, las vírgenes santas y las madres divinas, la Istar babilónica, cuyo culto se había forzado su propio camino en Israel, la reina del cielo siria, la gran madre de Asia Menor, la Isis egipcia, cuyo favor en el Occidente es atestiguado por el prolongado uso del hombre 'Isidoro' entre los judíos y los cristianos. Pero, desafortunadamente, no fue solo un reemplazo cristiano para una religión pagana, fue asimismo una religión pagana disfrazada de cristiana. El culto mariano es el último de los grandes cultos de una divinidad femenina, que se difundió desde el Oriente en el mundo romano, puesto que en la segunda Guerra Púnica Roma había adoptado el culto de la Gran Madre de Asia Menor".[57]

El profesor Sasses prosigue, y nota que la razón del triunfo de la veneración de María en el cristianismo ha de hallarse en el hecho de que el hombre pecador "pervierte el orden de Dios, porque no reconoce a Dios como el Señor, y preferiría hacer que Dios esté sujeto a él, de modo que la necesidad de una deidad femenina es de suprema importancia para el hombre natural y caído".[58] Una deidad femenina creada para satisfacer las necesidades humanas puede ser manipulada más fácilmente porque, después de todo, es la tierna Madre Diosa, no el inflexible Padre Dios de la Biblia.

Argumentos de la Escritura para la asunción de María

El dogma de la asunción corporal de María al cielo es un dogma increíble que la Iglesia Católica defiende apelando a la Escritura y a la tradición. Pero en realidad, este dogma no tiene sustento bíblico ni histórico. Notorios defensores de este dogma católico reconocen este hecho. Por ejemplo, el apologista católico Ludwig Ott admite que "las pruebas bíblicas directas y expresas son muy escasas".[59] De modo similar, el escritor católicorromano Eamon Duffy reconoce que "está claro que no existe ninguna evidencia bíblica o histórica para esto".[60] Sin embargo, algunos eruditos católicos todavía intentan encontrar respaldo directo en algunos textos bíblicos que examinaremos brevemente.

¿Sustenta Mateo 27:52 al 53 la asunción de María?

La abertura de las tumbas después de la resurrección de Jesús que hizo que algunos santos se levantaran, para algunos católicos sugiere la "probabilidad" de la asunción corporal de María. Ott alega que "si los justificados del Antiguo Pacto fueron llamados a la perfección de la salvación inmediatamente después de la conclusión de la obra redentora de Cristo, entonces es posible y probable que la Madre del Señor fuese llamada también".[61]

Esta interpretación es desacreditada por dos consideraciones importantes. Primero, el texto solo menciona que "muchos cuerpos de santos que habían dormido, se levantaron" (Mat. 27:52). No se nos dice si estos santos fueron resucitados como Lázaro o resucitados en sus cuerpos inmortales para ser trasladados al cielo después de completar su misión de testificación. Si fueron resucitados inmortales, representarían las "primicias de los que durmieron" (1 Cor. 15:20). Pero Pablo aplica esta frase exclusivamente a la resurrección de Cristo, aunque enumera las diferentes apariciones de Cristo. Es sorprendente que la resurrección de algunos santos en el momento de la resurrección de Cristo sea mencionada solo por Mateo. Si estos santos fueron finalmente trasladados al cielo, un evento tan importante no se les habría pasado por alto a los escritores neotestamentarios.

Un segundo punto importante es que María no es mencionada en el grupo que resucitó, y la Biblia nunca sugiere que ella fuese resucitada en un tiempo posterior. De modo que este texto no ofrece ningún sustento para la creencia de que María fue recibida corporalmente en el cielo.

Apocalipsis 12:1 al 6, ¿sustenta la asunción de María?

Apocalipsis habla de una mujer que "dio a luz un hijo varón, que regirá con vara de hierro a todas las naciones; y su hijo fue arrebatado para Dios y para su trono" (Apoc. 12:5). Algunos autores católicos sostienen que esta mujer representa a la madre de Cristo que fue recibida en el cielo.[62]

Esta interpretación no puede ser respaldada por este pasaje por dos razones fundamentales. Primero, la mujer representada no es María, sino la Iglesia que fue protegida por Dios durante un período profético de 1.260 días. El dragón trató "que fuese arrastrada por el río" (Apoc. 12:15) de persecuciones, pero no tuvo éxito porque Dios la protegió.

Segundo, no fue la mujer, sino Cristo, quien "fue arrebatado para Dios y para su trono" (Apoc. 12:5). Una lectura objetiva del texto no puede sustentar la creencia en la asunción corporal al cielo de María. Asimismo, la imaginería celestial de "una mujer vestida del sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas" (Apoc. 12:1), no puede para nada describir a María, la reina del cielo, como se la representa en la Bandera de la Unión Europea. La razón es sencilla. En el Apocalipsis, la mujer no es "arrebatad[a] para Dios y para su trono" en el cielo, sino que "huyó al desierto, donde tiene lugar preparado por Dios, para que allí la sustenten por mil doscientos sesenta días" (Apoc. 12:6).

Es evidente que los teólogos católicos están intentando aferrarse de textos prueba para defender la asunción corporal de María al cielo. Esos textos no existen, porque la Biblia enseña claramente que solo Cristo ascendió al cielo y fue "exaltado por la diestra de Dios" (Hech. 2:33). Aducir que María se levantó de los muertos y fue llevada al cielo para que se le confiera una posición similar a la de Cristo, finalmente denigra el papel redentor único de Cristo.

Argumentos de la tradición para la asunción de María

El dogma de la Asunción de María carece no solo de sustento bíblico, sino además de evidencias del cristianismo primitivo. Ningún escritor cristiano primitivo asevera haber visto una reliquia corporal de María y ninguna ciudad afirmó alguna vez tener los restos de María. En comparación, parece que todos saben que las tumbas de Pedro y Pablo estaban en Roma y las de Juan y Timoteo en Éfeso.

Por siglos la iglesia primitiva guardó completo silencio con respecto al fin de María. La primera mención que se hace es por parte de Epifanio, un nativo de Palestina que se mudó a Chipre en 390 donde fue electo obispo de Salamina. Específicamente, afirma que nadie sabe lo que ocurrió exactamente con María. Escribió: "Pero si alguien cree que nos equivocamos, que registre las Escrituras. No encontrarán la muerte de María; no encontrarán si ella murió o si no murió; no encontrarán si fue enterrada o si no fue enterrada... La Escritura guarda absoluto silencio en cuanto al fin de María... Por mi parte, no me atrevo a hablar, sino que tengo mi propia opinión y practico el silencio... porque su fin nadie lo conoce".[63]

¿Cómo es, entonces, que la enseñanza de la asunción corporal de María llegó a ser tan prominente, que finalmente fue declarada como dogma en 1950? La respuesta ha de hallarse en la circulación de un evangelio apócrifo hacia fines del siglo V, conocido como el *Transitus Beatea Mariae* (El viaje de la Bienaventurada María). Este evangelio apócrifo dio surgimiento a una veintena de versiones de *Transitus* en copto, griego, latín, siríaco, árabe, etíope y armenio.

El primer padre de la iglesia en declarar explícitamente la asunción de María es Gregorio de Tours en 590 d.C. Basó su enseñanza en el apócrifo *Transitus Beatae Mariae*. El problema es que la literatura *Transitus* es considerada por todos los historiadores serios como una completa invención. El mariólogo católico Juniper Carol dice explícitamente: "Hay que admitir que la literatura *Transitus* no tiene valor histórico, como un informe histórico de la muerte y la asunción corporal de María; en ese aspecto, se justifica que el historiador lo descarte con un desagrado crítico".[64] En la misma línea, el renombrado teólogo católico Karl Rahner reconoce que "no hay nada de algún valor histórico en esas obras apócrifas".[65]

La literatura apócrifa *Transitus* condenada por los papas

Contrariamente a la afirmación del papa Pío XII de que la asunción de María es "un verdadero dogma revelado divinamente", la realidad histórica es que la Iglesia Católica ha elaborado esta doctrina sobre la base de escritos heréticos que fueron oficialmente condenados por la iglesia primitiva. En algún momento entre 494 y 496 d.C. el papa Gelasio emitió un decreto titulado *Decretum de Libris Canonicis Ecclesiasticis et Apocryphis*, en el que oficialmente presentó la distinción entre los escritos canónicos que debían ser aceptados y los escritos apócrifos que debían ser rechazados. Entre los escritos apócrifos que debían ser rechazados, Gelasio incluye *Liber qui apellatur Transitus, id est Assumptio Sanctae Mariae, Apocryphus* (El libro apócrifo que se llama *Transitus*, que es la asunción de Santa María).[66]

El papa Gelasio condena explícitamente la literatura *Transitus* y la enseñanza que ella promueve, diciendo: "Estos escritos y otros similares... no solo han sido rechazados, sino que además han sido prohibidos en toda la Iglesia Apostólica Romana y sus autores y seguidores han sido condenados para siempre bajo las cadenas indisolubles de anatema".[67]

Es de notar que todo este decreto y su condenación fue reafirmado por el papa Hormisdas en el siglo VI, alrededor de 520 d.C.[68] Estos hechos históricos demuestran que la iglesia primitiva consideraba que las enseñanzas de la asunción de la literatura *Transitus* era una herejía digna de condenación, y no una expresión legítima de la creencia religiosa de los fieles.

La condenación de la literatura *Transitus* tal vez explique por qué antes de los siglos VII y VIII hay un completo silencio patrístico sobre la doctrina de la asunción de María. El renombrado litúrgico católico, Gregory Dix, señala que "en Roma ninguna de las cinco fiestas mayores de nuestra Querida Mujer son anteriores a 700 d.C. En ese entonces, las fiestas de la Purificación, la Anunciación, la Asunción y el Nacimiento de María fueron adoptadas por el papa Sergio I, un sirio de Bizancio. La Inmaculada Concepción se desarrolló primero como fiesta y como doctrina en occidente en la Inglaterra anglosajona, a comienzos del siglo XI, sobre la base de una forma más antigua y diferente del origen bizantino".[69]

Conclusión

En 1950 Pío XII declaró que el dogma de la asunción corporal de María fue revelado por Dios. Pero nuestro estudio ha mostrado que ese dogma carece de sustento bíblico e histórico. El único fundamento que tienen los católicos para creer que este dogma es "infalible" es porque la Iglesia lo declara. Los hechos anteriores han demostrado que la afirmación de la infalibilidad es completamente infundada.

¿Cómo un Papa puede promulgar que un dogma es supuestamente infalible, cuando los papas anteriores condenaron su enseñanza como herética? ¿Cómo puede un decreto papal anterior excomulgar a los que creían en la asunción de María según lo enseñaba un evangelio apócrifo, cuando ahora los decretos papales condenan a los que no creen en él? La conclusión es que las enseñanzas como la asunción corporal de María al cielo tienen su origen en las tradiciones legendarias de los hombres, y no en la revelación bíblica.

Parte 4
EL PAPEL DE MARÍA COMO MEDIADORA Y REDENTORA

Otro intento católico significativo de elevar a María a una posición similar a la de Cristo puede verse en el esfuerzo de proclamar el dogma mariano final que tiene que ver con el papel de María como mediadora y redentora. Hasta el presente, la Iglesia Católica ha definido cuatro dogmas marianos importantes como verdades centrales: la maternidad de Dios (*teotokos*) proclamada en el Concilio de Éfeso, en 431, la perpetua virginidad de María proclamada en el Sínodo de Letrán en 649, la inmaculada concepción proclamada por el papa Pío IX el 8 de diciembre de 1854 y la asunción corporal al cielo proclamada por el papa Pío XII el 1° de noviembre de 1950.

Muchos católicos creen que ahora es tiempo, durante el clímax de la "Era de María" designada universalmente, de proclamar y definir el quinto dogma final de María, es decir, *la mediación universal de María como corredentora, mediadora de toda la gracia, y abogada del pueblo de Dios*.

Un movimiento laico internacional, encabezado por *Vox Populi Mariae Mediatrici* (La voz del pueblo por María mediadora) ya ha reunido más de 7 millones de peticiones manuscritas en más de 155 países. Las peticiones son enviadas a la Congregación de la Doctrina de la Fe a razón de más de 100.000 por mes. Estos católicos, que están instando al Papa a promulgar este dogma, no puede decirse que sean una franja fanática, puesto que incluyen a 43 cardenales y más de 550 obispos.

Vox Populi cree que el dogma mariano de *corredentora, mediadora y abogada* respondería las preguntas: ¿Qué está haciendo María en el cielo, en cuerpo y alma? Si es reina del cielo, ¿cómo gobierna a sus súbditos? Para responder estas preguntas, le están pidiendo al Papa que confeccione una declaración infalible de que "la Virgen María es corredentora con Jesús y coopera plenamente con su Hijo en la redención de la humanidad".[70] Si esto llegara a lograrse, María sería una figura muchísimo más poderosa, algo así como el cuarto miembro de la Santísima Trinidad y el rostro femenino primordial a través del que los cristianos experimentan lo divino.

Aún no se sabe con seguridad si el papa Benedicto XVI promulgará este dogma mariano final, pero el hecho es que hay un creciente apoyo para coronar a María con el título dogmático de *corredentora, mediadora y abogada* .

María como mediadora de todas las gracias

Según las enseñanzas católicas, "aunque Cristo es el único mediador entre Dios y el hombre (1 Tim. 2:5), puesto que solo él por su muerte en la cruz reconcilió plenamente a la raza humana con Dios, esto no excluye un

papel mediador secundario, subordinado a Cristo".[71]

María fue llamada "mediadora" en la bula *Ineffabilis* de 1854 del papa Pío XII, el mismo documento que proclamó la inmaculada concepción de María. Las autoridades católicas consideran que el término significa dos cosas: "(1) María es la mediadora de todas las gracias por su cooperación en la encarnación; y (2) María es la mediadora de todas las gracias por su intercesión en el cielo".[72]

En su encíclica *Magnae Dei Matrix* (Gran Madre de Dios) promulgada el 8 de septiembre de 1892, el papa León XIII declara: "Absolutamente nada de ese inmenso tesoro de todas las gracias, que el Señor nos trajo... nos es concedido que no sea a través de María, de modo que, así como nadie puede ir al Padre en lo alto excepto a través del Hijo, así casi de la misma manera, nadie puede ir a Cristo excepto a través de su Madre".[73]

La afirmación de que nadie puede ir a Cristo excepto a través de María se contradice claramente con las palabras de Jesús: "Nadie puede venir a mí, a menos que se lo haya concedido el Padre [no María]" (Juan 6:65, NVI). "Venid a mí todos los que estáis trabajados y cargados, y yo os haré descansar" (Mat. 11:28). Las invitaciones de Cristo siempre son directas y personales. No admiten ningún intermediario. Él nos enseñó a acercarnos al Padre directamente como "Padre nuestro que estás en los cielos", no como "Reina nuestra que estás en los cielos". Interponer mediadores humanos entre Dios o Cristo y el creyente, significa malinterpretar la naturaleza de Dios, convirtiéndolo en un ser punitivo e inaccesible que infunde temor en vez de amor. Finalmente, terminamos adorando a los intercesores de creación humana, en vez de al Dios de la revelación divina.

María como corredentora con Cristo

Con el correr de los años el término *corredentora* ha llegado a denotar un papel más activo de María en la redención ofrecida por su Hijo y a través de él. En el capítulo final de la Constitución de la Iglesia, *Lumen Gentium*, dedicado a María, el Concilio Vaticano II declara, "sufriendo con su Hijo, el agonizante en la Cruz, Ella colaboró de manera totalmente especial a la obra del salvador, con obediencia, con la fe, la esperanza y la ardiente caridad, para restaurar la vida sobrenatural de las almas".[74]

El texto del Concilio enfatiza enérgicamente el sufrimiento de María en la cruz con su Hijo. "Sufrió intensamente con su Hijo y se unió a su sacrificio con corazón de Madre que, llena de amor, daba su consentimiento a la inmolación de su Hijo como víctima".[75]

Según el Vaticano II, el papel redentor de María que comenzó en esta tierra continúa en el cielo: "Con su asunción a los cielos, no abando-

nó su misión salvadora, sino que continúa procurándonos con su múltiple intercesión los dones de la salvación eterna". Por esta razón, "la Santísima Virgen es invocada en la Iglesia con los títulos de Abogada, Auxiliadora, Socorro, Mediadora".[76]

El título de corredentora no aparece en los textos del Concilio. La "susceptibilidad ecuménica" indudablemente fue un factor primordial para eludirlo. Sin embargo, el concepto es transmitido varias veces en *Lumen Gentium*, que habla de María como "*sirviendo* bajo Él y con Él, por la gracia de Dios omnipotente, *al misterio de la Redención*" y "como cooperadora a la *salvación humana* por la libre fe y obediencia". El documento además habla de "la *unión de la Madre con el Hijo en la obra de la salvación*".[77]

El uso de corredentora por parte de Juan Pablo II

La renuencia del Vaticano II a describir a María como *corredentora* fue superada por Juan Pablo II, que usa el término frecuentemente en sus declaraciones y discursos publicados. Si el tema de la corredención mariana ha recuperado respetabilidad después de una larga y "oscura noche" posconciliar, en gran medida es gracias a la enseñanza vigorosa y persistente del papa Juan Pablo II, un hombre que estaba totalmente dedicado a María. Al saludar a los enfermos después de la audiencia general del 8 de septiembre de 1982, el Papa dijo: "María, aunque concebida y nacida sin la contaminación del pecado, participó de un modo maravilloso en los sufrimientos de su Hijo divino, a fin de ser *corredentora de la humanidad*".[78]

En una alocución en el altar de María en Guayaquil, Ecuador, Juan Pablo II dijo que "al aceptar y asistir al sacrificio de su hijo, María es *el amanecer de la Redención*... Crucificada espiritualmente con su Hijo crucificado (comparar con Gál. 2:20), ella contempló con amor heroico la muerte de su Dios, ella 'llena de amor, daba su consentimiento a la inmolación de su Hijo como víctima'... Como Ella estuvo de manera especialmente cercana a la cruz del Hijo, hubo de tener también una experiencia privilegiada de su resurrección. Efectivamente, el *papel corredentor* de María no cesó con la glorificación del Hijo".[79]

Al conmemorar el sexto centenario de la canonización de Santa Brígida de Suecia el 6 de octubre de 1991, Juan Pablo dijo: "Brígida contempló a María como su modelo y sustento en los diferentes momentos de su vida. Ella hablaba enérgicamente acerca del privilegio divino de la Inmaculada Concepción de María. Contemplaba su asombrosa misión como Madre del salvador. La invocaba como la Inmaculada Concepción, Nuestra Señora de los Socorros y Corredentora, exaltando el papel singular de María en la historia de la salvación y la vida del pueblo cristiano".[80]

En la Carta Apostólica *Salvifici Doloris* (11 de febrero de 1984), Juan Pablo II combina los intensos sufrimientos de María con los de Cristo, haciendo que ambos sean la base de nuestra redención: "En ella [María], los muchos e intensos sufrimientos se acumularon de un modo tan entrelazado, que no solo fueron la prueba de su fe inquebrantable sino además una *contribución a la Redención* de todos... Fue en el Calvario que el sufrimiento de María, además del sufrimiento de Jesús, alcanzaron una intensidad difícil de imaginar desde un punto de vista humano, pero que fue misteriosa y sobrenaturalmente *fructífero para la Redención del mundo*. Su ascensión al Calvario y su permanencia al pie de la cruz junto con el discípulo amado fueron una manera especial de *participar de la muerte redentora* de su Hijo".[81]

Esta cita del *Salvifici Doloris* muestra cómo Juan Pablo II combina el sufrimiento de Cristo con el de María para hacerlo "*fructífero para la Redención del mundo*". Se podrían citar muchas otras declaraciones de Juan Pablo II que expresan la misma creencia. Él contribuyó en gran medida a promover vigorosamente el papel corredentor de María. Creía firmemente que María participó activamente en la misión redentora de su Hijo. En su audiencia general del 22 de junio de 1994, Juan Pablo II declaró: "María cooperó con Cristo en su obra de redención, no solo al preparar a Jesús para su misión, sino además al unirse en su sacrificio por la salvación de todos".[82]

María coopera en la redención de la humanidad

Los eruditos católicos están ansiosos por señalar que el papel redentor de María "debe ser concebido en el sentido de una ecuación de la eficiencia de María con la actividad redentora de Cristo, el único Redentor de la humanidad (1 Tim. 2:5)... [porque] ella misma requería redención y de hecho fue redimida por Cristo".[83] No obstante, los eruditos católicos sostienen que María participó en la redención de Cristo al compartir su sufrimiento. "En el poder de la gracia de la Redención ameritada por Cristo, María, al entrar espiritualmente en el sacrificio de su Hijo Divino por los hombres, hizo expiación por los pecados de los hombres, y ameritó la aplicación de la gracia redentora de Cristo. De este modo, ella coopera en la redención subjetiva de la raza humana".[84]

Argumentos de la Escritura para decir que María es mediadora y corredentora

Las Escrituras no ofrecen ninguna evidencia para decir que María es mediadora y corredentora. Los apologistas católicos reconocen este hecho. Ludwig Ott admite que "faltan pruebas bíblicas explícitas... Los teólogos

buscan un fundamento bíblico en una mística interpretación de Juan 19:26".[85] El texto dice: "Cuando vio Jesús a su madre, y al discípulo a quien él amaba, que estaba presente, dijo a su madre: Mujer, he ahí tu hijo".

La interpretación mística católica considera que "mujer" significa que María es la madre de la humanidad. El *Catecismo de la Iglesia Católica* al comentar sobre este texto, dice: "Jesús es el Hijo único de María. Pero la maternidad espiritual de María se extiende a todos los hombres a los que Él vino a salvar".[86] La implicación es que, al decirle "mujer" a María, Jesús reconoció que ella era la mediadora de la humanidad. Esta interpretación mística es tan descabellada, que solo debilita el argumento para la doctrina. Solo sirve para mostrar que los eruditos católicos están buscando en vano algún sustento bíblico para una doctrina que tiene su origen solo en especulaciones subjetivas.

El tema de la mediación entre Dios y el creyente es muy serio, porque solo por medio del Dios-hombre, Cristo Jesús, una persona es fundida en una relación salvífica con Dios. Cristo dijo: "Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí" (Juan 14:6). "En quien tenemos redención por su sangre, el perdón de pecados según las riquezas de su gracia, que hizo sobreabundar para con nosotros" (Efe. 1:7-8; comparar con Col. 1:14). "En ningún otro hay salvación; porque no hay otro nombre bajo el cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos" (Hech. 4:12).

"Porque hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre" (1 Tim. 2:5). El argumento católico de que "uno" en griego (*monos*) no significa solo uno (*eis*), porque hay otros intercesores humanos en la tierra (1 Tim. 2:1-2), ignora que el texto habla de intercesores celestiales para nuestra salvación, no de oraciones intercesoras humanas para el bienestar de reyes y gobernantes (1 Tim. 2:1-2). El hecho de que haya intercesores humanos en la *tierra* no implica que haya presencia de intercesores en el cielo además de Cristo.

La enseñanza católica acerca del papel mediador de María presenta un dilema inherente. Por un lado, admite que Cristo les ofrece a los creyentes toda la gracia de la salvación que necesitan. Pero por el otro, muchos documentos católicos exaltan el papel de María como la dadora de todas la gracias. Este es un clásico ejemplo de ambigüedad. El papel de María es superfluo o la plena suficiencia de la mediación de Cristo es inadecuada. No se puede esperar que los católicos comunes que oran a María como su mediadora maternal pongan toda su confianza en Cristo como su único Redentor.

La única forma de salir de este dilema es que los católicos reconozcan la verdad bíblica fundamental de que Jesucristo es el *único* mediador en el cielo. "Cree en el Señor Jesucristo, y serás salvo, tú y tu casa" (Hech. 16:31). Esta es una verdad bíblica sólida que el Vaticano continúa negando al exaltar a María como mediadora, corredentora, abogada y reina del cielo.

No caben dudas de que María, como la madre terrenal de Jesús, fue una mujer piadosa usada por Dios como un canal para traer al Redentor a este mundo. Pero el hecho de elevar a María a una posición semidivina en el cielo, que gobierna como reina del cielo, que sirve como corredentora y que otorga gracias, le atribuye a María las funciones y prerrogativas que legítimamente le pertenecen solo a Dios.

Parte 5
LA VENERACIÓN DE MARÍA

Una indicación importante final del intento de la Iglesia Católica para elevar a María al mismo lugar de Cristo es la veneración popular de María. Esta práctica representa el resultado natural de los dogmas marianos y de las enseñanzas proclamadas a lo largo de los siglos por la Iglesia Católica. Al proclamar la perpetua virginidad de María, su inmaculada concepción, su asunción corporal al cielo, su papel celestial como mediadora y corredentora, la Iglesia Católica ha fomentado la veneración popular de María, que con frecuencia supera por lejos la adoración de Cristo. Este es evidente en una de las oraciones católicas más populares, conocida como el "Ave María", que termina: "Santa María, Madre de Dios, ora por nosotros pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte".

María, un ejemplo digno de pureza, amor y piedad

Como madre del salvador del mundo, María incuestionablemente se reserva para siempre un lugar especial entre todas las mujeres y en la historia de la redención. Ella crió a Jesús en el temor de Dios, en lo que tal vez haya sido una familia disfuncional, donde el salvador no fue aceptado inicialmente por sus hermanos y hermanas. Es perfectamente natural admirar a María como el mejor modelo de pureza, amor y piedad femeninos. Ella se levanta como un ejemplo brillante de dedicación, humildad y pureza maternal. Verdaderamente fue "Bendita... entre las mujeres" (Luc. 1:42).

La exaltación de María que no es bíblica

El problema es que las iglesias Católica y Ortodoxa Griega no se detienen aquí. Comenzando desde mediados del siglo V (el Concilio de Éfeso en 431 cuando María fue proclamada *Theotokos*-Madre de Dios), han sobrepasado los límites bíblicos, transformando a "la madre de mi Señor" (Luc. 1:43) en la Madre de Dios, a la humilde "sierva del Señor" (Luc. 1:38) en la dadora de las gracias, a la "bendita... entre las mujeres" (Luc. 1:42) en la

corredentora, mediadora y abogada celestial. Podríamos decir que, de ser la hija redimida del Adán caído, fue transformada en la impecable corredentora de la humanidad.

Al comienzo, María fue eximida de las tendencias pecaminosas heredadas, posteriormente incluso del pecado original. Después de siglos de debates, en 1854 se proclamó que fue concebida inmaculadamente; es decir, sin ninguna mancha de pecado. Con el paso de los siglos, la veneración de María se ha degenerado gradualmente en la adoración popular de María. El resultado es que actualmente los católicos devotos casi no pronuncian un *Padre nuestro* sin un *Ave María*. Recurren con más frecuencia a la madre compasiva y bondadosa en busca de intercesiones, que al divino Hijo de Dios, porque piensan que, a través de María, cualquier petición será respondida con toda seguridad.

La distinción entre la adoración y la veneración

La Iglesia Católica enseña que existe una distinción básica entre la adoración a Dios, conocida como *latría*, la veneración general a los santos, llamada *dulía*, y la veneración especial a María, llamada *hiperdulía*. En su libro *Introduction of Mary: The Heart of Marian Doctrine and Devotion* [*Introducción de María: El corazón de la doctrina y la devoción marianas*], el profesor Mark Miravalle explica los diferentes significados de los tres términos.

"Adoración, que se conoce como *latría* en la teología clásica, es la adoración y el homenaje que con toda razón son ofrecidos solo a Dios. Es el reconocimiento de la excelencia y de la perfección de una persona no creada y divina... La veneración, conocida como *dulía* en la teología clásica, es el honor debido a la excelencia de una persona creada... Bajo la categoría de veneración vemos el honor y la excelencia que reciben los santos con justa razón...

"Dentro de la categoría general de la veneración podemos hablar de un nivel único de veneración... clásicamente llamado *hiperdulía*, [que es] la devoción apropiada atribuida a la Bienaventurada Virgen María. La *hiperdulía* o la veneración especial de María sigue siendo completamente diferente e inferior a la adoración que le debemos solo a Dios. La devoción a María nunca ha de rivalizar en naturaleza o en grado con la adoración propia solo de Dios. Mientras que la veneración de la Bienaventurada Virgen siempre será inferior a la adoración dada únicamente a Dios, siempre será superior y más elevada que la devoción dada a todos los demás santos y ángeles".[87]

Esta distinción teórica entre la adoración a Dios, la veneración general a los santos y la veneración especial a María existe principalmente en la mente de los teólogos católicos, pero en gran parte es desconocida o ignorada en

la vida devocional de la mayoría de los católicos. Esto se evidencia cuando consideramos las oraciones ofrecidas a María, que citaremos en breve.

Argumentos de la Escritura para la veneración a María

Textos bíblicos usados para sustentar la veneración a María

La defensa católica para la veneración a María en gran parte se origina en su exaltación, expresada en los dogmas marianos y en las enseñanzas promulgadas gradualmente a lo largo de los siglos. Se basa en los papeles que le atribuye la Iglesia Católica como madre de Dios, mediadora, corredentora, abogada, intercesora y dadora de gracia.

El sustento bíblico para la veneración de María es inexistente. Los pocos textos que generalmente se usan no hacen ninguna alusión a alguna forma de adoración debida a María. El apologista católico Ludwig Ott resume los textos usados para venerar a María por encima de todas las demás criaturas, pero por debajo de Dios. Escribe: "La fuente bíblica de la veneración especial debida a la Madre de Dios se halla en Lucas 1:28: 'Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo', en la alabanza de Elisabet, llena del Espíritu Santo, Lucas 1:42: 'Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu seno', en las palabras proféticas de la Madre de Dios, Lucas 1:48: 'Por eso desde ahora todas las generaciones me llamarán bienaventurada', en las palabras de la mujer en la multitud, Lucas 11:27: '¡Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te criaron!'"[88]

La conclusión extraída de estos textos es que "en vista de su dignidad como Madre de Dios y de su plenitud de gracia, se le debe una veneración especial a María".[89] No se puede sacar esta conclusión en absoluto de una lectura literal de los textos citados.

Una respuesta bíblica a la veneración de María

Los textos citados no dicen nada acerca de la veneración a María por sobre todas las criaturas, pero por debajo de Dios. La alabanza de Elisabet "Bendita tú entre las mujeres" (Luc. 1:42), sugiere que María verdaderamente era "bendita" por el favor que Dios le concedió de dar a luz a su Hijo. María reconoce este privilegio único, diciendo: "Desde ahora me dirán bienaventurada todas las generaciones" (Luc. 1:48). Pero notemos que no se le atribuye nada a María que no se le atribuya a otras personas "benditas" de la Biblia. Rebeca fue bendecida antes de dejar su hogar para casarse con Isaac: "Y bendijeron a Rebeca, y le dijeron: Hermana nuestra, sé madre de millares de millares, y posean tus descendientes la puerta de sus enemigos"

(Gén. 24:60). Abimelec bendijo a Isaac, diciendo: "Tú eres ahora bendito de Jehová" (Gén. 26:29). Moisés pronunció una bendición sobre toda la nación de Israel: "Bendito serás más que todos los pueblos; no habrá en ti varón ni hembra estéril, ni en tus ganados" (Deut. 7:14).

La Biblia pronuncia como "benditas" a todas las personas que siguen a Dios: "Bienaventurado el varón que no anduvo en consejo de malos... sino que en la ley de Jehová está su delicia" (Sal. 1:1-2). "Bienaventurados todos los que en él confían" (Sal. 2:12). Muchos personajes de la historia bíblica fueron hallados en el "favor" de Dios (Prov. 12:2) o "acepto[s] delante de Dios" (1 Sam. 2:26). En ningún lugar la Biblia insinúa la veneración de las personas "benditas".

Al contrario de las enseñanzas católicas, María no fue bendecida *por sobre* todas las mujeres, sino que fue la más bendecida *entre* todas las mujeres. Incluso la Biblia de Jerusalén dice: "Bendita tú *entre* las mujeres" (Luc. 1:42). Existe una diferencia significativa entre las dos, porque ser bendita *entre* las mujeres no hace que María sea digna de veneración por sobre todas las demás mujeres.

No existe ninguna veneración a María en el Nuevo Testamento

No existe ni un solo caso en el Nuevo Testamento donde se le haya dado veneración a María. Cuando los reyes magos llegaron al pesebre a visitar a Cristo niño, Mateo 2:11 declara que "postrándose, *lo* adoraron" a él, no a María.[90] Además, la Escritura prohíbe claramente inclinarse en veneración delante de cualquier criatura, incluyendo a los ángeles. Cuando Juan el revelador se inclinó a los pies de un ángel, se le dijo: "Mira, no lo hagas; porque yo soy consiervo tuyo, de tus hermanos los profetas, y de los que guardan las palabras de este libro. Adora a Dios" (Apoc. 22:9).

La Biblia enseña claramente que no hemos de hacernos "ídolos" de ninguna criatura o siquiera inclinarnos ante ellos en un acto de devoción religiosa (Éx. 20:4-5). En la Iglesia Católica, las pinturas y las estatuas de María son fabricadas en cantidad como íconos con propósitos de adoración. Se las considera como ayudas para adorar, en el sentido de que el creyente se arrodilla y ora delante de ellas a fin de formarse una imagen mental de la María verdadera que están adorando. La Escritura condena como idolatría el uso de imágenes visuales como ayuda para adorar. Pablo explica que la idolatría implica intercambiar la gloria del Dios inmortal por imágenes de seres mortales: "Profesando ser sabios, se hicieron necios, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible en semejanza de imagen de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles" (Rom. 1:22-23). Venerar a María como la reina del cielo al inclinarse y orar delante de su ícono o estatua que

la representa con 12 estrellas alrededor de su cabeza nos recuerda al antiguo culto idólatra pagano de la reina del cielo condenada en la Biblia (ver Jer. 7:18). Además, fomenta la adoración a María, conocida como mariolatría, y mariolatría es idolatría.

No existe una verdadera diferencia entre veneración y adoración

A pesar de los intentos de los teólogos católicos de diferenciar entre la adoración reservada para Dios, conocida como *latría*, la veneración a los santos, llamada *dulía* y la veneración especial a María, llamada *hiperdulía*; no hay distinciones en la vida devocional de los católicos practicantes. No hacen el cambio mental cuando pasan del *Padre nuestro* al *Ave María*. La oración es oración, ya sea que esté dirigida al Padre, al Hijo, al Espíritu Santo o a María y a los santos. Las mismas oraciones que los devotos católicos le ofrecen a María no hacen distinción entre adoración y veneración. Tomemos, por ejemplo, el libro popular *Novena a nuestra madre del perpetuo socorro*, publicado con el *imprimatur* oficial católico. Una oración dice:

> "No tenemos mayor ayuda,
> ni mayor esperanza que tú,
> Oh purísima Virgen; ayúdanos, entonces,
> porque esperamos en ti, nos gloriamos en ti,
> somos tus siervos.
> No nos decepciones".[91]

En el mismo libro devocional, hay oraciones similares donde el poder de María es descripto como mayor que el de Jesús. Esta es una de ellas: "Ven en mi ayuda, amantísima Madre, porque me encomiendo a ti. En tus manos pongo mi salvación eterna, yen ti te confío mi alma. Considérame entre tus siervos más devotos; tómame bajo tu protección, y es suficiente para mí. Porque, si tú me proteges, querida Madre, no tengo ningún temor: ni de mis pecados, porque tú obtendrás el perdón de ellos; ni del diablo, porque tú eres más poderosa que todo el infierno junto; *ni siquiera de Jesús, mi juez, porque por una oración tuya, él será apaciguado*".[92]

La noción de que una oración de María tiene el poder mágico de apaciguar a Jesús hace de María una maravillosa mujer que obra, y denigra a Jesús como juez punitivo que necesita ser ablandado por su madre compasiva. Esas enseñanzas son blasfemas, por no decir otra cosa.

Podemos encontrar sorprendentes ejemplos similares de la adoración de María en el famoso libro de Alfonso de Liguori (1696-1787), *Las glorias de María* (1750 d.C.), un libro que ha sido publicado en más de 800 ediciones

con la aprobación católica oficial (*imprimatur*). Liguori fue canonizado como santo en 1831 por el papa Gregorio XVI. La circulación masiva de su libro en 72 idiomas ha desempeñado un papel fundamental en la promoción de afirmaciones absurdas sobre María. Bastarán algunos ejemplos para mostrar las extravagantes afirmaciones del libro:

"¿Y vamos a tener escrúpulo en pedirle que nos salve, siendo así que, como dice un autor, a nadie sino por ella se le abren las puertas de la salvación?

"Muchas cosas se piden a Dios y no se obtienen, y muchas se piden a María y se consiguen porque Dios ha dispuesto honrarla de esta manera".[93]

Estas declaraciones acerca de las puertas de la salvación, que se abren solo a través de María, que tiene la capacidad de manipular a Dios para hacer su voluntad, son repugnantes, si no blasfemas, para cualquier cristiano familiarizado con la visión bíblica de la salvación y el carácter de Dios. Las puertas de la salvación están abiertas, no a través de María, sino solo a través de Cristo: "En ningún otro hay salvación; porque no hay otro nombre bajo el cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos" (Hech. 4:12). Es absurdo suponer que el Dios Creador esté obligado a aceptar órdenes de una criatura humana, María.

La muestra de declaraciones anteriores basta para demostrar que la distinción teórica entre la adoración a Dios y la veneración a María es totalmente inexistente en el ámbito de la experiencia de los católicos devotos. Parte de la razón es que algunas de las oraciones a María la exaltan por sobre Dios mismo. El resultado final es que millones de católicos sinceros, actualmente, adoran a una diosa fabricada por su Iglesia, en vez de adorar al Dios de la revelación bíblica.

La adoración de María es promovida a lo largo de todo el año, especialmente a través de lo que se conoce como *Fiestas de la Virgen María*. El calendario litúrgico católico muestra que todos los hechos y ficciones importantes de la vida de María se celebran con no menos de 25 fiestas marianas. Algunas de las fiestas anuales como la anunciación, la inmaculada concepción, la purificación y la asunción al cielo son la contraparte de las fiestas del nacimiento, la resurrección y la ascensión de Cristo. El objetivo es establecer un paralelismo inconfundible entre María y Cristo, que finalmente lleva a los católicos devotos a adorar a María como a un ser semidivino.

CONCLUSIÓN

Nuestro estudio de las enseñanzas y los dogmas marianos proclamados a lo largo de los siglos por la Iglesia Católica ha mostrado que ha habido una elevación gradual y creciente de María al mismo lugar de Jesucristo. Las

estrategias subyacentes para la promulgación de los dogmas marianos han intentado probar que María comparte cualidades y funciones del Señor mismo. Al proclamar la perpetua virginidad de María, su inmaculada concepción, su asunción corporal al cielo, su papel celestial como mediadora, corredentora y dadora de la gracia, la Iglesia Católica ha fomentado una veneración popular de María que supera por lejos la adoración de Cristo. Esto es evidente, como hemos visto, en algunas de las oraciones a María, que sugieren la extraordinaria influencia que ejerce dentro de la Trinidad.

La implicación más seria de la veneración a María que experimentan los católicos devotos como verdadera adoración es que le quita méritos a la majestad de Cristo y al honor que se le debe solo a él. *Cada magnificación de María, en última instancia, resulta en la denigración de Cristo*. Al exaltar a la madre humana de Jesús a un canal celestial de intercesión y de redención, la Iglesia Católica está obstruyendo el acceso inmediato de los creyentes al ministerio redentor de Cristo en el santuario celestial y hace que este resulte innecesario.

El mandamiento y la promesa del Señor a los que fueron llevados por mal camino por las enseñanzas y prácticas marianas engañosas es claro: "Por lo cual, salid de en medio de ellos, y apartaos, dice el Señor, y no toquéis lo inmundo; y yo os recibiré, y seré para vosotros por Padre, y vosotros me seréis hijos e hijas, dice el Señor Todopoderoso" (2 Cor. 6:17-18).

NOTAS DEL CAPÍTULO 7

1. Richard N. Ostling, "The Age of Mary", *Time*, 30 de diciembre de 1991, p. 42.

2. Ibíd.

3. Ibíd.

4. "The Meaning of Mary", *Newsweek,* 25 de agosto de 1997, p. 36.

5. *Times* (nota 1), p. 42.

6. Ver por ejemplo, Beverly Roberts Gaventa, *Mary; Glimpses of the Mother of Jesus*, 1995 y una colección de ensayos que coeditó llamados *Blessed One; Protestant Perspectives on Mary*, 2002. Robert Jenson defiende el papel de María en su monumental *SystematicTheology*, de dos tomos (1997 and 1999) y en una colección de ensayos que coeditó, *Mary; Mother of God*, 2004. Todos ellos elevan el papel de María en el plan de salvación.

Los años de diálogo ecuménico entre católicos y protestantes franceses han producido un libro titulado *Mary in the Plan of God and in the Communion of the Saints,* 1999. El libro llama a católicos y protestantes a la "conversión" con respecto al tema de María.

7. Eric Mascall, "Modern Protestant on Mary", www.mariology.com/sections/ modern.html. El énfasis es nuestro.

8. Charles Dickson, *A Protestant Pastor Looks at Mary,* 1996, p. 110. El énfasis es nuestro.

9. Jason Byassee, "Protestants and Marian Devotion: What about Mary?" www.religion-online.org/showarticle.asp?title=3156. El énfasis es nuestro.

10. Citado en Will Ashenmacher, "Muslim, Christians Discuss Mary", *The Marquette Tribune,* 14 de septiembre de 2004, sección de noticias.

11. *Catecismo de la Iglesia Católica,* 1994, http://www.mscperu.org/catequesis/cat1.htm, # 841; Declaración "Nostra Aetate" sobre las relaciones de la iglesia con las religiones no cristianas, Concilio Vaticano II, 1965, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html

12. Ludwig Ott, *Fundamentals of the Catholic Dogmas*, 1960, p. 203.

13. Ibíd., p. 205.

14. *Catecismo de la Iglesia Católica,* 1994, http://www.mscperu.org/catequesis/cat1.htm, # 499.

15. Ibíd., p. 128, párrafo 510.

16. Ibíd., p. 124, párrafo 494.

17. Ibíd.

18. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica,* 1947, Pt. III, C. 28, http://hjg.com.ar/sumat/d/c28.html

19. Ibíd.

20. *The Works of Luther* de Weimar, traducción inglesa de Pelikan, Concordia, St. Louis, 1958, t. 11, pp. 319-320; t. 6. p. 510.

21. *Calvini Opera,* Corpus Reformatorum, Braunschweig-Berlin, 1863-1900, t. 45, p. 348, 35.

22. *Zwingli Opera,* Corpus Reformatorum, 1905, t. 1, p. 424.

23. Citado por E. Stakemeier en *De Mariologia et Oecumenismo,* 1962, p. 456.

24. Richard N. Ostling, "Anglicans, Catholics Agree on Mary", *Desert News* (Salt Lake City), 28 de mayo de 2005.

25. Ibíd.

23. Ludwig Ott (nota 12), p. 207.

26. Jack Lewis, *The Gospel According to Matthew,* 1976, t. 1, p. 42.

27. Ludwig Ott (nota 12), p. 207.

28. Ibíd.

29. Philip Schaff, *Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes,* 1893, t. 2, pp. 211-212.

30. Ibíd.

31. Henry Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma,* 1957, párrafo 2803; citado también en el *Catecismo de la Iglesia Católica,* (nota 11), párrafo 491.

32. *Ubi Primum,* Encíclica de Pío IX con motivo de la preparación del estudio sobre la Inmaculada Concepción promulgada el 2 de febrero de 1849, http://www.mercaba.org/MAGISTERIO/ubi_primum.htm

33. Ibíd. El énfasis es nuestro.

34. *Catecismo de la Iglesia Católica,* 1994, http://www.mscperu.org/catequesis/cat1.htm (nota 11), # 968.

35. *Catecismo de la Iglesia Católica,* 1994, http://www.mscperu.org/catequesis/cat1.htm (note 11), # 493.

36. Santo Tomás de Aquino (nota 18), Parte 3, C. 27, t. 2, p. 2164.

37. Ibíd.

38. Justo González, *The Story of Christianity,* 1984, t. 2. p. 297.

39. Ibíd.

40. Nicholas Perry y Loreto Echeverría, *Under the Heel of Mary,* 1989, p. 122.

41. Maurice Hemington, *Hail Mary? The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism,* 1995, p. 19.

42. Frederick G. Holweck, "The Doctrine of the Immaculate Conception", *The Catholic Encyclopedia,* 1910, t. 7, p. 242.

43. Ibíd.

44. Norman Geisler y Ralph E. MacKenzie, *Roman Catholics and Evangelicals. Agreements and Differences,* 2004, p. 307.

45. *Catecismo de la Iglesia Católica,* 1994, http://www.mscperu.org/catequesis/cat1.htm (nota 11) # 491, 493.

46. Norval Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke* , 1983, p. 75.

47. Ludwig Ott (nota 12), p. 212.

48. Elliot Miller y Kenneth R. Sample, *The Cult of the Virgin: Catholic Mariology and the Apparitions of Mary*, 1992, p. 34.

49. http://zenit.org/article-17236?l=english

50. *Munificentissimus Deus, Selected Documenst of Pope Pius XII,* 1950, p. 45.

51. Ibíd., p. 47.

52. *Catecismo de la Iglesia Católica,* 1994, http://www.mscperu.org/catequesis/cat1.htm (nota 11), # 966.

53. Henry Denzinger (nota 31), p. 647, N° 2331.

54. Richard N. Osling, "Cover Stories: Handmaid or Feminist?", *Time* (lunes 30 de diciembre de 1991).

55. Ibíd.

56. http://www.fcpeace.com/spanish/devociones/devo_novena25aniversario.htm

57. www.clai.org.au/articles/sasse/marypope.htm

58. Ibíd.

59. Ludwig Ott (nota 12), p. 208.

60. Eamon Duffy, *What Catholics Believe About Mary*, 1989, p. 17.

61. Ludwig Ott (nota 12), p. 209.

62. Ibíd.

63. Epifanio, *Panarion Haereses* 78.10-11, 23. Citado por Juniper Carol, O.F.M. ed., *Mariology*, 1957, t. 2, pp. 139-140.

64. Juniper Carol (nota 63), t. 1, p. 150.

65. Karl Rahner, *The Mother of Our Lord,* 1963, p. 16.

66. Papa Gelasio I, *Epistle 42*, *Migne Series*, M. P. L. t. 59, col. 162.

67. Henry Denzinger (nota 31), p. 70.

68. *Migne Series*, t. 62. cols. 537-542.

69. Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, 1947, p. 376.

70. www.religioustolerance.org/mary_cor.htm

71. Ludwig Ott (nota 12), p. 211.

72. Ibíd., pp. 212-213.

73. Elliot Miller y Kenneth R. Sample (nota 48), p. 50.

74. *Lumen Gentium* 61-62.

75. *Catecismo de la Iglesia Católica,* 1994, http://www.mscperu.org/catequesis/cat1.htm (note 11) # 964.

76. Ibíd., párrafo 969.

77. *Lumen Gentium* # 57

78. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II,* 1982, t. 1, p. 404.

79. Ibíd., t. 1, p. 318-319.

80. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II,* 1991, t. 2, p. 756.

81. *Salvifici Doloris #25.*

82. *L'Osservatore Romano*, edición semanal en inglés, (22 de junio de 1994), t. 1347, p. 11.

83. Ludwig Ott (nota 12), p. 212.

84. Ibíd., p. 213.

85. Ibíd., p. 214.

86. *Catecismo de la Iglesia Católica,* 1994, http://www.mscperu.org/catequesis/cat1.htm (nota 11), # 501.

87. Mark Miravalle, *Introduction to Mary: The Heart of the Marian Doctrine and Devotion,* 1993, p. 12.

88. Ludwig Ott (nota 12), p. 215.

89. Ibíd.

90. Norman Geisler y Ralph E. MacKenzie (nota 44), p. 322.

91. *Novena Prayers in Honor of Our Mother of Perpetual Help*, 1968, p. 16.

92. Ibíd., p. 19. El énfasis es nuestro.

93. Alfonso de Liguori, *Las glorias de María*, cap. 5, 4; http://www.santorosario.net/espanol/glorias.htm

Capítulo 8
EL HABLAR EN LENGUAS

El hablar en lenguas, conocido como *glosolalia*, ha sido el sello tradicional del pentecostalismo, el movimiento religioso de crecimiento más rápido sobre la tierra. El término *glosolalia*, dado al fenómeno moderno de hablar en lenguas en las iglesias pentecostales y carismáticas, proviene del sustantivo griego *glossa*, que significa "lengua, lenguaje", y el verbo *laleo*, que significa "hablar". De modo que *glosolalia* es una traducción literal de dos términos griegos que significan "hablar en lenguas". El lingüista Willliam Samarin explica que el término es comúnmente usado para denotar "una emisión humana estructurada fonéticamente pero sin sentido, que el que habla cree que es un lenguaje real, pero que no tiene ni el más remoto parecido sistemático con ningún lenguaje natural, vivo o muerto".[1]

El hablar en lenguas se ha extendido en casi cada denominación cristiana en años recientes. Algunas iglesias se han dividido en cuanto a cómo manejar la manifestación de "hablar en lenguas". Algunas iglesias la han rechazado totalmente, mientras que otras la han apoyado con discreción; algunas congregaciones afirman haber sido espiritualmente enriquecidas, mientras que otras se han escindido por esto. El hablar en lenguas sigue siendo un tema controvertido, a pesar de su crecimiento fenomenal.

Una de las características distintivas más prominentes de los movimientos carismáticos pentecostales es su énfasis en los dones sobrenaturales del Espíritu Santo, que se supone se manifiestan especialmente en el hablar en lenguas, en las sanaciones divinas y al profetizar. El hablar en lenguas generalmente es visto como la prueba normativa del bautismo del Espíritu Santo. La importancia de hablar en lenguas está establecida claramente en los principios doctrinales más importantes de las Asambleas de Dios, que es la iglesia pentecostal más grande de los Estados Unidos, y probablemente el cuerpo pentecostal más influyente del mundo. El artículo 8 de su *Declaración de verdades fundamentales* dice lo siguiente: "El bautismo de los creyentes en el Espíritu Santo se evidencia con la señal física inicial de hablar en otras lenguas como el Espíritu los dirija (Hechos 2:4). El hablar en lenguas, en este caso, es esencialmente lo mismo que el don de lenguas (1 Corintios 12:4-10, 28), pero es diferente en propósito y uso".[2]

Los pentacostales y los carismáticos creen firmemente que todos los creyentes debieran procurar el bautismo del Espíritu Santo. Este bautismo es diferente a la experiencia de conversión y posterior a ella. La señal física

inicial de este bautismo del Espíritu es hablar en otras lenguas. Cada creyente debiera procurar hablar en lenguas como la evidencia inicial del bautismo del Espíritu. Como señala un prominente autor pentecostal: "A todos los creyentes se les ordena recibir UNA experiencia: el bautismo del Espíritu o ser llenos de él. De nuevo, las reacciones físicas, emocionales e intelectuales son tan variadas como los receptores, pero de nuevo, UNA evidencia acompaña uniformemente la experiencia: *El testimonio del Espíritu a través de nosotros en otras lenguas*".[3]

El segmento del cristianismo que crece más rápidamente

Los pentecostales y los carismáticos se han convertido en los movimientos de crecimiento más rápido del cristianismo. Según los estadísticos de misión David Barrett y Todd Johnson, había más de 553 millones de "pentecostales/carismáticos/neocarismáticos" en el mundo en 2003; esto es casi el 27% de la población cristiana. Barrett y Johnson pronostican que esta cifra crecerá al 31% para 2225.[4] Ellos representan la fuerza más grande del mundo cristiano después del catolicismo romano.[5] La iglesia más grande del mundo (la Yoi Do Full Gospel Church) es una iglesia pentecostal en Corea, pastoreada por David Yonggi Cho. La iglesia atrae a 240.000 personas en sus servicios semanales de adoración. Dos iglesias pentecostales en Buenos Aires juntas atraen 150.000 cada semana.

El historiador Vinson Synan, decano de la Facultad de Divinidad de la Universidad Regent de Virginia Beach, Virginia, predice que si el movimiento de renovación pentecostal-carismático continúa con la tasa de expansión actual, en diez años tres cuartos de mil millones de personas se unirán a sus filas. Esto representa el movimiento de renovación de mayor alcance en la historia de la iglesia cristiana.[6]

Preguntas acerca de la glosolalia

El crecimiento fenomenal de los movimientos carismáticos plantea nuevas preguntas acerca de la glosolalia. La manifestación moderna de hablar en lenguas, ¿proviene de Dios o de Satanás? ¿Es un fenómeno sobrenatural o una estimulación natural del hemisferio cerebral izquierdo? ¿Es idéntico a los dones del Espíritu Santo que se manifestaron el día de Pentecostés de Hechos 2?

Algunos carismáticos modernos afirman que la glosolalia actual es diferente del hablar en lenguas extranjeras en Pentecostés, pero similar a la descripción de Pablo del don de lenguas espiritual en 1 Corintios 12 al 14. ¿Existen dos clases diferentes de hablar en lenguas en el Nuevo Tes-

tamento, donde una consiste en hablar en lenguas extranjeras en Hechos 2 y otra que se manifestó en "emisiones extáticas" en 1 Corintios 12 al 14? La glosolalia moderna, ¿satisface los criterios enunciados por Pablo en 1 Corintios 14 para el ejercicio legítimo del don de lenguas para la edificación de la iglesia? El hablar en lenguas, ¿es el cumplimiento de la lluvia tardía prometida en Joel 2:28 al 29?

Los carismáticos generalmente creen que la glosolalia es una manifestación final y significativa del tiempo del fin del derramamiento del Espíritu Santo antes de la Segunda Venida de Cristo. Esta afirmación, ¿es bíblicamente sólida? Estas son algunas de las preguntas que se hacen los cristianos juiciosos y no carismáticos. Están tratando de entender los movimientos de renovación pentecostales y carismáticos, donde el hablar en lenguas es un componente esencial de su culto personal y colectivo. Ellos quieren conocer el significado del hablar en lenguas para su experiencia religiosa personal y el propósito para la iglesia en general.

En una época, los pentecostales tradicionales en Norteamérica eran llamados "holy rollers", un término que era usado peyorativamente. Actualmente, los carismáticos que hablan en lenguas gozan de gran popularidad y respeto. Benny Him, considerado el mayor hablante de lenguas y sanador de fe de nuestros tiempos, conduce un promedio de 24 "cruzadas milagrosas" por año, llenando estadios con 50.000 a 60.000 personas. Su programa "This is Your Day" [Este es tu día] es uno de los programas televisivos cristianos más vistos en el mundo, con televidentes en 190 países.[7]

Objetivos de este capítulo

La explosión de los estudios sobre los movimientos pentecostales y carismáticos es tan vasta, que es imposible hasta para los eruditos mantenerse al día con el ritmo rápido de las publicaciones sobre el tema. En su libro *Glossolalia: A Bibliography* [*Glosolalia: una bibliografía*], Watson E. Mills enumera no menos de 1.150 títulos. El objetivo de este capítulo es más bien limitado. No haremos ningún intento de examinar la vasta cantidad de literatura; nos limitaremos primero a describir los fenómenos modernos de glosolalia según se desarrollaron en el siglo XX. Luego nos volcaremos al Nuevo Testamento, para determinar si la creencia popular del hablar en lenguas es bíblica o no.

Como cristianos que creemos en la Biblia, nuestro compromiso debe ser permanecer fieles a la enseñanza de la Palabra de Dios. No podemos erigir nuestras doctrinas sobre experiencias religiosas personales. Nuestra doctrina debe basarse en las enseñanzas de la Escritura, no de la experiencia. El objetivo general de este capítulo es examinar el fenómeno moderno del hablar

en lenguas a la luz del testimonio de la Escritura. Queremos descubrir si la glosolalia moderna puede identificarse con el hablar en lenguas descripto en Hechos 2 y 1 Corintios 14. Procuramos saber si la glosolalia moderna respeta o viola las claras enseñanzas dadas por Pablo en cuanto al uso de las lenguas.

De acuerdo con este objetivo, este capítulo se divide en cinco partes principales:

1. El surgimiento de "El hablar en lenguas" en el siglo XX
2. El hablar en lenguas en el evangelio de Marcos
3. El hablar en lenguas en Hechos
4. El hablar en lenguas en 1 Corintios 12 al 14
5. El hablar en lenguas en la actualidad

Parte 1
EL SURGIMIENTO DE "EL HABLAR EN LENGUAS" EN EL SIGLO XX

Escasa evidencia histórica del hablar en lenguas hasta 1900 d.C.

Las evidencias del hablar en lenguas durante gran parte de la historia del cristianismo son esporádicas, en el mejor de los casos. El profesor George W. Dollar, del Seminario Teológico Dallas, ha calificado la experiencia como "un silencio casi absoluto". Escribe: "La voz de la historia es que Dios se ha especializado en aquellas cosas a las que se les da prioridad en su Palabra y no en aquellas cosas que los hombres afirman por experiencia, ya sean frenéticas o tranquilas. Sin embargo, la voz de la historia está en contra del movimiento moderno de las lenguas y lo estigmatizaría como un fenómeno que no toma en cuenta la Biblia ni la historia que surge de las experiencias, los temperamentos, los anhelos, los deseos y los impulsos emocionales tan comunes en el siglo pasado".[8]

Los pentecostales han cuestionado la precisión de la conclusión de Dollar, al recalcar evidencias para la continuación de la glosolalia. Un ejemplo importante es el movimiento profético y carismático del siglo II, llamado montanismo, cuyos evangelistas pronunciaban discursos confusos durante sus trances extáticos. El problema es que el hablar en lenguas de los montanistas sectarios provocó duras críticas por parte de los dirigentes eclesiásticos y de los filósofos paganos. Los dirigentes eclesiásticos condenaron el montanismo, debido a la enseñanza herética de Montano, el fundador del movimiento. Al afirmar que era la encarnación del Espíritu Santo, instaba a sus seguidores a reunirse en la ciudad de Pepuza, Frigia, a esperar el fin del

mundo. Montano y sus seguidores fueron expulsados de la iglesia debido a su aseveración de haber recibido revelaciones superiores a la Biblia.

El montanismo, además, fue duramente criticado por los filósofos paganos. Por ejemplo, el famoso polemista anticristiano Celso, que compuso *El verdadero discurso* en los primeros días del montanismo alrededor de 178 d.C., ridiculizó a los profetas montanistas por pronunciar su mensaje del infierno y azufre por medio de frecuentes "discursos incomprensibles, incoherentes y completamente confusos, cuyo significado no podía ser descubierto por ninguna persona inteligente". Lo que Celso halló particularmente ofensivo fue el uso de galimatías sin sentido y disparatadas que "daban la oportunidad para que cualquier tonto o hechicero tome las palabras en cualquier sentido que quisiera".[9]

La percepción de que el hablar en lenguas estaba exponiendo al cristianismo a una crítica innecesaria y negativa influyó sobre los dirigentes eclesiásticos a desaprobar las expresiones extáticas. El resultado fue el cese de la glosolalia. En el siglo IV, el renombrado predicador Cristóstomo (347-407) comenta sobre 1 Corintios 12 y 14, diciendo: "Todo este lugar es muy oscuro; pero la oscuridad es producida por nuestra ignorancia de los hechos referidos a su cesación y por ella, tal como solían ocurrir, pero ahora ya no tienen lugar".[10]

"Si no se pudo confiar en las lenguas y los fenómenos relacionados para autenticar el cristianismo, entonces las iglesias tendrían que encontrar algo en qué confiar. Pablo ya señaló la dirección aquí. El 'fruto del Espíritu' no es tan visible en lenguas, profecías, sanaciones, etc., como en 'amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza', es decir, en la conducta cristiana (Gál. 5:22-23). Estos son autentificadores en sí mismos. No necesitan ser validados antes de que puedan servir como pruebas de la superioridad del cristianismo".[11]

La "larga sequía" de glosolalia

Los historiadores hablan de la "larga sequía" en la manifestación del hablar en lenguas de los siglos III al XVII. Ninguno de los reformadores mostró ningún interés en la glosolalia. Al contrario, Lutero asestó un duro golpe contra los profetas carismáticos Zwickau por elevar su experiencia subjetiva del Espíritu por sobre la Escritura. Les dijo: "Nada de lo que ustedes han fomentado se basa en la Santa Escritura, todo es una mera fábula". Cuando uno de los celosos profetas le respondió gritando: "El Espíritu, el Espíritu", Lutero contestó: "A tu espíritu lo abofeteo en la nariz".[12]

El hablar en lenguas no se volvió a presentar hasta el siglo XVII; es decir, después de lo que se denomina "la larga sequía". Se volvió a manifes-

tar en conexión con los movimientos de reavivamiento de los siglos XVII y XVIII. Acompañó a los reavivamientos occidentales, el Gran Despertar de la década de 1740, y los reavivamientos de frontera de comienzos de 1800. Generalmente, la glosolalia se iniciaba en forma conservadora y cobraba intensidad y aumentaba en fervor emocional a medida que los reavivamientos llegaban a su clímax. Tan pronto como los reavivamientos perdían vigor, el hablar en lenguas también disminuía.

Debemos considerar que la glosolalia es una característica secundaria del reavivalismo. Aparecía y desaparecía de acuerdo con el surgimiento y la caída de los reavivamientos más importantes. No fue sino hasta el siglo XX cuando el movimiento de hablar en lenguas marcó un impacto duradero y de largo alcance en la iglesia en general.

Primera ola: El pentecostalismo antiguo o clásico

Durante el siglo XX, el movimiento carismático ha experimentado tres "olas" de desarrollo. La "primera ola" surgió en 1900 y se manifestó en las iglesias pentecostales tradicionales que percibieron el hablar en lenguas como prueba del bautismo del Espíritu Santo. En 1901 en el Bethel Bible College, Topeka, Kansas, Agnes Ozman recibió lo que se llama el bautismo del Espíritu y habló en "lenguas". La práctica pronto se convirtió en parte del movimiento Santidad en los Estados Unidos. En 1906, se habló en lenguas en Azusa Street en Los Ángeles, California. A partir de estos dos eventos de 1901 y en 1906, surgieron las denominaciones pentecostales principales, como las Asambleas de Dios, que están aún con nosotros.

Segunda ola: El neopentecostalismo o renovación carismática

La "segunda ola" del movimiento carismático apareció en 1960, cuando "el hablar en lenguas" entró en las iglesias más tradicionales del cristianismo, incluyendo el metodismo, el presbiterianismo, el luteranismo, las iglesias bautistas y las iglesias católicorromanas. Llegó a conocerse como neopentecostalismo o renovación carismática. Era un movimiento nuevo, en el sentido de que cruzó las líneas y las barreras denominacionales, pero al igual que el antiguo movimiento pentecostal, enfatizaba los dones del Espíritu, más notablemente el don de lenguas.

"El movimiento pronto entró en las universidades. Esto comenzó en Nueva Inglaterra. En octubre de 1962, el fenómeno de la glosolalia irrumpió en la Universidad Yale, entre miembros de la Comunidad Cristiana Evangélica Inter-Varsity. Incluidos en este nuevo reavivamiento pentecostal había episcopales, luteranos, presbiterianos, metodistas e incluso un católico

romano... A partir de entonces, el movimiento se extendió hasta Dartmouth College, la Universidad Standford, y el Seminario Teológico Princeton.

"Aún más significativo que estos eventos es lo que ocurrió en 1967. Todos los caminos conducen a Roma. En la época de las vacaciones de primavera de 1967, en la zona de Notre Dame había unos 30 católicos fanáticos que habían recibido el 'bautismo del Espíritu Santo'. En 1968, alrededor de 100 a 150 se reunieron para un congreso católico pentecostal. En 1969, había alrededor de 450 católicos carismáticos que se reunían, incluyendo unos 25 a 30 sacerdotes. En 1970, el aumento fue más espectacular. Casi 1.300 asistieron al congreso, incluyendo católicos de Canadá. En 1973, 22.000 católicos carismáticos se reunieron en Notre Dame, incluyendo participantes católicos de al menos 10 países extranjeros. En 1974, asistieron 30.000 personas al congreso de Notre Dame. Y finalmente, el congreso internacional de 1975, llevado a cabo en Roma, atrajo a 10.000 peregrinos de 50 países para escuchar al papa Pablo VI expresar su caluroso reconocimiento del movimiento. El movimiento estaba creciendo rápidamente no solo en la Iglesia Católica Romana, sino en todas las principales denominaciones protestantes.

"El Congreso Carismático de la ciudad de Kansas se celebró en el verano de 1977. Estuvieron presentes las tres ramas del movimiento pentecostal: (1) los pentecostales antiguos (a veces llamados 'pentecostales clásicos'); (2) los protestantes carismáticos; y (3) los católicos carismáticos. Esta fue la reunión más grande y más global de los 'creyentes bautizados en el Espíritu' de la historia moderna. Hubo casi 50.000 participantes en este congreso de cinco días. Un orador orgullosamente aclamó este congreso como 'la asamblea ecuménica más numerosa y abarcante en la historia del cristianismo norteamericano'. Casi la mitad de los participantes eran católicorromanos".[13]

La tercera ola: El movimiento de las señales y milagros

La "tercera ola" del movimiento carismático, desarrollada en los años ochenta, es llamada el movimiento de las señales y los milagros, porque enfatiza la "evangelización poderosa" en la que el evangelio es explicado y demostrado por medio de señales y milagros sobrenaturales. El término "tercera ola" fue acuñado por primera vez por C. Peter Wagner en 1983, cuando escribió: "Veo históricamente que ahora estamos en la tercera ola. La primera ola de la agitación del Espíritu Santo empezó a comienzos de siglo con el movimiento pentecostal. La segunda ola fue el movimiento carismático que comenzó en los años cincuenta en las denominaciones más importantes. Ambas olas continúan en la actualidad.

"Veo la tercera ola de los ochenta como una apertura de los evangélicos de la línea sólida y de otros cristianos a la obra sobrenatural del Espíritu Santo que los pentecostales y los carismáticos han experimentado, pero sin llegar a ser carismáticos ni pentecostales. Creo que estamos ante una nueva ola de algo que ahora ha durado casi todo nuestro siglo".[14]

El movimiento de las señales y los milagros enfatizaba no solo el don de lenguas, sino además el don de profecía y de sanidad. Estas "olas" del movimiento carismático actualmente influyen sobre casi cada denominación cristiana en diversas formas.

¿Por qué el hablar en lenguas no surgió antes de 1990?

¿Por qué el movimiento de hablar en lenguas estuvo ausente durante tanto tiempo hasta los albores del siglo XX? ¿Qué hizo que este movimiento apareciera de repente para 1900? Una respuesta posible se encuentra en la reacción al racionalismo que llegó a dominar no solo la teología, sino además la experiencia de adoración de muchas iglesias en el siglo XIX. Mientras que la Edad Media fue "la era de la fe", cuando los cristianos percibían el mundo espiritual a través de la literatura mística, el arte, la arquitectura y la música, la era moderna que comenzó con el Renacimiento llegó a conocerse como "la era de la razón". La gente ya no acudía a los santos y a las vírgenes en busca de orientación, sino a los científicos. El racionalismo, el secularismo y el materialismo se convirtieron en el nuevo centro de la vida.

Dentro de este contexto fue que el cristianismo comenzó a sentir los efectos del racionalismo y de la alta crítica de la Escritura, que mató todo el fervor religioso, reduciendo la experiencia de la adoración a una búsqueda fría, intelectual, exánime. Este clima llevó al surgimiento de los movimientos de reavivamiento asociados con la glosolalia. Estos movimientos trataban de ayudar a la gente a recuperar la experiencia religiosa emocional que se había perdido durante tanto tiempo en la experiencia religiosa racional de la época que estaba orientada a lo intelectual.

William Richardson escribe: "Cuando la gente en la iglesia moderna reflexionaba en los tantos años de orden litúrgico aparentemente exánimes que habían experimentado, ocurrió una reacción explosiva. La añoranza de aquel entusiasmo primitivo creció hasta tal punto que muchos creyentes simplemente decidieron que podían hacer que ocurriera".[15] Por cierto, los evangelistas y los misioneros pentecostales estaban decididos a hacer que ocurriera al ir hasta los confines de la tierra, compartiendo sus "dones del Espíritu" con fervor evangélico. El resultado ha sido que el pentecostalismo ha crecido a pasos agigantados desde su nacimiento a comienzos del siglo XX.

Conclusión

Para resumir, del siglo II al XIX solo hubo pocos casos esporádicos de hablar en lenguas, mayormente entre grupos heréticos. Desde Montano (siglo II) Hasta Edward Irving (siglo XIX), el hablar en lenguas nunca fue considerado como parte del cristianismo tradicional. El surgimiento del hablar en lenguas en los albores del siglo XX mayormente fue una reacción a las frías y exánimes prácticas de adoración influidas por las ideologías racionalista y humanista de la época. Desde una perspectiva histórica, los movimientos del hablar en lenguas carecen de sustento histórico. Hasta 1900 nunca fueron parte del cristianismo predominante. Ninguno de los reformadores sancionó la glosolalia.

El testimonio de la historia es informativo, pero no decisivo para los cristianos estrechamente ligados a la autoridad normativa de la Biblia. De modo que, en este sentido, necesitamos dirigirnos a la Escritura para descubrir si el hablar en lenguas moderno está de acuerdo con el don de lenguas, mencionado en el evangelio de Marcos, Hechos 2, 10, 19 y 1 Corintios 12 al 14.

Parte 2
EL HABLAR EN LENGUAS EN EL EVANGELIO DE MARCOS

La primera persona en hablar acerca del don de lenguas fue Jesucristo mismo. Lo menciona solo una vez, según el registro evangélico. El pasaje se encuentra en Marcos 16:17, que pertenece al denominado "final más largo" del evangelio de Marcos. El "final más largo" (Mar. 16:9-20) ha sido el tema de innumerables estudios. Algunos eruditos y traductores bíblicos han argumentado que los últimos doce versículos de Marcos debieran quitarse, pero hay buenas razones para creer que debieran seguir estando en nuestras traducciones modernas de la Biblia.[16]

Cristo hizo la siguiente predicción: "Y estas señales seguirán a los que creen: En mi nombre echarán fuera demonios; hablarán nuevas lenguas" (Mar. 16:17). El contexto en el que Jesús hizo esta predicción es significativo. Jesús además hizo otras tantas declaraciones a sus discípulos después de su resurrección y poco antes de su ascensión. Entre ellas, Cristo les prometió a sus discípulos el poder de realizar milagros y uno de ellos es la capacidad de "hablar nuevas lenguas".

El significado de las palabras "nuevas lenguas"

Las palabras griegas para "nuevas lenguas" son *glossais kainais*. El sustantivo *glossa* se usa fundamentalmente con dos significados. Primero,

se emplea para describir la "lengua–*glossa*" como un órgano del habla. Por ejemplo, al sanar a un sordo, Jesús "tocó su lengua" (Mar. 7:33; ver además Luc. 1:64; Rom. 3:13; 14:11; 1 Juan 3.18; 1 Ped. 3:10). Segundo, la palabra lengua–*glossa* es usada comúnmente con el significado de "idioma/lengua" (Fil. 2:11; Apoc. 5:9; 7:9; 10:11; Hech. 2:6, 11). El significado de "lenguas" es empleado en Marcos 16:17 por la Reina Valera 1960, que traduce "nuevas lenguas". Estas traducción refleja el uso buscado del griego original *glossa*. El *Translator's Handbook on the Gospel of Mark* [*Manual del traductor sobre el evangelio de Marcos*] explica que "lenguas" en Marcos 16:17 significa "idiomas", porque "el significado aquí es el mismo que en Hechos 2:4 al 11".[17] Veremos que este significado es respaldado por las consideraciones lingüísticas y contextuales.

El adjetivo *kainais* generalmente se traduce como "nuevas" en la frase "hablar nuevas lenguas". Algunos traductores ingleses traducen el término como "extrañas" (NEB, TEV). Esta traducción refleja la interpretación del traductor, que no encuentra sustento en el Nuevo Testamento, donde *kainais* es usado constantemente con el significado de "nuevo". En Marcos 16:17 el término griego *kainais* parece indicar "nuevo" en el sentido de una lengua que el hablante no había conocido antes. Hablar en "nuevas lenguas" significa hablar en "lenguas" que eran "nuevas" para el que hablaba.

El propósito de hablar en "nuevas lenguas"

El propósito de hablar en "nuevas lenguas" es aclarado por el contexto inmediato de Marcos 16:17, donde Jesús les promete a los discípulos el poder habilitador del Espíritu Santo para capacitarlos a fin de "I[r] por todo el mundo y predica[r] el evangelio a toda criatura" (Mar. 16.15). Al preparar a los discípulos iletrados para predicar entre otras naciones más allá de los límites de Palestina, Cristo les prometió el poder de hablar en otros idiomas.

El cumplimiento de la predicción de Cristo ocurrió pocas semanas después el día de Pentecostés, cuando el derramamiento del Espíritu Santo preparó a los discípulos para hablar en idiomas extranjeros comprendidos por los judíos que habían venido a Jerusalén de una docena de países diferentes mencionados en Hechos 2:7 al 11. "Cada uno les oía hablar en su propia lengua" (Hech. 2:6).

Existe una inconfundible conexión lingüística entre la frase "*nuevas* lenguas" de Marcos 16:17 y "*otras* lenguas" de Hechos 2:4. Solo en estos dos pasajes encontramos adjetivos vinculados con la frase "hablar en lenguas". Los dos adjetivos *nuevas* y *otras* conectan los dos pasajes al aclarar que la promesa

de "hablarán en *nuevas* lenguas" de Marcos 16:17 se cumplió pocas semanas después en Hechos 2:4, cuando los discípulos hablaron "en *otras* lenguas".

El contexto de la Gran Comisión de la predicación de Cristo aclara el propósito del don de hablar en lenguas. El don fue prometido no para realzar la experiencia religiosa personal al hablar la lengua de los ángeles, sino para preparar a los discípulos de Cristo para comunicar el evangelio en lenguas extranjeras en países donde la mayoría hablaba básicamente su dialecto nativo.

Este propósito evangelizador está ausente en el hablar en lenguas moderno, que consiste en el balbuceo incomprensible que no se relaciona con ninguna lengua conocida. Ningún hablante de lenguas moderno está procurando cumplir con la comisión de Cristo al usar su don para comunicar el evangelio en otros idiomas que se hablan en países extranjeros. Los hablantes de lenguas no proclaman el mensaje evangélico, porque pronuncian galimatías sin sentido y disparatadas, incomprensibles para ellos mismos y para la audiencia que los escucha. Para comprender más plenamente el don de lenguas, ahora examinaremos las referencias en el libro de Hechos.

Parte 3
EL HABLAR EN LENGUAS EN HECHOS

Tres pasajes de Hechos mencionan el hablar en lenguas: Hechos 2:1 al 13; 10:1, 24; 19:1 al 16. Nos centraremos primeramente en Hechos 2:1 al 13, porque allí encontramos el dramático relato del derramamiento del Espíritu Santo que preparó a los discípulos para proclamar audazmente la redención mesiánica en los *dialektos* (Hech. 2:6, 8); es decir, en las lenguas vernáculas de los países representados en Jerusalén el día de Pentecostés.

El derramamiento del Espíritu Santo en Hechos 2

Al amanecer del día de Pentecostés, cuando los discípulos estaban todos reunidos en el Aposento Alto, de repente toda la casa se llenó del sonido de un "viento" (*pnoe*) impetuoso. Esta fue una visitación celestial audible y visible. "Se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos" (Hech. 2:3).

El relato enfatiza que el derramamiento del Espíritu Santo no fue una mera experiencia subjetiva. Lo que los discípulos experimentaron no fue producto de la imaginación, sino la realidad de lo que vieron y sintieron. La frase "asentándose sobre cada uno de ellos" (Hech. 2:3), sugiere que cada uno individualmente recibió el Espíritu Santo. Indudablemente este fue un legado *permanente* que les duraría a lo largo de todo su ministerio.

La naturaleza del hablar en lenguas de Hechos 2

Un aspecto significativo del derramamiento del Espíritu Santo fue el don de lenguas: "Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen" (Hech. 2:4). La palabra "daba" indica que el don de lenguas no es una experiencia aprendida, porque es dada por el Espíritu Santo.

Esto contrasta con la práctica del pentecostalismo de organizar las denominadas reuniones "de espera", con el propósito de enseñar a las personas "a expandir su conciencia a fin de eludir el intelecto",[18] y así poder participar de la glosolalia.

Es importante notar que, tan pronto como el Espíritu Santo llenó a los presentes en el Aposento Alto, "comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen" (Hech. 2:4). No se les dio tiempo para aprender nuevas lenguas: "Comenzaron" (*erxanto*) a hablar inmediatamente. La frase importante es "comenzaron a hablar en *otras* lenguas" (Hech. 2:4).

En nuestro análisis de Marcos 16:17 notamos que el término griego *glossa* "lengua" puede referirse a la "lengua" como un órgano del habla y al "idioma/lengua", ya sea nativa o extranjera. En Hechos 2, Lucas claramente equipara el término con las "lenguas" en los versículos 6 y 8, al usar el término *dialektos*: "Cada uno les oía hablar en su propia lengua–*dialektos*" (Hech. 2:6). El término *dialektos* significa el "idioma de una nación o región".[19] Esto es confirmado por el versículo 11, donde se nos dice que los judíos que habían venido a Jerusalén de una docena de países diferentes estaban sorprendidos: "Les oímos hablar en nuestras lenguas (*dialektos*) las maravillas de Dios" (Hech. 2:11).

Lucas deja bien en claro que el milagroso don de hablar en *otras* lenguas en Pentecostés no fue una especie de hablar en lenguas donde los creyentes hablaban de un modo inarticulado e ininteligible que necesitaba ser traducido porque nadie podía entenderlos, sino que fue la capacidad de hablar lenguas articuladas e inteligibles que no habían sido aprendidas por los que hablaban.

Se nos brinda respaldo adicional para la interpretación de "lenguas" e "idiomas" por el hecho de que los judíos que habían venido de diferentes países entendían el discurso de los creyentes sin necesidad de traducción. Esta situación difiere radicalmente de 1 Corintios 14, donde la traducción es obligatoria para cualquiera que habla en lenguas, porque su discurso era incomprensible para la audiencia del hablante.

En la ciudad portuaria de Corinto (como en Jerusalén), vivían personas de muchos países diferentes. Si los que hablaban en lenguas en Corintio hablaban en idiomas conocidos, habrían sido entendidos por las personas

que hablaban esos idiomas. El hecho de que Pablo diga que es obligatorio traducirle a cualquiera que habla en lenguas revela el intento velado del apóstol de deshacerse de esos oradores extáticos que perturbaban el servicio de adoración con sus discursos incomprensibles que nadie podía traducir.

El propósito de hablar en lenguas

Cristo predijo en Marcos 16:17 que el don de lenguas sería dado para evangelizar al mundo a través de la proclamación del evangelio. Antes de su ascensión, Cristo les prometió a los discípulos: "Vosotros seréis bautizados con el Espíritu Santo dentro de no muchos días" (Hech. 1:5). Estas promesas se cumplieron en Hechos 2 en el derramamiento pentecostal del Espíritu Santo.

Cuando los creyentes reunidos bajaron del Aposento Alto y salieron a las calles, milagrosamente comenzaron a hablar en lenguas extranjeras previamente desconocidas para ellos. La multitud, que incluía personas de diferentes países, "estaban todos atónitos y perplejos, diciéndose unos a otros: ¿Qué quiere decir esto?" (Hech. 2:12).

La proclamación mesiánica el día de Pentecostés resultó en el bautismo de tres mil almas en aquel día (vers. 41). Esta maravillosa cosecha de almas en Pentecostés se logró por medio del milagroso don de comunicar las Buenas Nuevas a todos los que estaban presentes en Jerusalén en aquella ocasión festiva.

"El propósito del don de 'hablar en lenguas' es enfatizar que Dios no había erigido ninguna barrera lingüística para la proclamación de las Buenas Nuevas. Además, el don de lenguas, como se manifestó a través del Espíritu Santo, revela que por medio de este don de comunicación audible la iglesia llegó a ser mundial. Los 120 que estaban reunidos se convirtieron en una iglesia mundial con personas de todo el mundo civilizado de aquel entonces".[20]

El hablar en lenguas: Descripción breve pero pegadiza

El relato del milagro de hablar en lenguas en Hechos 2 es sorprendentemente breve, en comparación con la proclamación mesiánica de Pedro y la respuesta de la multitud. De las 47 veces, solo 13 describen el evento de hablar en lenguas. Esto sugiere que, para Lucas, lo que asumió un papel central el día de Pentecostés no fue tanto la concesión del Espíritu Santo para hablar lenguas extranjeras, sino la audaz proclamación de la salvación ofrecida a través de la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret. Fue esto último lo que llevó a los judíos practicantes a convertirse en creyentes cristianos. Nada indica que el hablar lenguas extranjeras en sí convirtió a nadie. La gente se

convence y se convierte no por el sonido de lenguas extranjeras, sino por la proclamación del evangelio.

No hay indicios de que Pedro predicara en una lengua extraña el día de Pentecostés. Lo más probable es que haya hablado en arameo, que era la lengua común de los judíos. Las lenguas de Pentecostés sirvieron primeramente para mostrar que los apóstoles no estaban preparados para comunicar el evangelio en varios idiomas hablados en los vastos límites del imperio.

Otra función importante fue captar la atención del pueblo y predisponerlo favorablemente para escuchar el mensaje que se estaría proclamando en las semanas, meses y años siguientes. Las "vistas y sonidos" del día de Pentecostés serían recordados por mucho tiempo como el momento decisivo en la experiencia religiosa de muchos judíos.

"En forma suscinta –como señala William Richardson–, las lenguas de Pentecostés tuvieron dos propósitos: primero, permitir que los apóstoles se comuniquen en varios dialectos y, segundo, captar la atención de las multitudes y de ese modo añadir crédito y credibilidad a las palabras de los apóstoles".[21]

El hablar en lenguas de Hechos 10

El segundo pasaje de Hechos que menciona el hablar en lenguas se encuentra en Hechos 10, y relata la historia de la conversión de Cornelio. En esta historia somos trasladados de la primera manifestación del hablar en lenguas entre los judíos creyentes de Jerusalén el día de Pentecostés (Hech. 2:1-13) al segundo caso de hablar en lenguas entre los gentiles de Cesarea (Hech. 10:1-47).

Este episodio muestra especialmente la función de autenticación del hablar en lenguas. Ocurrió en la historia de Cornelio (Hech. 10:46), justo en medio del estudio bíblico de Pedro. Mientras estaba instruyendo al funcionario gentil en su casa, Pedro y sus hermanos judíos "se quedaron atónitos de que también sobre los gentiles se derramase el don del Espíritu Santo. Porque los oían que hablaban en lenguas, y que magnificaban a Dios" (Hech. 10:45-46).

El hablar en lenguas por parte de Cornelio y su casa fue similar al experimentado por los creyentes el día de Pentecostés. Pedro establece la conexión entre los dos eventos cuando les informa a los hermanos de Jerusalén: "Cayó el Espíritu Santo sobre ellos también, como sobre nosotros al principio... Dios, pues, les concedió también el mismo don que a nosotros que hemos creído en el Señor Jesucristo" (Hech. 11:15, 17). Pedro estaba convencido de que el don de lenguas de los creyentes de Cesarea era "el mismo don" de hablar milagrosamente en lenguas extranjeras dadas a los seguidores de Cristo en el día de Pentecostés.

El propósito de hablar en lenguas de Hechos 10

El don de hablar en lenguas manifestado en Hechos 10 tenía un propósito diferente al del día de Pentecostés. Este último fue para preparar a los creyentes con la capacidad de hablar lenguas extranjeras a fin de cumplir con la comisión de proclamar el evangelio a toda nación. Pero el anterior fue para derribar las barreras raciales existentes entre judíos y gentiles creadas por las tradiciones judías. Una lectura cuidadosa de la historia nos ayuda a apreciar este propósito.

Pedro y sus compañeros judíos se asombraron al ver que los gentiles irrumpieron hablando en lenguas. No podían entender cómo los gentiles habían "recibido el Espíritu Santo también como nosotros" (Hech. 10:47). La necesidad de que Cornelio y su familia hablaran en lenguas extranjeras era mínima, pero la necesidad de que Pedro y sus compañeros rompieran las barreras raciales era enorme.

Pedro testificó: "En verdad comprendo que Dios no hace acepción de personas, sino que en toda nación se agrada del que le teme y hace justicia" (Hech. 10:34-35). En teoría Pedro aceptaba el hecho de que a la vista de Dios no hay distinción entre judíos y gentiles, pero en la práctica Pedro tenía dificultades para aceptar el hecho de que el Espíritu Santo pudiese descender sobre un gentil como Cornelio. Pedro aceptó el hecho de que Cornelio tenía derecho a oír el evangelio, pero aún era reacio a bautizarlo. Como dice William Richardson: "Predicarles a los gentiles y bautizarlos todavía era una novedad que daba miedo para aquellos primeros misioneros reticentes".[22]

Pedro era consciente del hecho de que, a la larga, tendría que hacer frente a esta pregunta penetrante de los hermanos de Jerusalén: "Por qué has entrado en casa de hombres incircuncisos, y has comido con ellos?" (Hech. 11:3). De modo que, probablemente, decidió en su corazón que actuaría con cautela esperando claras directivas del Espíritu Santo. Y el Espíritu Santo lo inundó justo con la evidencia que necesitaba para proceder con el bautismo: "Los oían que hablaban en lenguas, y que magnificaban a Dios" (Hech. 10:46).

Este es el único incidente donde el hablar en lenguas precede al bautismo. En este caso, el propósito de hablar en lenguas fundamentalmente no era preparar a Cornelio y a su casa con el don de lenguas extranjeras para predicar el evangelio en otras naciones, sino convencer a Pedro a proceder sin demora para bautizar a Cornelio. Pedro les contó a los hermanos de Jerusalén que virtualmente no tuvo elección: "¿Quién era yo que pudiese estorbar a Dios?" (Hech. 11:17).

El otorgamiento del mismo don de hablar en lenguas extranjeras sobre los creyentes gentiles de Cesarea sirvió como una señal irrefutable para los creyentes judíos de que Dios acepta a los gentiles sobre la misma base. El

don de lenguas concedido tanto a los gentiles como a los judíos cristianos muestra que ambos estaban en igualdad de condiciones delante de Dios; a ambos se les concedieron los mismos dones espirituales que rompen las barreras idiomáticas y hacen que sea posible comunicar las Buenas Nuevas entre todas las personas.

Esta manifestación de hablar en lenguas de Hechos 10 no ofrece ningún sustento para la glosolalia que se practica en la actualidad; es decir, el discurso ininteligible para la edificación personal de los creyentes. El don de lenguas de Hechos 10 derribó las barreras raciales, lo que posibilitó que los cristianos gentiles y judíos participaran del mismo modo en la tarea de evangelizar el mundo.

El hablar en lenguas de Hechos 19

La tercera y última referencia al hablar en lenguas aparece en Hechos 19:1 al 6, en Éfeso, la ciudad metropolitana más importante. Pablo arribó a Éfeso alrededor de 54 d.C., después de visitar las iglesias de Galacia. Allí conoció a doce hermanos cristianos que no tenían conocimiento de la existencia del Espíritu Santo (Hech. 19:3). Esto se hizo evidente cuando Pablo les preguntó: "¿Recibisteis el Espíritu Santo cuando creísteis?" (Hech. 19:2).

Cuando estos creyentes reconocieron ignorar completamente la obra del Espíritu Santo, Pablo les preguntó qué clase de bautismo recibieron. Ellos respondieron que fueron bautizados "en el bautismo de Juan" (Hech. 19:3). Entonces Pablo procedió a explicarles la relación entre el bautismo de Juan y el bautismo cristiano: "Juan bautizó con bautismo de arrepentimiento, diciendo al pueblo que creyesen en aquel que vendría después de él, esto es, en Jesús" (Hech. 19:4). Después de ser guiados a una comprensión más plena de la fe cristiana, estos hermanos creyentes estaban dispuestos a ser bautizados "en el nombre del Señor Jesús" (Hech. 19:5). Después del bautismo, Pablo "les impuso las manos, el Espíritu Santo vino sobre ellos, y empezaron a hablar en lenguas y a profetizar" (Hech. 19:6, NVI).

Parece haber una conexión entre el derramamiento del Espíritu Santo en Jerusalén el día de Pentecostés para preparar a un núcleo de creyentes para la comisión evangélica, la recepción del Espíritu Santo por parte de los creyentes de Cesarea (Hech. 10:46), y finalmente el don del Espíritu Santo otorgado sobre los discípulos de Éfeso recién bautizados. Bajo la concesión del Espíritu Santo, la misión cristiana avanzó desde Jerusalén hasta Cesarea, hasta Éfeso y hasta el fin de la tierra (Hech. 1:8). En estos diversos centros importantes, el Espíritu Santo se manifestó de un modo especial, revelando la progresión en la evangelización del mundo.

Lucas informa la concesión del don de lenguas en Éfeso con la misma terminología que utiliza para la manifestación de las lenguas anteriormente en Jerusalén y posteriormente en la ciudad de Cesarea. El intento es mostrar que el don para los creyentes de estas tres ciudades, Jerusalén, Cesarea y Éfeso era el mismo; a saber, el milagro de hablar en lenguas extranjeras.

Hablar en lenguas y profetizar

La capacidad de "profetizar" representaba un nuevo aspecto de la señal externa de recibir el Espíritu Santo. "El Espíritu Santo vino sobre ellos, y empezaron a hablar en lenguas y a profetizar" (Hech. 19:6, NVI). Este es el primer pasaje del Nuevo Testamento que vincula los dos dones espirituales de hablar en lenguas y de profetizar. Más adelante veremos que Pablo habla de profetizar en Corinto en el sentido amplio de comunicar un mensaje de exhortación de parte de Dios a la congregación. "El que profetiza habla a los hombres para edificación, exhortación y consolación" (1 Cor. 14:3). Este ministerio profético de "edificación, exhortación y consolación" (1 Cor. 14:3), no estaba restringido a algunos "profetas" con capacidades proféticas (como Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel), sino que estaba abierto a todos: "Porque podéis profetizar todos uno por uno, para que todos aprendan, y todos sean exhortados" (1 Cor. 14:31). En otras palabras, en algún momento dado cada miembro de la congregación puede recibir un mensaje de exhortación y consolación para compartir con la congregación.

En Hechos 19:6, los dos dones espirituales de hablar en lenguas y de profetizar se mencionan juntos, al parecer porque servían para una función en común. Los creyentes que recibieron el don de hablar lenguas extranjeras también recibieron un mensaje de "edificación, exhortación y consolación". El don de hablar en una lengua extranjera sería de poco valor si el que habla además no recibe del Espíritu Santo un mensaje de exhortación y de edificación para la congregación. La gente es edificada y convertida no por el sonido de una lengua extranjera, sino por el mensaje que está siendo proclamado.

Más adelante, veremos que en Corinto Pablo distingue entre los dos dones, al parecer porque los que hablaban en lenguas estaban empleando mal el don para edificarse a sí mismos en lugar de edificar a la congregación: "El que habla en lengua extraña, a sí mismo se edifica; pero el que profetiza, edifica a la iglesia" (1 Cor. 14:4). Por esta razón, Pablo coloca el don del discurso profético por encima del don de lenguas: "Mayor es el que profetiza que el que habla en lenguas, a no ser que las interprete para que la iglesia reciba edificación" (1 Cor. 14:5).

Hechos 19:6 no sugiere que el don de profetizar sea mayor que el de hablar en lenguas. De hecho, este último es mencionado primero, sugiriendo

que los dos eran iguales. Las razones podrían ser que los problemas con el hablar en lenguas que preocupaban a la congregación de Corinto aún no estaban presentes en Éfeso.

El bautismo del Espíritu, ¿tiene como resultado la glosolalia?

Al haber considerado todos los pasajes del libro de Hechos que mencionan el hablar en lenguas, ahora podemos abordar la pregunta: El bautismo del Espíritu Santo, ¿automáticamente tiene como resultado la glosolalia? Esta afirmación, comúnmente hecha por muchos pentecostales y carismáticos actuales, no encuentra sustento en Hechos.

Primero, hemos visto que, en el libro de Hechos, el don de hablar en lenguas no es la glosolalia moderna como discurso ininteligible, sino la capacidad de hablar lenguas extranjeras para comunicar el evangelio a muchas naciones.

Segundo, los creyentes de Éfeso fueron bautizados en el nombre de Cristo, no del Espíritu Santo. Después del bautismo, Pablo les impuso las manos a los nuevos creyentes, quienes recibieron el Espíritu Santo que se manifestó en la capacidad de hablar en lenguas y de profetizar. Esto significa que el bautismo del Espíritu Santo preparaba a los creyentes para hablar en lenguas y profetizar. Por contraste, los pentecostales limitan el bautismo del Espíritu Santo solo al hablar en lenguas. Según parece, la razón es que los que supuestamente reciben el don de hablar en lenguas en el bautismo del Espíritu Santo solo pueden pronunciar discursos ininteligibles que no pueden ser usados para la edificación de la congregación con un mensaje profético de "edificación, exhortación y consolación" (1 Cor. 14:31).

Tercero, "el libro de Hechos informa que diversas personas en varios contextos fueron bautizadas sin hablar en lenguas. Algunas de ellas incluyen los 3.000 en Pentecostés (Hech. 2:41), el eunuco etíope (Hech. 8:38-39), el mismo Pablo en Damasco (Hech. 9:18), Lidia y su familia (Hech. 16:15), y el carcelero de Filipos y su familia (Hech. 16:33)".[23]

Finalmente, Hechos menciona a personas como Pedro (Hech. 4:8), Esteban (Hech. 7:55) y Pablo (Hech. 13:8), que fueron llenos del Espíritu Santo pero no hablaban en lenguas.

Conclusión

Nuestro estudio del don de lenguas en el libro de Hechos sugiere las siguientes conclusiones:

1) El propósito primordial del don de lenguas pentecostal fue preparar a los creyentes para hablar lenguas–*dialektos* extranjeras (Hech. 2:6, 8, 11) para comunicar el evangelio a diferentes naciones.

2) En Hechos 10 el propósito del don de lenguas fue derribar las barreras raciales para posibilitar que los cristianos gentiles y judíos participen de igual modo en la tarea de evangelizar el mundo.

3) En Hechos 19, el don de lenguas se manifiesta junto con el don de profecía, al parecer porque servían para una función común, a saber, preparar a los creyentes no solo para hablar en lenguas extranjeras, sino además para comunicar un mensaje profético de exhortación y edificación.

4) En Pentecostés, en Cesarea, y en Éfeso los dones especiales del Espíritu, incluyendo el hablar en lenguas, fueron concedidos a grupos enteros. En ninguno de estos casos encontramos lo que está presente en las iglesias pentecostales actuales; a saber, que algunos miembros han recibido el bautismo del Espíritu y hablan en lenguas, mientras que la mayoría no.

5) En los tres casos que acabamos de examinar en el libro de Hechos, los dones especiales del Espíritu, incluyendo el hablar en lenguas, fueron otorgados a personas que no los pidieron. Esto fue así en Cesarea, donde el derramamiento del Espíritu Santo sobre la familia de Cornelio sorprendió tanto a Cornelio como a Pedro. También fue así en Éfeso, donde Pablo impuso las manos sobre doce creyentes que nunca pidieron una concesión especial del Espíritu. Estos ejemplos contradicen la creencia pentecostal de que el bautismo del Espíritu Santo, que es seguido del hablar en lenguas, debe ser arrebatado del Señor por los creyentes a través de oraciones agonizantes.

5) La estadía de los 120 discípulos en Jerusalén mientras esperaban el derramamiento del Espíritu Santo no sustenta la práctica pentecostal de instar a las personas a asistir a "reuniones de espera", que a menudo se extienden hasta tarde en la noche, para suplicar por el bautismo del Espíritu Santo.[24] Esta es una aplicación errónea de este pasaje. Jesús les dio instrucciones específicas a sus discípulos de quedarse en Jerusalén (Luc. 24:49) mientras esperaban el evento histórico del derramamiento del Espíritu Santo el día de Pentecostés. No hubo reuniones de espera en Cesarea ni en Éfeso. Hacer de las "reuniones de espera" una práctica eclesiástica normativa a partir de un incidente histórico único es interpretar un pasaje completamente fuera de contexto.

6) La afirmación pentecostal de que la frase "lleno del Espíritu" designa un bautismo del Espíritu posconversión avalado por el hablar en lenguas es invalidada por numerosos ejemplos en el libro de Hechos donde las personas son descriptas como llenas del Espíritu o llenas del Espíritu Santo sin hablar en lenguas (Hech. 4:8; 4:31; 6:3; 6:5; 7:55; 9:17; 11:24; 13:9; 13:52). Solo en Hechos 2:4 la expresión "llenos del Espíritu Santo" se aplica a personas que recibieron el don de lenguas el día de Pentecostés. Hemos visto que hay razones excepcionales de por qué el don de hablar en lenguas fue concedido en Pentecostés, Cesarea y Éfeso, pero esas razones no se aplican a todos los creyentes en la actualidad. El libro de Hechos incluye numerosas historias de

grandes multitudes al igual que de individuos solos que se convierten sin hablar en lenguas (Hech. 2:41; 3:7-8; 9; 4:4; 5:14; 6:7; 8:36; 9:42; 11:21; 13:12, 43, 48; 14:1, 21; 16:14, 34; 17:4, 11-12, 34; 18:4, 8; 28:24). Estas historias de conversión no apoyan la opinión pentecostal de que el bautismo del Espíritu necesariamente va seguido del don de lenguas.

7) Las referencias al don de lenguas aparecen en el libro de Hechos solo en situaciones únicas. Ocurre cada vez que el evangelio hace su primera entrada en grupos étnicos de judíos y gentiles como para autenticar la comisión evangélica. Esta evidencia bíblica no sugiere que todo creyente debiera buscar un bautismo del Espíritu posterior a la conversión que se evidencia por la señal física inicial del don de lenguas.

Parte 4
EL HABLAR EN LENGUAS EN 1 CORINTIOS 12 AL 14

Los capítulos 12, 13 y 15 de 1 Corintios son los únicos lugares de la Biblia donde el hablar en lenguas se analiza en detalle; por lo tanto, es importante un cuidadoso estudio de estos capítulos para evaluar bíblicamente las afirmaciones pentecostales y carismáticas con respecto a la importancia del hablar en lenguas.

No se menciona el hablar en lenguas en dos enumeraciones de los dones espirituales

Debiera notarse, al comienzo, que Pablo analiza el hablar en lenguas solo en su epístola a los Corintios. No se encuentra ninguna referencia a este tema en sus otras epístolas. Lo más asombroso es que Pablo no mencione para nada el don de lenguas en sus otras dos listas de dones espirituales encontrados en Efesios 4:11 y 12, y en Romanos 12:6 al 8. En Romanos, Pablo específicamente menciona los dones de profecía, de servicio, de enseñanza, de exhortación, de liberalidad al dar, y de los actos de misericordia (Rom. 12:6-8), pero omite el hablar en lenguas. Seguramente, si el don de lenguas fuese una de las concesiones del Espíritu Santo, el apóstol lo habría incluido en esta lista.

También es sorprendente que las dos listas de dones espirituales de 1 Corintios 12 (vers. 8-10 y 28), las lenguas y la interpretación de las lenguas sean mencionadas al final. Pablo concluye esta unidad con la exhortación de que los creyentes debieran "procura[r]... los dones mejores" (1 Cor. 12:31). Esto sugiere que Pablo consideraba el don de lenguas de modo diferente que los corintios. Ellos se inclinaban a poner el don en primer lugar, pero el após-

tol lo coloca al final, porque para él no era uno de los mejores dones. Pablo expone claramente esta convicción en 1 Corintios 14:5, diciendo: "Mayor es el que profetiza que el que habla en lenguas".

Estas observaciones introductorias debieran alertarnos ante la necesidad de mantener el análisis de Pablo del hablar en lenguas de 1 Corintios 12 al 14 en la perspectiva apropiada. Sus enseñanzas sobre las lenguas deben ser vistas como parte de su esfuerzo por abordar los tantos problemas de la congregación de Corinto.

La iglesia de Corinto era una iglesia problemática

La Iglesia de Corinto le dio a Pablo más dolores de cabeza y más disgustos que ninguna otra iglesia con las que trabajó. Como dice Anthony A. Hoekema, suscintamente: "Algunos de los problemas con los que tuvo que tratar eran: el problema de las facciones y de las actitudes hostiles, la tolerancia de la inmoralidad flagrante, el erigirse en juicio unos contra otros, el levantar juicios unos contra otros, la tentación de volver a caer en la idolatría a través de comer carnes ofrecidas a los ídolos, abusos en relación con la Cena del Señor y la negación de la resurrección del cuerpo".[25]

Este contexto nos ayuda a entender por qué los corintios también tenían problemas con los dones espirituales. Su problema no era que carecían de dones espirituales ("Nada os falta en ningún don"; 1 Cor. 1:7), sino que abusaban de los dones que tenían. Esto se hace evidente a partir de una lectura cuidadosa de los capítulos 12 al 14, que sugiere que muchos corintios colocaban el don de lenguas en el primer lugar de la lista de los dones espirituales, y se enorgullecían de poseerlo y usarlo excesivamente durante el servicio de adoración.

Pablo aborda el problema mostrando que el don de lenguas estaba lejos de ser tan importante como los corintios pensaban. Para lograr este objetivo, utiliza dos estrategias. Primero, coloca el don de lenguas y la interpretación de lenguas al final de las dos listas de dones espirituales dadas en el capítulo 12 (vers. 8-10, 28). Segundo, establece reglas estrictas para el ejercicio de hablar en lenguas. Si se observaran correctamente, las reglas paulinas, como el requisito de la traducción, harían callar a la mayoría de los que hablan en lenguas actualmente.

El hablar en lenguas en Corinto y en el libro de Hechos

Antes de seguir analizando las enseñanzas de Pablo sobre el hablar en lenguas de 1 Corintios 12 al 14, necesitamos responder la pregunta: Las lenguas que se hablaban en Corinto, ¿eran similares a las mencionadas en

el libro de Hechos? La mayoría de los eruditos están de acuerdo en que ambas son diferentes. El fenómeno corintio es interpretado como palabras extáticas e ininteligibles que necesitaban interpretación, mientas que el sermón de Pentecostés en varios *dialektos* (Hech. 2:6) es considerado como una descripción de la milagrosa capacidad otorgada a los apóstoles de hablar lenguas extranjeras comprendidas por los extranjeros que visitaban Jerusalén el día de Pentecostés.

En conclusión, el fenómeno corintio es llamado *glosolalia*, mientras que el fenómeno de Pentecostés es técnicamente llamado *xenoglosia*. Con *glosolalia* se da a entender, como notamos anteriormente, una emisión ininteligible y sin sentido que el que habla cree que es un verdadero idioma, pero es incomprensible para todos los demás. Por otro lado, *xenoglosia* es una emisión en una lengua extranjera inteligible para los que hablan y oyen la lengua.

Esta interpretación ampliamente aceptada ha sido rechazada por J. G. Davis y R. H. Gundry[26] que sostienen que todas las referencias del hablar en lenguas en Pentecostés y en Corinto se refieren al hablar en lenguas extrañas. Insisten en que ni Pablo ni Lucas estaban pensando en "emisión extática" cuando se refirieron al hablar en lenguas por parte de los cristianos. Al contrario, se refieren a hablar en lenguas extranjeras conocidas. Su principal argumento es que el término griego *glossa* es usado comúnmente en el griego bíblico para lenguas humanas y casi nunca para "emisiones extáticas".

Este argumento etimológico no es convincente, porque Pablo usa *glossais* para las lenguas de los ángeles (1 Cor. 13:1) que no son lenguajes humanos. Además, dice que "el que habla en lenguas–*glosse* no habla a los hombres, sino a Dios; pues nadie le entiende" (1 Cor. 14:2). Es poco probable que, en estos contextos, lenguas signifique idiomas humanos conocidos, puesto que nadie puede entenderlas. Los léxicos griegos indican que *glossa* puede indicar no solo idiomas humanos conocidos, sino además emisiones incoherentes de ciertas formas de fervor espiritual.[27]

Está claro que el significado de *glossa*–lengua debe determinarse por el contexto, porque a veces a un término común se le puede dar un nuevo significado al describir un fenómeno nuevo. Este parece ser el caso en la congregación de Corinto, donde el hablar en lenguas claramente se refiere, como veremos, a un comportamiento verbal anormal.

Diferencias entre el hablar en lenguas de Hechos y 1 Corintios

Una comparación entre los relatos del hablar en lenguas de Hechos y 1 Corintios muestra algunas diferencias significativas.

1) Las lenguas de Corinto solo podían ser entendidas cuando eran interpretadas por quien hablaba (1 Cor. 14:13) o por un miembro presente

en la asamblea (1 Cor. 14:28-28). Este no fue el caso en los tres episodios de lenguas registrado en Hechos, cuando el pueblo escuchó a los discípulos "en nuestra lengua en la que hemos nacido" (Hech. 2:8). No fue necesaria ninguna traducción o interpretación.

2) Las lenguas de Corinto están asociadas con un "sonido–*phonai*" (1 Cor. 14:8-11) que necesitaba ser interpretado. En comparación, las lenguas de Pentecostés fueron oídas como "lengua–*dialektos*" (Hech. 2:6, 8; comparar con Hech. 1:19; 21:20; 22:2; 26:14) que no requerían traducción ni interpretación para las personas que hablaban esas lenguas.

El uso del término *phonon*–sonido muy probablemente esté influenciado por el ejemplo anterior del sonido–*phonen* de los instrumentos sin vida, como la flauta, la cítara y la trompeta. Si el sonido de estos instrumentos no es claro, nadie "sabrá lo que se toca" y nadie "se preparará para la batalla" (1 Cor. 14:7-8). Del mismo modo, Pablo explica que el discurso debe tener un sonido claro para comunicar un mensaje. De lo contrario será como "hablar... al aire" (1 Cor. 14:9). El hecho de que el sonido de los corintios que hablaban en lenguas era confuso, sugiere que no hablaban lenguas conocidas como lo hicieron los discípulos en Hechos 2.

3) El propósito de hablar en lenguas en Corinto era la autoedificación (1 Cor. 14:4), mientras que el propósito en Hechos era la validación y la confirmación del derramamiento del Espíritu Santo y la preparación de los creyentes para predicar el evangelio a muchas naciones (Hech. 2:5-11). Nada indica que las lenguas eran usadas en Corinto para predicar el evangelio a los no creyentes.

4) El hablar en lenguas de Hechos 2 ocurrió bajo las circunstancias especiales del derramamiento del Espíritu Santo el día de Pentecostés. Esas circunstancias especiales no estaban presentes en Corinto.

5) En Hechos, el hablar en lenguas "parece haber sido una experiencia inicial irresistible y temporal, pero en Corinto era un don continuo bajo el control del que hablaba (1 Cor. 14:27, 28)".[28]

6) El libro de Hechos no contiene ningún ejemplo de cristianos que hablaran en lenguas durante un servicio religioso. En comparación, en Corinto parece haber habido varios miembros de iglesia que tenían una pasión consumidora por hacer alarde de su don de lenguas. Como señala William Richardson: "Pablo estaba pidiendo un canto congregacional, mientras que los que hablaban en lenguas lo único que entonaban eran solos vocales".[29]

7) En cada caso de hablar en lenguas informado en Hechos, todos los del grupo recibieron el Espíritu Santo y hablaron en lenguas. En comparación, en Corinto solo algunos hablaban en lenguas (1 Cor. 14:27), pero todos tenían muchas ansias de hablar al mismo tiempo, dando la impresión a las personas de afuera que estaban "locos" (1 Cor. 14:23).

Estas observaciones sugieren claramente que existen diferencias importantes entre el hablar en lenguas relatado en Hechos y el relatado en 1 Corintios. Lo más probable es que las diferencias abarcaban no solo el propósito y la operación de hablar en lenguas, sino además la naturaleza de las lenguas en sí.

La naturaleza y la función de las lenguas en Corinto

Hemos concluido que el hablar en lenguas de Corinto era diferente del que se relata en Hechos. Ahora, el tema más difícil de resolver es la definición de la naturaleza de las lenguas en Corinto. Hemos descubierto que no es una lengua extranjera, sino una clase de "discurso extático". La palabra "extático" se usa aquí no como un término técnico, sino como la descripción de una experiencia que era profundamente personal y emocional en su naturaleza.

William Richardson nota: "Una cosa es clara, los seres humanos son criaturas complejas y emocionales, y a veces esas emociones afloran como expresiones que no se tiene la intención de que sean oídas o apreciadas por ningún receptor. Todo esto sugiere que la experiencia de las lenguas detrás de todos los abusos corintios se suponía que era personal, o al menos algo que quedaba solo entre el creyente y su Dios".[30] Esto explica por qué Pablo reprende a aquellos corintios que desplegaban egoístamente en público lo que estaba pensado que fuese una experiencia privada.

Lo más probable es que el don espiritual escondido detrás de los abusos originalmente haya sido una experiencia personal de oración y de alabanza difícil de poner en palabras. "Sin embargo, ocasionalmente irrumpía en una vocalización de embelesamiento, similar a las expresiones continuas de 'aleluya', que necesitarían 'interpretación' antes de que alguien más pudiera beneficiarse plenamente de las razones detrás de ese entusiasmo".[31]

Pablo explica en Romanos 8:26 que "el Espíritu nos ayuda en nuestra debilidad; pues qué hemos de pedir como conviene, no lo sabemos, pero el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos indecibles". Este texto sugiere que a veces es difícil vocalizar nuestros sentimientos porque son "indecibles". Mientras oramos o alabamos a Dios es posible experimentar sentimientos profundos que no pueden ser verbalizados.

En una ocasión me invitaron a hablar en una Iglesia Adventista del Séptimo Día donde presencié durante el servicio de alabanza que tres miembros se ponían de pie, levantaban las manos y pronunciaban sonidos extraños. Mi primera impresión fue que estas personas tenían serios problemas emocionales y mentales. Pero cuando hablé con ellos después del culto, descubrí que eran coherentes y emocionalmente estables. Aparentemente, sintieron la necesidad de expresar sus sentimientos por medio de palabras extrañas que

eran "indecibles". Es importante reconocer que hay diferentes personas que experimentan las realidades espirituales de diferentes formas.

Puesto que se requería interpretación ("el que habla en lengua extraña, pida en oración poder interpretarla"; 1 Cor. 14:13), el hablar en lenguas originalmente tenía la intención de ser una experiencia espiritual privada. Pero dado el deseo de los corintios de manifestar públicamente su don ("que anheláis dones espirituales"; 1 Cor. 14:12), lo que comenzó como una experiencia espiritual se convirtió en una manifestación pública de hablar en lenguas por parte de personas con muchas ansias de mostrar su espiritualidad.

Aparentemente, en Corinto se había acumulado mucha presión para que los miembros manifiesten públicamente su don de hablar en lenguas, aunque nadie pudiese interpretar lo que se decía. El resultado fue una confusión total que llevó a las personas de afuera a decir "estáis locos" (1 Cor. 14:23). Esto explica po r qué Pablo se sintió obligado a establecer reglas estrictas con el fin de corregir el abuso y restaurar el orden en el culto de adoración.

El hablar en lenguas en Corinto y entre los carismáticos en la actualidad es popular, porque brinda un medio perfecto de conseguir prestigio espiritual sin correr el riesgo de fraude, puesto que nadie en la iglesia puede distinguir si el que habla en lenguas es divinamente inspirado o lo saca de su mente. En comparación, el don de profecía, que conlleva la capacidad de presentar mensajes de "edificación, exhortación y consolación" (1 Cor. 14:3), es mucho más difícil de camuflar, porque su mensaje puede ser entendido claramente y evaluado en la iglesia. De modo que al promover el discurso profético en vez del hablar en lenguas, lo más probable es que Pablo intentara eliminar el fraude en la iglesia de Corinto.

El abuso de los corintios del hablar en lenguas debe haber sido un problema local porque el Nuevo Testamento no menciona ninguna otra iglesia con un problema similar. Una explicación parcial podría ser la ubicación de la iglesia de Corinto en la proximidad de templos paganos donde los sacerdotes y las sacerdotisas comunicaban oráculos; es decir, mensajes extraños de los dioses. Por ejemplo, en el templo de Afrodita en Corinto "los oráculos griegos con sus sacerdotes y sacerdotisas desenfrenados brindaban un medio fértil para el fenómeno de las lenguas en Corinto. Podríamos entender fácilmente que este problema debió surgir en Corinto y recibir demasiada presión, mientras que no surgió en lugares como Filipo".[32] En otras palabras, las prácticas de adoración en los templos paganos locales influyeron en los creyentes corintios para usar lenguas extáticas en el servicio de culto. Como observa William Richardson: "dadas sus conexiones religiosas y comportamientos anteriores, no debiera sorprendernos si algunos de los corintios no estuviesen satisfechos con un tipo de culto de adoración tranquilo, circunspecto y de oración silenciosa".[33]

1 Corintios 12: Las lenguas mencionadas al final en las dos listas de dones espirituales

La iglesia de Corinto, como señalamos anteriormente, era una iglesia problemática. Uno de sus problemas se relacionaba con los dones espirituales. Los miembros de la iglesia de Corinto, como hemos notado, no carecían de dones espirituales ("nada os falta en ningún don"; 1 Cor. 1:7); sin embargo, eran culpables de abusar de esos dones. En 1 Corintios, capítulos 12 al 14, Pablo indica claramente que muchos cristianos estaban colocando el don de lenguas en el primer lugar de la lista de las concesiones espirituales. Tenían muchas ansias de ejercitarlo excesivamente en sus reuniones.

La prevalencia del discurso extático entre los sacerdotes y sacerdotisas desenfrenados del templo cercano de Apolo en Delfi debe haber influido en los corintios para asignarle un elevado valor al hablar en lenguas. Pablo aborda el problema en estos capítulos mostrando que el don de lenguas estaba lejos de ser tan importante como los corintios pensaban.

Notamos anteriormente que en las dos listas de dones espirituales que Pablo da en 1 Corintios 12:8 al 10 y 28, que las lenguas y su interpretación se mencionan al final. ¡Lo más sorprendente es el hecho de que en las otras dos listas paulinas de dones espirituales que encontramos en Efesios 4:11 y 12 y en Romanos 12:6 al 8, el hablar en lenguas no se mencionan en absoluto! Si el don de lenguas era un atributo espiritual tan extraordinario, Pablo lo habría mencionado allí, pero no hallamos rastros de él. La ausencia del hablar en lenguas en Efesios y en Romanos, al igual que su ubicación al final de la lista en 1 Corintios debiera convencer a los contemporáneos que hablaban en lenguas de que su intento de hacer que el don de lenguas prime como don espiritual carece de sustento bíblico.

1 Corintios 12: La iglesia como un cuerpo con muchos miembros

En los versículos 12 al 27 de 1 Corintios Pablo ilustra cómo el Espíritu "repart[e] a cada uno en particular como él quiere" (v. 11) los dones espirituales, al comparar a la iglesia con un cuerpo con muchos miembros. Lo que quiere destacar es que, puesto que el Espíritu da diferentes dones a varios miembros, no podemos esperar que todos tengan el mismo don. "Si todo el cuerpo fuese ojo, ¿dónde estaría el oído?" (1 Cor. 12:17). El argumento de Pablo es una reprimenda velada para los que promovían el hablar en lenguas como un don espiritual que todos debían poseer.

El versículo 30 indica que no todos los creyentes corintios tenían el don de lenguas: "¿hablan todos lenguas?" Aparentemente los que no tenían el don de lenguas se sentían inferiores a los que sí lo tenían, puesto que se

le daba tanta importancia a este don. Pablo rechaza esa idea falsa, aún muy popular en la actualidad, de que la capacidad de hablar en lenguas eleva a una persona por sobre los otros creyentes que no han recibido la plenitud del Espíritu. Sostiene que todos los dones espirituales son necesarios para el buen funcionamiento del cuerpo. Nadie puede decir: "No tengo necesidad de vosotros" (1 Cor. 12:21).

No existe el menor indicio en 1 Corintios 12 o en el capítulo 14 de que el hablar en lenguas confirme el bautismo del Espíritu Santo como afirman los pentecostales actualmente. Pablo insta a los corintios: "Procurad, pues, los dones mejores" (1 Cor. 12:31). La implicación es que existen dones de mayor valor. Él lo manifiesta al colocar las lenguas y su interpretación al final de las dos listas de dones espirituales.

1 Corintios 13: La preeminencia del amor

Para poner en evidencia la verdad de que hay algo mucho más importante que el don de lenguas o cualquier otro don espiritual, Pablo se toma tiempo en 1 Corintios 13 para mostrar "la preeminencia" del amor. Este capítulo funciona no meramente para exaltar la preeminencia del amor, sino para colocar el don de lenguas y todos los dones del Espíritu en su contexto apropiado.

"Si yo hablase lenguas humanas y angélicas, y no tengo amor, vengo a ser como metal que resuena, o címbalo que retiñe" (1 Cor. 13:1). Esta es una oración hipotética, porque nadie puede hablar las lenguas de los ángeles. El tema es que incluso si pudiésemos hablar en una lengua angélica, si no tenemos amor, seríamos como un metal que resuena o un címbalo que retiñe. Sin amor, nuestro hablar en lenguas no valdría nada, sería hueco e hipócrita.

La enseñanza de Pablo es evidente. El hablar en lenguas tiene algún valor, pero es mucho más importante para nuestra vida estar llenos de amor. Nuestro objetivo principal no debiera ser la posesión de los dones como el hablar en lenguas, sino el cultivo del amor que es más grande incluso que la fe y la profecía. El impulso de todo el capítulo es: si "no tengo amor, de nada me sirve" (1 Cor. 13:3).

1 Corintios 14:1: La profecía es superior al hablar en lenguas

Pablo abre el capítulo 14 reiterando el impulso principal del capítulo 13, a saber: "Seguid el amor; y procurad los dones espirituales, pero sobre todo que profeticéis" (1 Cor. 14:1). En otras palabras, los dones espirituales deben ser usados para expresar amor, no para promover el prestigio y el honor de cada uno.

Entonces Pablo aborda sin preámbulos el problema de muchos corintios que preferían el don de lenguas por sobre los demás dones. Pablo declara inequívocamente que ellos debieran desear ávidamente "sobre todo que profeticéis" (1 Cor. 14:1). La razón dada es una amplificación del tema del capítulo 13: "El que profetiza habla a los hombres para edificación, exhortación y consolación. El que habla en lengua extraña, a sí mismo se edifica; pero el que profetiza, edifica a la iglesia" (vers. 3-4).

A lo largo de todo el capítulo, Pablo enfatiza el contraste entre las lenguas y la profecía, favoreciendo a la profecía, porque puede edificar a toda la iglesia, mientras que el que habla en lenguas solo se edifica a sí mismo. La frase "a sí mismo se edifica" sugiere que el que hablaba en lenguas no hablaba lenguas extranjeras, porque es difícil creer cómo una persona podría edificarse a sí misma hablando chino en una congregación donde no había ningún chino presente y donde el idioma chino era desconocido para el que lo hablaba.

En vista de la importancia del amor y del hecho de que nuestros dones han de servir a toda la iglesia, es evidente que la profecía es superior a las lenguas, puesto que estas últimas no eran entendidas, a menos que fuesen interpretadas. Por lo tanto, Pablo continúa: "Quisiera que todos vosotros hablaseis en lenguas, pero más que profetizaseis; porque mayor es el que profetiza que el que habla en lenguas, a no ser que las interprete para que la iglesia reciba edificación" (vers. 5).

Los pentecostales apelan a la primera parte de 1 Corintios 14:5 ("Quisiera que todos vosotros hablaseis en lenguas") para sostener que Pablo quiere que todos busquen el don de lenguas. Para llegar a esta conclusión, sacan la primera oración fuera de contexto. Cuando se lee junto con el resto del versículo, el significado es completamente diferente: "Quisiera que todos vosotros hablaseis en lenguas, pero más que profetizaseis; porque mayor es el que profetiza que el que habla en lenguas" . Y en el versículo 39 Pablo resume toda la discusión, tolerando las lenguas y encareciendo positivamente la profecía: "Así que, hermanos, procurad profetizar, y no impidáis el hablar lenguas". Pablo permite las lenguas bajo condiciones estrictas, pero promueve activamente la profecía, porque esta edifica a toda la congregación.

1 Corintios 14:2 al 5: La naturaleza del don de profecía

Casi todos los comentadores concuerdan en que el don de profecía mencionado en 1 Corintios 14 consistía no tanto en comunicar nuevas verdades o predicciones a la iglesia, sino en expandir verdades conocidas que generalmente eran desatendidas. Notamos anteriormente que Pablo habla de profetizar en Corinto en el sentido amplio de comunicar a la congregación

un mensaje de exhortación de parte de Dios. "El que profetiza habla a los hombres para edificación, exhortación y consolación" (1 Cor. 14:3).

Este ministerio profético de "edificación, exhortación y consolación" (1 Cor. 14:3) no estaba restringido a algunos pocos "profetas" con habilidades predictivas (como Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel), sino que estaba abierto a todos: "Porque podéis profetizar todos uno por uno, para que todos aprendan, y todos sean exhortados" (1 Cor. 14:31). En otras palabras, cada miembro puede recibir en determinado momento un mensaje profético de exhortación y consolación para compartir con la congregación. Esos mensajes eran más útiles que hablar en lenguas porque edificaban a toda la congregación.

Dado que a los miembros de iglesia se les dice que "juzguen" o que "pesen cuidadosamente" los mensajes de los profetas (vers. 29), evidentemente los mensajes de los profetas habían de estar en armonía con las verdades reveladas. Además, Pablo requiere que un profeta "reconozca que lo que os escribo son mandamientos del Señor" (vers. 37). Esto nos lleva a la conclusión de que Pablo consideraba el don profético de la exhortación y la enseñanza de las verdades bíblicas más útiles que el don de hablar en lenguas, pero incluso los mensajes proféticos habían de ser probados por la congregación para garantizar que armonizaban con las verdades reveladas.

1 Corintios 14:6 al 13: La analogía entre el hablar en lenguas y los instrumentos musicales

En los versículos 6 al 13, Pablo continúa mostrando que la profecía es superior al hablar en lenguas, al comparar esto último con las notas de una flauta, cítara o trompeta con sonidos desafinados o indefinidos, que causan confusión entre los oyentes: "¿Cómo se sabrá lo que se toca con la flauta o con la cítara? Y si la trompeta diere sonido incierto, ¿quién se preparará para la batalla?" (vers. 7-8). Entonces hace una analogía explícita, diciendo: "Así también vosotros, si por la lengua no diereis palabra bien comprensible, ¿cómo se entenderá lo que decís? Porque hablaréis al aire" (vers. 9). La implicación es clara. Los que hablaban en lenguas pronunciaban palabras ininteligibles que nadie podía comprender. Este versículo no puede armonizar en absoluto con el concepto de las lenguas como una lengua extranjera. Esta expresión tan aguda fue diseñada para exponer enérgicamente el error de cualquier creyente cristiano que todavía estaba sobreestimando su don de hablar en lenguas.

La referencia al sonido–*phonai* de instrumentos musicales a Pablo le sugirió otra analogía; a saber, la de la conversación entre dos personas que pronuncian sonidos–*phonai* carentes de sentido. "Tantas clases de idiomas hay, seguramente, en el mundo, y ninguno de ellos carece de significado. Pero si yo ignoro el valor de las palabras, seré como extranjero para el que habla, y el que habla será como extranjero para mí" (vers. 10-11).

Hasta este punto, y en todo el resto del capítulo, Pablo sistemáticamente emplea formas de la palabra *glossa* para referirse a la experiencia de las lenguas. Pero de repente, en el versículo 10 cambia a *phonai*–sonido. ¿Por qué? Lo más probable es que haya querido mostrar que los que hablaban en lenguas en Corinto pronunciaban sonidos extraños, lenguas extrañas incomprensibles. Esto hizo que Pablo arribara a una conclusión obvia: "Por lo cual, el que habla en lengua extraña, pida en oración poder interpretarla" (vers. 13), porque sin interpretación el don es inútil para la iglesia.

El hecho de que se le pida al que hablaba en lenguas que ore para tener la capacidad de interpretar lo que dice, plantea una pregunta acerca de la capacidad del que habla de comprender e interpretar sus propias palabras. ¿Por qué el que habla en lenguas debiera orar por separado por el don de interpretación? ¿Por qué el Espíritu le daría primeramente palabras ininteligibles y luego proveería la interpretación para los que oraran por ella? "Un contexto así –como señala Willam Richardson–, haría que verdaderamente sonara extraño orar por un don de interpretación por separado. Es difícil imaginarse bajo qué circunstancias el Espíritu le permitiría a un apóstol hablar una lengua extraña y a su vez no le revelara el necesario don de la interpretación. Por otro lado, si la glosolalia cristiana era una experiencia eufórica personal, entonces corresponde la oración para entender e interpretar su significado".[34]

1 Corintios 14:14 al 19: La oración debe abarcar las emociones y el intelecto

En la siguiente sección (vers. 14-19), Pablo explica con más detalle por qué es tan importante la interpretación. Aparentemente, algunos corintios creían que se podían experimentar las realidades espirituales más plenamente al emplear las emociones ("mi espíritu"), en vez del intelecto ("mi entendimiento"). Pablo indica que este es un serio error. "Porque si yo oro en lengua desconocida, mi espíritu ora, pero mi entendimiento queda sin fruto. ¿Qué, pues? Oraré con el espíritu, pero oraré también con el entendimiento; cantaré con el espíritu, pero cantaré también con el entendimiento" (vers. 14-15).

La propuesta de compromiso de Pablo quizá suene imparcial, pero en realidad Pablo enfatiza la importancia de emplear la mente en la oración y la alabanza públicas para que cualquier persona presente pueda expresar su asentimiento, diciendo "Amén". "El que ocupa lugar de simple oyente, ¿cómo dirá el Amén a tu acción de gracias? pues no sabe lo que has dicho" (vers. 16). Todo el tema se resume en el versículo 17: "Porque tú, a la verdad, bien das gracias; pero el otro no es edificado". En otras palabras, orar o alabar en lenguas debe ser inteligible, porque debe edificar a la congregación.

Al eludir cualquier crítica posible por parte de los fanáticos que hablaban en lenguas a los que no se les entendía su don, Pablo les asegura a los corintios que él podría hablar en lenguas mucho más que todos ellos (vers. 18), pero en la iglesia prefiere "hablar cinco palabras con mi entendimiento, para enseñar también a otros, que diez mil palabras en lengua desconocida" (vers. 19). Esta declaración sugiere que los que hablaban en lenguas no estaban hablando en lenguas extranjeras comprensibles, sino que pronunciaban muchas palabras ininteligibles. La implicación amplia es que, cuando la mente se emplea en su totalidad, entonces el lenguaje es inteligible y puede edificar a la congregación. En comparación, las palabras dichas "en lengua desconocida", aunque se multiplicasen infinitamente, no instruyen ni edifican a la congregación.

1 Corintios 14:20 al 25: El hablar en lenguas puede ser una señal de inmadurez espiritual, incredulidad y juicio divino

En la siguiente sección del capítulo (vers. 20-25), Pablo explica cómo es que la exaltación indebida del don de lenguas es una señal de un pensamiento infantil e inmaduro. "Hermanos, no seáis niños en el modo de pensar, sino sed niños en la malicia, pero maduros en el modo de pensar" (vers. 20). Para ilustrar el pensamiento inmaduro, Pablo se refiere a un incidente de la época de Isaías, cuando Dios advirtió que le hablaría a Israel por medio de personas de "extraña lengua". "En otras lenguas y con otros labios hablaré a este pueblo; y ni aun así me oirán, dice el Señor" (comparar con Isa. 28:11).

El acontecimiento tenía la intención de conducir al pueblo al arrepentimiento pero, en cambio, él en su terquedad se negó a escuchar: "Mas no quisieron oír" (Isa. 28:12). "El cumplimiento vino poco tiempo después cuando el rey asirio, Senaquerib, envió a su dirigente militar, el Rabsaces, para amenazar al rey Ezequías con invadirlo, derrotarlo y exhortarlo a rendirse. El hecho de que Dios enviara una advertencia previa de los eventos venideros sirvió como señal. Desafortunadamente, la señal cayó en oídos sordos. A pesar de oír las voces extrañas y el lenguaje diferente del destacamento asirio de avanzada en sus calles, los israelitas continuaron en rebeldía y le prestaron poca atención a las tantas palabras de advertencia de Isaías y de los otros verdaderos profetas. De modo que esa 'señal' resultó ser una 'señal... a los incrédulos' que tercamente lo ignoraron".[35]

Es de notar que los incrédulos de Isaías 18:11 no son extranjeros, sino los mismos israelitas que habían rechazado la clara palabra de Dios pronunciada por medio de los profetas; por consiguiente, habían caído en un

descreimiento tal, que Dios permitiría que las lenguas extranjeras de Asiria les den el mensaje por él. El hecho de que se le dirija la palabra en una "lengua [que] no entiendas" era un tema común de juicio en el Antiguo Testamento (Deut. 28:49). Por ejemplo, al igual que Isaías, Jeremías predice el juicio de Dios sobre la apostasía de Judá, diciendo: "He aquí yo traigo sobre vosotros gente de lejos, oh casa de Israel, dice Jehová;... gente cuya lengua ignorarás, y no entenderás lo que hablare" (Jer. 5:15).

Pablo usa el pasaje de Isaías 28:11 de la misma manera para mostrar que, así como las lenguas asirias les sirvieron como señal de su incredulidad a los israelitas, así también la proliferación desmedida de las lenguas por parte de algunos miembros corintios era una señal de su incredulidad.

En la selección paulina de Isaías 28:11 está implícita una acusación contra los corintios por su incredulidad manifestada en su abuso del hablar en lenguas, entre otras cosas. Esto debe ser visto como un síntoma de un problema mucho más grande, dado que cada capítulo anterior a 1 Corintios 14 conlleva alguna forma de acusación contra ellos por su conducta indisciplinada e inmoral.

Para esos cristianos que tenían la tendencia a parecer más espirituales que los otros de la iglesia, el hablar en lenguas era un medio perfecto para obtener ese prestigio, puesto que el riesgo de fraude se minimizaba por el hecho de que nadie en la iglesia podía distinguir si el que hablaba en lenguas era divinamente inspirado o lo sacaba de su mente. En comparación, el don de profecía era claramente entendido y evaluado por la iglesia.

Lo esencial es que Pablo les está advirtiendo a los corintios que la proliferación de las lenguas en la iglesia era un fenómeno ilícito. Cuanto más se involucraran en esa conducta, más se mostrarían como incrédulos, al igual que los judíos de la época de Isaías, que ya no querían oír más el claro mensaje profético. Por consiguiente, Dios los forzó a oír su palabra a través de las lenguas barbulladas de los opresores asirios.

1 Corintios 14:22: Las lenguas son una señal para los incrédulos

A la luz de la experiencia de los judíos apóstatas en la época de Isaías, Pablo declara: "Así que, las lenguas son por señal, no a los creyentes, sino a los incrédulos; pero la profecía, no a los incrédulos, sino a los creyentes" (1 Cor. 14:22). Como las lenguas se convirtieron en una señal del juicio inminente de los judíos incrédulos de la época de Isaías, así la proliferación masiva de las lenguas en la iglesia de Corinto era una señal de pecado e incredulidad. La incredulidad no se manifestaba en el rechazo del mensaje cristiano, sino en la exhibición de una pseudo fe que buscaba la glorificación propia. Aunque

cuando se las usa legítimamente, las lenguas siguen siendo un don de Dios, la historia muestra que el hablar en lenguas legítimo ocurre raras veces.

El hablar en lenguas moderno es promovido como una experiencia espiritosa. No obstante, bajo este perfil yace una indiferencia total de las directrices bíblicas con respecto al don de lenguas. Las investigaciones muestran que la glosolalia moderna es una experiencia autogenerada y aprendida. Es un fenómeno inducido psicológicamente que se basa en la vasta fuente de información almacenada en el trasfondo lingüístico del hablante.

Así como Pablo caracteriza la proliferación de las lenguas de Corinto como señal para los incrédulos acerca del juicio subsiguiente, así también la proliferación de las lenguas en los tiempos modernos es una de las señales que revelan la condición espiritual desesperada de la raza humana. Es una señal de que muchos escogen adorar a Dios a través de una excitación autoinducida y artificial, y no por medio del orden y la decencia (1 Cor. 14:40) de la verdadera adoración. Es una señal para llamar a la humanidad a la verdadera adoración a Dios en vista del juicio inminente que se avecina. "Temed a Dios, y dadle gloria, porque la hora de su juicio ha llegado; y adorad a aquel que hizo el cielo y la tierra, el mar y las fuentes de las aguas" (Apoc. 14:7).

1 Corintios 14:23 al 25: Las lenguas no son una señal para los incrédulos

La declaración de Pablo en el versículo 22 de que "las lenguas son por señal, no a los creyentes, sino a los incrédulos; pero la profecía, no a los incrédulos, sino a los creyentes" parece contradecirse con los dos versículos siguientes (vers. 23-25) que declaran lo opuesto: los incrédulos se ofenden con el hablar en lenguas, pero se convencen y son salvos por los mensajes proféticos. "Si, pues, toda la iglesia se reúne en un solo lugar, y todos hablan en lenguas, y entran indoctos o incrédulos, ¿no dirán que estáis locos? Pero si todos profetizan, y entra algún incrédulo o indocto, por todos es convencido, por todos es juzgado; adorará a Dios, declarando que verdaderamente Dios está entre vosotros" (1 Cor. 14:23-25).

¿De qué modo el hablar en lenguas puede ser una señal para los incrédulos en el versículo 22 y una ofensa para los incrédulos en el versículo 23? La definición de esta aparente contradicción se encuentra en los dos contextos diferentes. El contexto del versículo 22 son los judíos infieles que rechazaron no solo los claros mensajes proféticos, sino también la advertencia de avanzada que se les dio en las lenguas extranjeras con los labios tartamudos de los invasores asirios. Esta experiencia representa el rechazo tenaz de muchos corintios en hacerle caso a las directices de Dios acerca del hablar en lenguas, que en vez de eso prefirieron mostrar su pseudo fe. De modo que, para ellos, las lenguas son una señal de su incredulidad a ser visitada por el juicio de Dios.

El contexto de los versículos 23 al 25 es un "incrédulo" que busca la verdad. Entra en la reunión cristiana cuando "todos hablan en lenguas" (vers. 23). Reacciona diciendo que esto debe ser un loquero: "Estáis locos" (vers. 24). Pero el mismo incrédulo responde a la proclamación profética inteligible del evangelio, es convencido de pecado y adora a Dios (vers. 25). Para él, la confusión causada por el hablar en lenguas era una señal de locura, pero el mensaje profético que expresaba las Buenas Nuevas de la salvación era una señal del amor de Dios. Los dos contextos diferentes explican por qué las lenguas son una señal para los incrédulos en el versículo 22, y no son una señal para los incrédulos en el versículo 23. El ex incrédulo es cualquier no cristiano en busca de la verdad que es receptivo al mensaje del evangelio.

1 Corintios 14:26 al 33: El abuso del don de lenguas

La siguiente sección de 1 Corintios 14:26 al 33 describe varios abusos del hablar en lenguas entre los corintios. Estos consistían especialmente en que varias personas hablaban en lenguas al mismo tiempo (vers. 27) y en hablar en lenguas sin que se dé ni que se procure su interpretación (vers. 28). Para remediar el problema, Pablo da las siguientes claras instrucciones: "Si habla alguno en lengua extraña, sea esto por dos, o a lo más tres, y por turno; y uno interprete. Y si no hay intérprete, calle en la iglesia, y hable para sí mismo y para Dios" (vers. 27-28).

Estas restricciones definidas garantizaban el orden y el decoro durante el servicio de adoración. "Pues Dios no es Dios de confusión, sino de paz" (vers. 33). Puesto que Dios es el autor del orden y no de la confusión, es razonable asumir que él no inició todo el asunto de hablar en lenguas que se estaba dando en la iglesia de Corinto. El Espíritu Santo no podría haber inspirado a alguien a hablar en una lengua mientras otra persona estaba hablando, o hacer que alguien hablara sin inspirar a alguien más con el don de la interpretación para interpretar la lengua.

Siendo así, el hablar en lenguas desenfrenado de Corinto debe haber provenido de otra fuente. Lo más probable es que la fuente fuesen los mismos corintios que estaban muy ansiosos de lucir su ego demasiado inflado. Para algunos cristianos, soltar algo que sonara como hablar en lenguas a fin de obtener reconocimiento tal vez haya si como respirar naturalmente.

Puesto que el Espíritu Santo no les dio a todos los cristianos la capacidad de hablar en lenguas, es posible que algunos de los que no tenían el don se hayan puesto celosos de sus hermanos que sí lo tenían, de modo que fingían que ellos también tenían el don. Pablo no dice abiertamente que la manifestación de hablar en lenguas en Corinto no era inspirada por Dios. Meramente afirma que Dios no es el originador de la confusión. La implicación es clara. Dios no

inició la experiencia de las lenguas ilícitas en la congregación de Corinto. La confusión tuvo lugar por no seguir las instrucciones de Dios; por consiguiente, el hablar en lenguas de los corintios no podría haber sido en absoluto de origen divino, puesto que Dios no se contradice.

1 Corintios 14:26 al 33: Restricciones definidas con respecto al hablar en lenguas

Es importante notar lo que dice Pablo acerca de ejercitar el don de lenguas. No descarta el hablar en lenguas totalmente, sino que lo permite bajo restricciones muy definidas. Primero, establece que solo a dos o tres personas les está permitido hablar en una lengua en alguna reunión y no han de hablar al mismo tiempo sino sucesivamente: "Habla alguno en lengua extraña, sea esto por dos, o a lo más tres, y por turno" (vers. 27).

Segundo, cada expresión en lenguas ha de ir acompañada de una interpretación. Si no hay intérprete, entonces nadie ha de hablar en lenguas en el servicio de culto: "... y uno interprete. Y si no hay intérprete, calle en la iglesia, y hable para sí mismo y para Dios" (vers. 27-28). Pablo prohíbe claramente ciertos tipos de hablar en lenguas: el hablar en lenguas que causa confusión en la iglesia, que se hace sin interpretación, que tiene la intención de realzar el prestigio personal, y que no edifica a la congregación.

Es evidente que estas reglas básicas son ignoradas por los que hablan en lenguas en la actualidad. Las reuniones pentecostales y carismáticas, incluso las transmitidas por TV para consumo público, muestran total confusión mientras veintenas de personas se paran, alzan las manos y emiten sonidos extraños e incomprensibles. Generalmente no se brinda ninguna interpretación. Si los de afuera entran en esas reuniones, como dice Pablo: "¿no dirán que estáis locos?" (1 Cor. 14:23). La completa inobservancia de las restricciones bíblicas sobre el hablar en lenguas muestra que gran parte del hablar en lenguas actualmente no es inspirado por el Espíritu de Dios, porque Dios es un Dios de orden, no de confusión.

Conclusiones extraídas de 1 Corintios 12 al 14

Nuestro examen de 1 Corintios 12 al 14 conduce a varias conclusiones importantes acerca del hablar en lenguas. Pablo no prohíbe el hablar en lenguas, pero definidamente no reconoce el elevado valor que le atribuyen los pentecostales y los carismáticos. Mientras que los corintios colocaban el hablar en lenguas en el primer lugar de la lista de los dones espirituales, Pablo lo ubica al final.

Pablo advierte severamente contra cualquier elevación ilícita de las lenguas por encima de los otros dones, y advierte que la proliferación de las

lenguas en la iglesia es una señal de incredulidad, porque crea una pseudo fe. A la inversa, en el movimiento carismático moderno, el hablar en lenguas es fomentado como el sello distintivo del bautismo del Espíritu Santo; sin embargo, debajo de este perfil hay una indiferencia total hacia las directices bíblicas con respecto al hablar en lenguas. Esto en sí sugiere un origen ilícito del movimiento.

Pablo reprende la mentalidad que considera que la capacidad de hablar en lenguas es una señal del bautismo del Espíritu Santo. Claramente afirma en 1 Corintios 14:22 que "las lenguas son por señal, no a los creyentes, sino a los incrédulos". Notamos anteriormente que, a la luz del pasaje de Isaías 28:11, el incrédulo que Pablo tiene en mente no es uno de afuera, sino algunos miembros corintios que estaban ansiosos de fomentar la proliferación desmesurada de las lenguas, en contra de las directrices de Dios.

La esencia de todo el análisis acerca del hablar en lenguas de 1 Corintios 12 al 14 es que la prueba de estar llenos del Espíritu Santo no es la glosolalia, sino un abundante amor mutuo. El hablar en lenguas, para Pablo, no es una señal de madurez espiritual, sino lo opuesto. "Hermanos, no seáis niños en el modo de pensar, sino sed niños en la malicia, pero maduros en el modo de pensar" (1 Cor. 14:20).

La iglesia de Corinto es la única iglesia del Nuevo Testamento que tenía numerosas personas que hablaban en lenguas. Esto no puede ser interpretado como una señal de madurez espiritual, puesto que Pablo inculpa a los que hablaban en lenguas de gran parte de la confusión y de la falta de edificación espiritual en la iglesia. En ningún lugar Pablo les dice a sus lectores que deben procurar el don de lenguas. No encontramos el menor indicio de que el hablar en lenguas fuese el sello distintivo de la espiritualidad o una prueba de fuego del crecimiento espiritual. En todo caso, Pablo enfatiza lo contrario. Exhorta a los corintios a procurar el don de profecía: "Así que, hermanos, procurad profetizar, y no impidáis el hablar lenguas; pero hágase todo decentemente y con orden" (1 Cor. 14:39-40)

Pablo nunca pone a las lenguas como un objetivo que deben alcanzar los cristianos. Puesto que toda la energía de 1 Corintios 12 al 14 está puesta en atenuar el entusiasmo de los corintios en cuanto al hablar en lenguas, los que hablan en lenguas actualmente harían bien en respetar las enseñanzas de Pablo al reconocer la naturaleza secundaria del don.

En todo 1 Corintios 14 Pablo claramente está a favor de la profecía por sobre las lenguas, porque los mensajes proféticos beneficiaban a la iglesia en general, no solo al individuo. "El que profetiza habla a los hombres para edificación, exhortación y consolación" (1 Cor. 14:3). Repetidamente, Pablo enfatiza que la participación en la adoración eclesiástica debe beneficiar a toda la congregación.

La influencia pentecostal hoy se siente en todas las líneas denominacionales. Incluso las iglesias que no han cedido a los extremos del movimiento han adoptado parte del razonamiento que está detrás de este movimiento. El aspecto del culto está cambiando y la necesidad de las doctrinas es menospreciada. La dirección del Espíritu sustituye las directices de la Palabra de Dios. Los sentimientos han reemplazado la verdad objetiva. Debemos ser cuidadosos para no permitir que estas tendencias se infiltren en nuestras iglesias. Que nuestra adoración y nuestra vida estén centradas en Dios y no en el yo.

La conclusión que surge de nuestro estudio de 1 Corintios 12 al 14 es que Pablo no le asigna valor al hablar en lenguas, sino que regula su uso cuidadosamente y lo circunscribe. La razón es que los dones espirituales, especialmente las lenguas, han eclipsado a Cristo. Nunca debemos permitir que el culto eclesiástico se convierta en un despliegue de los dones individuales. Nuestra adoración cristiana es para glorificar a Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo. Siempre que los *métodos* de adoración, ya sean las lenguas, las obras de drama, la música rock o los órganos, se vuelvan más espectaculares que Aquel que es alabado, entonces debe haber un cambio. Para "él sea gloria en la iglesia en Cristo Jesús por todas las edades, por los siglos de los siglos. Amén" (Efe. 3:21).

Parte 5
EL HABLAR EN LENGUAS EN LA ACTUALIDAD

Hasta aquí, hemos considerado los pasajes bíblicos que se refieren al hablar en lenguas. Ahora evaluemos el movimiento moderno del hablar en lenguas desde una perspectiva teológica. Para mayor brevedad, consideraremos solo algunas declaraciones que expresan las creencias pentecostales.

Todo creyente debe procurar el bautismo del Espíritu posterior a la conversión, manifestado en el hablar en lenguas

Una doctrina característica de las iglesias pentecostales es que todo creyente debe procurar el bautismo del Espíritu posterior a la conversión, que se manifiesta en el hablar en lenguas.[36] Esta enseñanza, de que una persona convertida aún debe experimentar el bautismo del Espíritu Santo, es extraña a la Biblia.

Cuando el Espíritu nos regenera, entra en nuestra vida y habita en nosotros. Pablo expresa este pensamiento claramente en Romanos 8:9: "Vosotros no vivís según la carne, sino según el Espíritu, si es que el Espíritu de Dios mora en vosotros. Y si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, no es de él".

En otras palabras, si pertenecemos a Cristo, tenemos el Espíritu de Cristo y el Espíritu habita en nosotros. Si el Espíritu habita en una persona, no hay necesidad de una "segunda bendición" o del "bautismo del Espíritu". El mismo pensamiento está expresado en 1 Corintios 3:16: "¿No sabéis que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios mora en vosotros?"

En ningún lugar del Nuevo Testamento se les pide a los creyentes que procuren el bautismo del Espíritu Santo. En lugar de eso, Pablo les explica a los gálatas: "Si vivimos por el Espíritu, andemos también por el Espíritu" (Gál. 5:25). La implicación es clara. Los cristianos que se han convertido tienen al Espíritu porque solo el Espíritu es el que puede regenerarnos. Pablo no amonesta a los cristianos a buscar el bautismo del Espíritu, sino a caminar más plenamente por medio del poder habilitador del Espíritu.

Una bendición espiritual debe manifestarse por medio de una señal física

Los pentecostales creen que el hablar en lenguas es la señal física inicial del bautismo del Espíritu Santo. Señalan los cuatro episodios del libro de Hechos donde el hablar en lenguas vino inmediatamente después de la recepción del Espíritu.[37] Pero estos casos estaban asociados con el Pentecostés o una extensión del Pentecostés. No hay indicios en Corinto de que el hablar en lenguas fuese el resultado de estar lleno del Espíritu Santo.

Hechos incluye numerosos ejemplos de personas que fueron llenadas del Espíritu o llenas del Espíritu Santo pero que no hablaban en lenguas: Pedro (Hech. 4:8), los creyentes (Hech. 4:31), los siete diáconos (Hech. 6:3), Esteban (Hech. 6:5; 7:55), Saulo (Hech. 9:17), Bernabé (Hech. 11:24), Pablo en Chipre (Hech. 13:9), los discípulos en Antioquía de Pisidia (Hech. 13:52).

En la Biblia, la prueba de estar llenos del Espíritu no es una señal física sino una condición espiritual. Pablo destaca esto en Gálatas 5:22 al 23 donde enumera los frutos del Espíritu: "Mas el fruto del Espíritu es amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza". Al centrarse en los dones físicos del Espíritu, como el hablar en lenguas, los pentecostales corren el riesgo de ignorar los frutos espirituales del Espíritu.

Dos niveles de cristianos

La teología pentecostal tiene la tendencia a crear dos niveles de cristianos: los que han sido bautizados con el Espíritu Santo y los que no. Los escritores pentecostales enseñan que solo las personas bautizadas por el Espíritu Santo han sido selladas con el Espíritu y tienen poder adecuado para servir.[38] Esto implicaría que la vasta mayoría de los cristianos que no

han recibido el bautismo del Espíritu carecen del poder adecuado para el servicio cristiano.

Esta enseñanza de dos niveles de cristianismo es devastadora para la unidad de la iglesia. Discrimina entre una gran multitud de cristianos comunes y una pequeña clase o elite de cristianos. Esa enseñanza no es bíblica, y además es ofensiva para Dios, porque transforma a Dios en un Ser discriminatorio. Pablo afirma claramente en Gálatas 3:28: "Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús".

La experiencia personal y la Escritura son consideradas como autoridad final

La importancia atribuida al Espíritu Santo en la teología pentecostal se refleja en el intento de hacer que la dirección del Espíritu sea igual, si no superior, a la autoridad de la Escritura. Al analizar las doctrinas con los amigos pentecostales, con frecuencia he llegado a un punto muerto, porque su experiencia subjetiva del Espíritu invalida la autoridad objetiva y normativa de la Escritura.

No podemos tomar ambos caminos. La verdad se determina tanto por la Escritura como por la experiencia personal. En su libro *Pentecostal Truths* [*Verdades pentecostales*], Warren Litzman incurre en las típicas ambigüedades pentecostales sobre la autoridad de la Escritura contra la experiencia personal. Para responder a los que objetan el hablar en lenguas, porque muchos cristianos conocidos nunca hablaron en lenguas, pregunta: "¿Hemos de mirar la experiencia humana a fin de hallar la verdad o hemos de aceptar lo que dicen las Escrituras".[39]

Su respuesta es clara. Tres páginas después, defiende la práctica de imponer las manos para impartir el don de lenguas, diciendo: "En nuestra experiencia como movimiento pentecostal... durante cincuenta años las personas han estado recibiendo el bautismo a veces por medio de la imposición de manos... ha sido una emoción para mí imponer las manos hasta sobre 127 personas en un solo servicio, y verlas todas llenas del Espíritu".[40]

El problema con este razonamiento es la falta de reconocimiento de que las experiencias personales deben ser probadas por la Escritura, no a la inversa. Las experiencias personales del Espíritu difieren de un individuo a otro. Esto significa que, en última instancia, la experiencia del Espíritu de cada individuo llega a ser la autoridad final. La prueba de fuego llega a ser: ¿Cómo me siento con esta enseñanza?, en vez de: ¿Qué dice la Palabra de Dios?

CONCLUSIÓN

El estudio anterior de las creencias distintivas pentecostales muestra que la teología pentecostal está mayormente inspirada por una experiencia subjetiva del Espíritu, en vez de la autoridad objetiva de la Escritura. Es una teología que apela a las emociones y hace que la gente crea que tiene evidencias físicas del poder del Espíritu en su vida. La predicación pentecostal está más interesada en proveer la posesión de los dones del Espíritu como el hablar en lenguas, que en expandir y aplicar el significado de la Escritura en la vida diaria. Finalmente, la teología y la predicación pentecostales promueven la clase de orgullo espiritual que Pablo condena tan enérgicamente en 1 Corintios 12 al 14.

Algunas lecciones del movimiento pentecostal

Hasta aquí, nuestra evaluación de los movimientos de hablar en lenguas ha sido mayormente negativa. Sin embargo, hay lecciones positivas que podemos aprender de estos movimientos que se están diseminando como reguero de pólvora. Sin duda, la nueva "irrupción de las lenguas" que cruza las líneas denominacionales tiene algo que decir acerca de la condición de las iglesias pentecostales. Si no hubiese ninguna deficiencia en las iglesias, los movimientos carismáticos nunca habrían obtenido un punto de apoyo. ¿Qué hay en los movimientos carismáticos que atrae a tantos cristianos? Permítanme enumerar algunas lecciones que podemos aprender de estos movimientos.

(1) El énfasis pentecostal de la experiencia física del Espíritu Santo que atrae a tantos cristianos en la actualidad nos enseña que las iglesias necesitan buscar el poder habilitador del Espíritu Santo más cabalmente. Al prescindir del Espíritu, todos los programas, proyectos y organizaciones serán ineficaces.

(2) El llamado pentecostal a las necesidades emocionales de las personas nos enseña que las iglesias deben hacer mayores esfuerzos por satisfacer las necesidades emocionales. No necesitamos irnos a los extremos de algunas iglesias pentecostales, donde la excitación emocional a veces se confunde con la espiritualidad. La emocionalidad excesiva no glorifica a Dios. "Hágase todo decentemente y con orden" (1 Cor. 14:40). Pero los seres humanos tienen un aspecto emocional que necesita ser satisfecho en la adoración eclesiástica.

Los cristianos que dejan una denominación para unirse a otra, generalmente no lo hacen por razones doctrinales, sino para satisfacer algunas necesidades básicas que no son satisfechas en su iglesia. Como observa Anthony Hoekema: "Las personas que no tienen iglesia en el vecindario no serán

atraídas por las iglesias que sean tan frías como el hielo o por predicadores que sean tan secos como el polvo".[41]

(3) Los servicios de la Iglesia Pentecostal nos enseñan a dejar más espacio para la espontaneidad en la adoración y más oportunidades para la respuesta de la audiencia. Obviamente, no debiéramos seguir el "santo desorden" que prevalece en algunos servicios pentecostales, pero podemos promover una mayor participación congregacional. No hay razón para que un solo individuo siempre esté en el centro del servicio eclesiástico. En el servicio de la sinagoga, la Escritura era leída y comentada por media docena de laicos. Lo mismo es cierto de las iglesias hogares apostólicas. Había una interacción considerable, que a veces terminaba en una conducta desordenada (1 Cor. 11:20-22).

(4) Además, podemos aprender de nuestros amigos pentecostales y carismáticos la importancia de estar preparados en todo momento para dar testimonio de nuestro Señor y a participar en proyectos de extensión. Los pentecostales generalmente están ansiosos por compartir su fe y de participar en esfuerzos misioneros lejanos. En este sentido, ofrecen un valioso ejemplo a seguir para muchos cristianos.

En resumen, podemos aprender valiosas lecciones de nuestros amigos pentecostales que pueden mejorar nuestra adoración y nuestra testificación. Esto puede hacerse sin aceptar su enseñanza fundamental de que cada creyente debiera procurar el bautismo del Espíritu Santo que se evidencia inicialmente hablando en lenguas. Hemos descubierto que esta enseñanza carece de sustento bíblico, pero el énfasis práctico en el poder habilitador del Espíritu, la espontaneidad en la adoración y la dedicación a dar testimonio de su fe merecen reconocimiento y emulación.

NOTAS DEL CAPÍTULO 8

1. William J. Samarin, *Tongues of Men and Angels. The Religious Language of Pentecostalism*,1972, pp.127-128.

2. Citado de *In the Last Days: An Early History of the Assemblies of God,* 1962, p. 31.

3. Carl Brumback, *What Meaneth This?,* 1947, p. 248. Las itálicas son de Brumback.

4. David B. Barrett y Todd M. Johnson, "Annual Statistical Table on Global Mission: 2003", *International Bulletin of Missionary Research* 27:1 (enero de 2003), p. 25.

5. Gary B. McGee, 'Pentecostal Missiology: Moving Beyond Triumphalism to Face the Issues', *Pneuma* 16:2, (1994), p. 276.

6. Citado por Ed Nelson, "Your Pentecostal-Charismatic Neighbor", *Faith and Values*, viernes 19 de octubre de 2007.

7. William Lobdell, "The Price of Healing", *Los Angeles Times,* (27 de julio de 2003), p. 21.

8. George W. Dollar, "Church History and the Tongues Movement", *Bibliotheca Sacra* 120, p. 321. Ver además C. L. Rogers, (h), "Gift of Tongues in the Post-Apostolic Church (A. D. 100-400)", *Bibliotheca Sacra* 122, pp. 134-143.

9. Orígenes, *Contra Celsum* 7, 9.

10. Crisóstomo, *Homilies on the First Epistle of Paul to the Corinthians,* 29, 1, en *Nicene and Post-Nicene Fathers,* Primera serie, t. 12.

11. E. Glenn Hinson, "The Significance of Glosolalia in the History of Christianity", capítulo 10 del simposio *Speaking in Tongues: A Guide to Research on Glosolalia,* Editor Watson E. Mills, 1986, p. 199.

12. Citado por H. J. Stolee, *Speaking in Tongues*, 1963, p. 17.

13. El informe ha sido adaptado para el Apéndice de un trabajo titulado "The Charismatic Movement: 35 Doctrinal Issues", por el pastor George Zeller, The Middletown Bible Church, 349 East Street, Middletown, CT 06457.

14. Peter Wagner, "The Third Wave?" *Pastoral Renewal,* (julio-agosto de 1983), pp. 1-5.

15. William E. Richardson, *Speaking in Tongues: Is It Still the Gift of the Spirit?,* 1994, pp. 100-101.

16. Para un análisis del final más largo de Marcos, ver B. F. Westcotty F. J. A. Hort, *The New Testament in the Original Greek, With Introduction and Appendix*, 1882, Apéndice 2:28-51; C. S. C. Williams, *Alterations to the Text of the Synoptic Gospels and Acts*, 1951, pp. 40-44; W. F. Farmer, *The Last 12 Verses of Mark*, 1974, pp. 1-124.

17. R. G. Bratcher y Eugene A. Nida, *Translator's Handbook's on the Gospel of Mark*, 1961, p. 512.

18. G. R. Osborn, "Tongues, Speaking In", *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. Walter A. W. Elwell, 1984, pp. 1102-1103.

19. Arndt y Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature,* 1957, p. 184.

20. Gerhard F. Hazel, *Speaking in Tongues. Biblical Speaking in Tongues and Contemporary Glosolalia*, 1991, p. 75.

21. William E. Richardson (nota 15), p. 55.

22. Ibíd., p. 56.

23. Gerhard F. Hazel (nota 20), p. 103.

24. Ralph M. Riggs, *The Spirit Himself*, 1949, pp. 106-107.

25. Anthony A. Hoekema, *What About Tongue-Speaking?* 1966, p. 85. Para un detallado análisis de los problemas de los corintios, ver Donald Metz, *Speaking in Tongues,* 1964, pp. 78-82.

26. J. G. Davies, "Pentecost and Glosolalia", *Journal of Theological Studies* 5, 1952, pp. 228-231; R. H. Gundry, "Ecstatic Utterance (NEB)?", *Journal of Theological Studies* 17, 1966, pp. 299-307; ver además Gerhard F. Hasel (nota 20), pp. 109-155.

27. Ver W. F. Arndt y F. W. Gingrich (nota 19); J. H. Moulton y R. Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament,* 1930, p. 128.

28. W. G. Putman, "Tongues, Gift of", *New Bible Dictionary,* 1962, p. 1286.

29. William E. Richardson (nota 15), p. 65.

30. Ibíd., p. 91

31. Ibíd., p. 92

32. Bastian Van Elderen, "Glosolalia in the New Testament", *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 7, (1964), p. 56.

33. William E. Richardson (nota 15), p. 94.

34. Ibíd., pp. 80-81.

35. Ibíd., p. 86.

36. Carl Brumback, *What Meaneth This? A Pentecostal Answer to Pentecostal Question*, 1947, pp. 291, 324-332.

37. Ibíd., p. 266.

38. Ralph M. Riggs, *The Spirit Himself*, 1949, pp. 73-75.

39. W. L. Litzman, *Pentecostal Truths,* 1961, p. 25.

40. Ibíd., p. 28.

41. Anthony A. Hoekema (nota 25), p. 137.

Capítulo 9
UNA VEZ SALVO, SIEMPRE SALVO

Muchas iglesias protestantes actualmente enseñan la doctrina de "una vez salvo, siempre salvo". La idea básica es que, una vez que la persona llega a ser un hijo de Dios, no puede cometer más pecados que puedan hacer que pierda la salvación. Muchas personas se sienten cómodas con esta doctrina, porque en esencia los libera de toda responsabilidad personal en su relación con Dios.

Los cristianos que creen que son salvos y no pueden hacer nada para hacer peligrar su salvación no se preocupan por cómo viven. Por eso la doctrina también es conocida como la "preservación de los santos" o la "seguridad eterna". Nuestro estudio mostrará que esta es una doctrina peligrosa, porque puede engañar a alguien haciéndole pensar que una relación espiritual con Dios no es tan segura como parece. Este capítulo aborda una pregunta importante: "Los cristianos, ¿pueden ser salvos en un momento de su vida y luego perder su salvación y morir en una condición perdida? La respuesta de los cristianos que han sido influenciados por las enseñanzas calvinistas es "¡No!" Para ellos, la salvación es el resultado, no de una respuesta humana, sino de la elección divina.

Esta enseñanza de la elección divina y de la perseverancia de los santos está claramente definida en los documentos oficiales de las confesiones reformadas. Por ejemplo, la *Confesión de fe de Westminster*, que es muy influyente en las iglesias presbiterianas, congregacionalistas, en la Iglesia Unida de Cristo, algunas iglesias bautistas y otras, establece en el capítulo 17 "De la perseverancia de los santos": "I. A quienes Dios ha aceptado en su Amado, y que han sido llamados eficazmente y santificados por su Espíritu, no pueden caer ni total ni definitivamente del estado de gracia, sino que ciertamente han de perseverar en él hasta el fin, y serán salvados eternamente.

"II. Esta perseverancia de los santos depende no de su propio libre albedrío, sino de la inmutabilidad del decreto de elección, que fluye del amor gratuito e inmutable de Dios el Padre; de la eficacia del mérito y de la intercesión de Jesucristo; de la morada del Espíritu, y de la simiente de Dios que está en los santos; y de la naturaleza del pacto de gracia, de todo lo cual surge también la certeza y la infalibilidad de la perseverancia".[1]

El problema con esta cita es que las personas no son salvas por el libre ejercicio de su voluntad, sino por "la inmutabilidad del decreto de elección"; es decir, por el decreto de Dios que elige a algunos para ser salvos y a

algunos para perderse. Si esta enseñanza de la predestinación incondicional fuese cierta, entonces Dios realmente haría que algunos permanezcan salvos, incluso si posteriormente eligen regresar a una vida de pecado.

Otros documentos tratan de moderar la severidad de la visión de Calvino de la elección divina basada en la predestinación al enseñar que los creyentes están eternamente seguros de su salvación cuando aceptan a Cristo como su salvador personal. *The Standard Manual para Iglesias Bautistas* [*El manual estándar para las Iglesias Bautistas*] sostiene: "Creemos que las escrituras enseñan que tal como son verdaderamente regenerados, nacidos del Espíritu, no caerán ni perecerán completamente, sino que aguantarán hasta el fin; que su perseverante apego a Cristo es la marca solemne que los distingue de los catedráticos superficiales; que una Providencia especial vela por su bienestar; y que son guardados por el poder de Dios por la fe para salvación".[2]

Actualmente, esta creencia en la seguridad eterna de la salvación es popularizada por predicadores evangélicos de diferentes denominaciones. Por ejemplo, cuando se le preguntó a Billy Graham: "¿Cuán grande tiene que ser el pecado que uno cometa antes de perder la salvación?", respondió: "Estoy convencido de que una vez que una persona confía en Cristo sincera y honestamente para su salvación, se convierte en un miembro de la familia de Dios para siempre, y nada puede cambiar esa relación".[3]

Esta creencia en la seguridad eterna de nuestra salvación desempeña un papel vital en la vida de muchos cristianos hoy, porque afecta la forma en que ven a Dios, a sí mismos y su salvación. En última instancia, impacta sobre su estilo de vida cristiano del día a día al determinar la forma en que relacionan su conducta con su salvación. La popularidad y las consecuencias de gran trascendencia de esta creencia ameritan un riguroso examen bíblico de su validez.

Objetivos de este capítulo

Este capítulo examina la doctrina popular de que un cristiano salvo es siempre salvo desde una perspectiva bíblica. Para mayor claridad, este estudio se divide en cinco partes según los aspectos principales de esta doctrina:

1. Dos visiones de la seguridad eterna en la salvación
2. La predestinación y la perseverancia de los santos
3. El caso de la salvación incondicional
4. El caso de la salvación condicional
5. La salvación está asegurada, pero no garantizada

Parte 1
DOS VISIONES DE LA SEGURIDAD ETERNA EN LA SALVACIÓN

La doctrina de que los que son verdaderamente salvos no pueden caer de la fe y perderse se presenta en dos formas diferentes. La primera es la doctrina calvinista tradicional que encontramos en las confesiones de fe de los cristianos reformados. La segunda es la doctrina no tradicional que encontramos en algunas iglesias bautistas y evangélicas. Ambas visiones enseñan que, una vez que los cristianos han sido salvos, son siempre salvos. Ambas alcanzan el mismo fin, a saber, la seguridad eterna en la salvación, pero llegan usando diferentes caminos.

Según la doctrina tradicional, una persona está segura en la salvación porque fue predestinada por Dios, mientras que en la doctrina no tradicional, una persona está segura porque ha aceptado a Cristo como su salvador personal.

La doctrina tradicional de la perseverancia de los santos

La tradición calvinista reformada ha enseñado sistemáticamente que la perseverancia de los santos es el resultado natural de la predestinación de algunos hombres y mujeres para la salvación. Todos merecen perderse, pero Dios arbitraria e irresistiblemente muestra su gracia a algunos elegidos, no porque hayan respondido a su amor, sino debido a su soberana voluntad.

Dios borra la culpa de los elegidos expiando sus pecados a través del sacrificio de Cristo. Irresistiblemente, los atrae hacia sí mismo, regenerando su corazón y convenciéndolos de que pongan su fe en él. Por consiguiente, los elegidos perseveran en su salvación porque Dios ha hecho reparación por sus pecados y por medio de la ayuda del Espíritu Santo los protege hasta el fin.

Los calvinistas tradicionales además creen que los elegidos inexorablemente prosiguen a la santificación al convertirse en santos, al rechazar el pecado y al obedecer los mandamientos de Dios. Esto significa que una persona regenerada no revertirá el curso de la santificación, porque está fuera de su capacidad de alterar fundamentalmente el infinito, misterioso e inmutable propósito de Dios.

A nivel práctico, los tradicionalistas no pretenden conocer quién es elegido y quién no. La única guía que tienen es el testimonio verbal y los frutos de cada individuo. Alguien que no persevera hasta la muerte es considerado como no convertido desde el comienzo. Los problemas con esta visión arbitraria de la salvación serán considerados en breve.

La doctrina no tradicional de la perseverancia de los santos

La doctrina no tradicional de la perseverancia de los santos comparte la misma visión calvinista tradicional de que las personas son salvas puramente por un acto de la gracia divina que no depende de la respuesta humana. El creyente no puede hacer nada para afectar su salvación. La diferencia más importante de la visión calvinista tradicional se encuentra en su interpretación de la santificación. Mientras que los calvinistas tradicionales creen que la elección divina resulta en la santificación, es decir, una vida progresivamente más justa, los no tradicionalistas creen que el don de la salvación es independiente del carácter y de la vida de la persona. La persona declarada justa delante de Dios a causa de Cristo (justificación), no necesariamente vive una vida progresivamente más justa (santificación).

Los proponentes de la doctrina no tradicional consideran que la obra de la salvación es llevada a cabo solo por Dios. Los seres humanos no tienen parte en su salvación más allá de recibirla. Por consiguiente, no pueden deshacer lo que Dios ha hecho. En otras palabras, el estado de una persona ante Dios no necesariamente influye en su vida, una creencia que a veces se la llama *cristianismo carnal*.

A pesar de las diferencias de interpretación de la relación entre la santificación y la salvación, tanto los tradicionalistas como los no tradicionalistas comparten la misma visión de que un cristiano salvo no puede perderse. Ambos encuentran sustento para su doctrina en ciertos pasajes bíblicos que serán examinados en breve.

Parte 2
LA PREDESTINACIÓN Y LA PERSEVERANCIA DE LOS SANTOS

Para comprender la creencia popular de que una persona salva está eternamente segura de la salvación, es importante considerar primeramente su fuente; a saber, la interpretación tradicional de la predestinación como fue formulada por primera vez por Juan Calvino. Los que aceptan esta última, necesariamente deben concluir que las personas salvas perseveran en la fe y finalmente son salvas sin importar lo que hagan.

En 1536, Calvino publicó *Los institutos de la religión cristiana*, que fue la mejor teología sistemática que el mundo haya conocido alguna vez hasta ese entonces. Las ideas de Calvino han permeado el mundo protestante y continuarán haciéndolo hasta que el Señor regrese. Él desarrolló un sistema teológico increíble que conoce pocos rivales. Tomó el concepto de Agustín de la predestinación y lo desarrolló hasta su fin lógico. Si el hombre no es

libre y Dios predestina a algunos para salvación y algunos para condenación, entonces la salvación depende de la soberana voluntad de Dios. Esta enseñanza ignora el hecho de que Dios creó a los seres humanos para que fuesen libres, y por lo tanto responsables de su propia salvación o perdición. Dios ciertamente es el gobernante soberano del universo, pero su soberanía y predestinación no son socios en común.

La creencia popular en la salvación incondicional se desprende de la doctrina de Calvino resumida por el acrónimo de las siglas "TULIP" en inglés de estos cinco puntos principales del calvinismo:

1. Depravación total. Los seres humanos son totalmente depravados debido a la naturaleza dominante del pecado que hace imposible que busquen a Dios.

2. Elección incondicional. La salvación es decretada por Dios. Los seres humanos no tienen parte en el proceso más allá de recibirla.

3. Expiación limitada. Jesús "pagó" el precio solo de los elegidos a quienes desea salvar. Los que no se salvan no se benefician del sacrificio de Cristo.

4. Gracia irresistible. Dios irresistiblemente atrae a los elegidos para aplicar la fe de ellos para la salvación en él. La fe es completamente un don de Dios.

5. Perseverancia de los santos. Por medio de la ayuda del Espíritu Santo, los elegidos perseveran hasta el fin.

Según este sistema doctrinal, antes de que Dios creara algo, eligió a los que serían salvos y a los que serían condenados por toda la eternidad. Los seres humanos no tienen ninguna elección en su salvación (no tienen libre albedrío), porque no tienen ninguna capacidad de buscar a Dios (Depravación total); por consiguiente, es por la Elección incondicional de Dios que alguien se salva.

En sus *Institutos de la religión cristiana*, Calvino afirma: "Por predestinación queremos decir el decreto eterno de Dios, por el que determinó consigo mismo qué es lo que deseaba que ocurriera en relación con cada hombre. No todos son creados en términos iguales, pero algunos están predestinados a la vida eterna, otros a la condenación eterna; y en consecuencia, como cada uno ha sido creado para uno u otro de estos fines, decimos que ha sido predestinado para vida o para muerte".[4] Es claro que, para Juan Calvino, la *elección incondicional* es el resultado de la predestinación; es decir, "el eterno decreto de Dios" por el que "algunos están predestinados a la vida eterna, otros a la condenación eterna".

Esto significa que la salvación *no* es el resultado de lo creyentes que trabajan junto con Dios, sino de la voluntad soberana de Dios. Es irresistible porque los seres humanos no pueden hacer otra cosa que aceptarla. Dominados por Dios, los creyentes no pueden elegir rechazarlo y, por lo tanto, su

salvación eterna está asegurada. Los que aceptan esta interpretación de la predestinación pueden concluir lógicamente que los que han sido elegidos por Dios, son por siempre salvos. La seguridad eterna lógicamente requiere la predestinación absoluta.

Esta enseñanza, como veremos, es extraña a la Biblia, que enseña que Dios les ofrece a todos la oportunidad de elegir si desean ser salvos o no. Nadie está "encerrado" en un plan de salvación irresistible, porque la salvación condicional se basa en la fe y está disponible para todos.

Si fuese cierto que el destino eterno de todo ser humano ya ha sido decretado de antemano por elección divina, entonces podemos preguntarnos ¿por qué Dios permite que los cristianos caigan, que sean tentados y que pequen, si él mismo puede evitar que caigan? Si la gracia irresistible de Dios garantiza que una persona salva sea siempre salva, ¿por qué su gracia además no evita que esa persona peque en primer lugar? Es mucho más racional creer que Dios inicia una respuesta de fe y amor en el corazón humano, y luego nos da el poder para aceptar o rechazar su don de la salvación.

Las raíces de la seguridad eterna se encuentran en el gnosticismo

Algunos eruditos remontan las raíces de la seguridad eterna a las enseñanzas gnósticas que se difundieron en la iglesia primitiva, especialmente a través de Agustín. Por ejemplo, Jeff Paton nota: "En último término, las raíces de la seguridad eterna están en el gnosticismo que precedió a Agustín. Pero fue Agustín el que tuvo el inoportuno honor de leudar toda la masa".[5]

El gnosticismo fue un movimiento religioso que prosperó durante los siglos II y III d.C., y presentó un desafío importante para el cristianismo. La mayoría de las sectas gnósticas profesaban el cristianismo, pero sus creencias diferían tremendamente de las de los cristianos primitivos. El término gnosticismo tiene su origen en la palabra griega *gnosis* ("conocimiento revelado"). Los gnósticos enseñaban que las chispas o las semillas del Ser Divino estaban aprisionadas en ciertos seres humanos. Vuelto a despertar por medio del conocimiento, el elemento divino en la humanidad puede regresar a su lugar apropiado en el reino trascendente y espiritual.

Los gnósticos dividían a la raza humana en tres categorías: la espiritual (*pneumatic*), la carnal (*hylic*) y la intermedia (*psychic*). Los cristianos espirituales eran una clase especial o superior comparada con los cristianos comunes. Se decía que eran salvos a pesar de lo que hicieran, porque habían recibido, como los elegidos de la buena deidad, una chispa divina en su ser que les permitía ser redimidos. Esta enseñanza es sorprendentemente similar a la doctrina calvinista de que Dios eligió a algunos para ser salvos y otros para que se pierdan.

La segunda clase, la carnal, se suponía que estaba más allá de la salvación, porque su vida estaba gobernada por necesidades y deseos materiales. La intermedia se creía que era capaz de salvarse si seguían las enseñanzas gnósticas.

No es difícil ver la asombrosa similitud entre las enseñanzas gnósticas y las calvinistas. Existen algunas diferencias, pero la esencia de sus enseñanzas es similar. Tanto los gnósticos como los calvinistas concuerdan en que los cristianos son salvos no por medio de su decisión, sino a causa de su naturaleza. Ambos enseñaban que las personas eran salvas a causa de su elección. Los gnósticos espirituales afirmaban ser la "simiente elegida", porque tenían una chispa divina en su ser. Los calvinistas dicen que son elegidos para la salvación por la soberana voluntad de Dios. Ambos concuerdan en que su elección divina no se ve afectada de un modo negativo por sus acciones.

Tanto los gnósticos como los calvinistas enseñaban que ninguna acción pecaminosa afecta su salvación eterna. La enseñanza gnóstica dualista se ilustraba comparando la naturaleza espiritual con un anillo de oro puro y un cuerpo material con una pila de estiércol. El anillo puede ser puesto en una pila de excrementos, pero no se ve afectado por la inmundicia de los excrementos. Su pureza permanece inalterable.

Ambos concuerdan en que no hay nada que pueda hacer que una persona salva pierda la salvación. Los gnósticos llevaron esta enseñanza hasta su conclusión final al buscar sus propios deseos y pasiones sin restricciones. Los calvinistas, sin embargo, creen que los cristianos que son salvos crecen en santificación, aunque no perderían la salvación si no crecieran. Las similitudes que acabamos de esbozar entre el gnosticismo y la doctrina calvinista de "Una vez salvo, siempre salvo" son muy numerosas para ignorarlas. Sirven para hacernos recordar que la enseñanza de la seguridad eterna es pagana en su origen y se yergue en abierta oposición a la enseñanza de la Biblia.

Una evaluación bíblica de la predestinación de los elegidos

La noción de la predestinación arbitraria de Dios de algunos para salvación y otros para perdición es contraria a la enseñanza de la Biblia en su conjunto. El mensaje de la Biblia es que Dios es justo y misericordioso. No solo creó a la humanidad de un modo perfecto, sino que después de su rebelión, implementó un plan para poder redimir a los que lo aceptaran. "Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna" (Juan 3:16). Notemos que el texto no dice que Dios salvará solo a los que ha predestinado, y que condenará a la extinción final al resto. Antes bien, el versículo 18 explica: "El que en él cree, no es condenado; pero el que no

cree, ya ha sido condenado, porque no ha creído en el nombre del unigénito Hijo de Dios" (Juan 3:18).

Lo que determina nuestra salvación no es una elección divina arbitraria, sino una aceptación personal del sacrificio de Cristo en nuestro favor. Es nuestra fe *continua* en el sacrificio de Cristo la que finalmente nos salva.

La predestinación en Romanos 8:28 al 30

Ninguno de los textos citados hasta aquí sugieren una predestinación divina arbitraria para la salvación. Para sustentar su posición, los que están a favor de la predestinación apelan a los pasajes de Pablo, especialmente Romanos 8:28 al 30 y Efesios 1:3 al 14. En Romanos 8:28 al 30, Pablo declara: "Y sabemos que a los que aman a Dios, todas las cosas les ayudan a bien, esto es, a los que conforme a su propósito son llamados. Porque a los que antes conoció, también los predestinó para que fuesen hechos conformes a la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos. Y a los que predestinó, a éstos también llamó; y a los que llamó, a éstos también justificó; y a los que justificó, a éstos también glorificó".

Es evidente por este y otros pasajes similares que la Biblia enseña una forma de predestinación, pero no es la clase de predestinación que enseñó Calvino. La clave para interpretar correctamente este pasaje (y Efesios :1-12) es reconocer que Pablo habla de llamado, predestinación, justificación y glorificación de un modo *colectivo*, no individual. Incluye potencialmente a todos los seres humanos, no a las personas individuales.

Interpretar que Romanos 8:28 al 30 (y otros pasajes similares) enseñan que Dios eligió a los que debieran ser salvos y a los que debieran perderse antes de la fundación del mundo significa imponerles una interpretación que discrepa violentamente con la enseñanza bíblica general. Las doctrinas calvinistas de la elección y la predestinación violan la verdad del evangelio.

Romanos 8:28 al 30 desde una perspectiva colectiva

Cuando examinamos Romanos 8:28 al 30 desde una perspectiva colectiva, se aclara el significado de las declaraciones de Pablo. "A los que antes conoció" simplemente significa que Dios conocía de antemano a cada individuo al que le dio vida. Este pasaje no habla de un tiempo específico en el que Dios conoció de antemano a individuos específicos antes de llegar a la existencia, sino de cada persona a la que le dio vida.

"También los predestinó para que fuesen hechos conformes a la imagen de su Hijo", simplemente significa que Dios predeterminó y planeó previamente que cada ser humano fuese como Cristo al vivir una vida santa y recta.

"Y a los que predestinó, a éstos también llamó". Esta declaración se refiere a los que realmente respondieron al llamado y recibieron de Dios la justificación y finalmente la glorificación.

Robert Shank escribió una obra monumental titulada *Elect in the Son* [*Elegidos en el Hijo*]. En el capítulo cinco, "The Called According to His Purpose" [Los llamados según su propósito], brinda una exégesis minuciosa de Romanos 8:28 al 30. Primero, examina la frase, "a estos llamó", y muestra de manera concluyente que el llamado fue concedido a todos, pero solo lo que respondieron llegaron a ser designados como "los llamados". La conclusión de Shank con respecto a este tema merece ser citada.

"La alusión a los creyentes como 'los llamados' y 'los elegidos' de ningún modo implica la reprobación positiva e incondicional de los demás hombres. La elección colectiva de Israel al privilegio temporal no constituyó la reprobación del resto del mundo, porque el camino siempre estuvo abierto para que todos los hombres llegaran a ser prosélitos y para participar de la herencia de Israel. Además, Israel fue llamado para ser el canal de bendición de Dios para toda la raza humana. De igual forma, la elección colectiva de la Iglesia no constituye ninguna reprobación del resto de la raza humana. Al contrario, la iglesia ha de ser el vehículo de la gracia y la salvación para el mundo. El Israel de Dios abarca a todos los hombres potencialmente, y la elección de la gracia puede hacerse realidad en cualquier hombre. 'Mirad a mí, y sed salvos, todos los términos de la tierra, porque yo soy Dios, y no hay más' (Isa. 45:22). El llamado es para todos, y todos los que respondan con fe al llamado universal de Dios son los 'llamados' 'conforme a su propósito' y 'a los que justificó'".[6]

Posteriormente, Shank analiza la frase: "a los que justificó", y muestra que Dios ha actuado por medio de Cristo para justificar a todos los hombres que cumplan con las condiciones para la justificación. Hace hincapié en que el fundamento de esta justificación es la gracia de Dios, pero la condición es una fe creyente y obediente. Pablo aclara este punto en Romanos 3:26, al afirmar que Dios manifestó "en este tiempo su justicia, a fin de que él sea el justo, y el que justifica al que es de la fe de Jesús". Es evidente que la justificación de Dios no se ofrece arbitrariamente a individuos seleccionados, sino a todos los que tengan "la fe de Jesús" y obedezcan el evangelio.

La función de la predestinación en Romanos 8 no es enseñar que Dios elige arbitrariamente a determinados individuos para ser justificados y glorificados mientras que condena a otros a la destrucción, sino que los creyentes no tienen nada que temer, porque nada los puede separar "del amor de Cristo" (Rom. 8:35). Este tema es aclarado en Romanos 8:31 y 32, justamente los versículos inmediatamente siguientes al pasaje acerca de la predestinación. Pablo arriba a esta conclusión a partir de lo que dijo

acerca de la predestinación, la justificación y la glorificación: "¿Qué, pues, diremos a esto? Si Dios es por nosotros, ¿quién contra nosotros? El que no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará también con él todas las cosas?" (Rom. 8:31-32). Dios dio a su Hijo "por todos nosotros", no por unos pocos escogidos. La noción de Calvino de una expiación limitada para unos pocos escogidos es extraña a la enseñanza de la Escritura.

La predestinación en Efesios 1:3 al 14

Este pasaje es un gran himno de alabanza por las bendiciones espirituales que Dios les ha otorgado a los creyentes por medio de Jesucristo. Pablo declara que Dios "nos escogió en él antes de la fundación del mundo, para que fuésemos santos y sin mancha delante de él" (Efe. 1:4). Notemos que el "nos" se refiere a los efesios como una unidad. Dios los había predestinado a todos ellos para la salvación sin excluir a ninguna persona.

Los criterios de Dios para escoger a las personas antes de la fundación del mundo son que "fuésemos santos y sin mancha delante de él". "De modo que Dios predeterminó la clase de carácter sobre el que concedería todas las bendiciones espirituales en los lugares celestiales en Cristo, a saber, un carácter que represente una vida santa e intachable. De este modo, todos tienen la oportunidad de conformarse a las características que Dios requiere. Cuando Pablo dice: 'habiéndonos predestinado para ser adoptados hijos suyos por medio de Jesucristo', está enfatizando que Dios predeterminó que los que fuesen santos y sin tacha serían adoptados como hijos".[7]

Una cosa importante que debemos notar al estudiar los versículos acerca de la predestinación es que la Escritura en ningún lugar indica que los creyentes predestinados nunca sentirán temor de caer. "Pablo escribe en 1 Corintios 1:18 acerca de 'los que se pierden' y de 'los que se salvan'. Ambas frases emplean el tiempo presente, indicando que los destinos individuales todavía no están 'sellados'. La predestinación se aplica solo a la situación presente. La Biblia habla de que Dios predestina a personas que viven en una época en la que están actualmente, pero no en la que estarán o podrán estar solamente".[8]

En la próxima sección veremos que, al advertir en contra de la caída, entremezcla incluso las secciones que hablan de la predestinación. Si el destino final de los creyentes ya está predeterminado, esas advertencias serían superfluas e innecesarias.

La Escritura siempre presenta la fe como una respuesta humana a Dios. Si la salvación fuese el resultado de la elección divina y de la gracia irresistible, entonces la fe no sería necesaria, puesto que Dios escoge a quien

desea, sin importar la respuesta divina. Si bien Dios es soberano, deja lugar para que nosotros lo aceptemos o lo rechacemos. Dios predestina, no independientemente de nuestra respuesta de fe, sino en armonía con ella.

Conclusión

La Biblia enseña claramente que Dios quiere que cada ser humano sea salvo. El sacrificio expiatorio de Cristo es para todos, no para unos pocos elegidos. La invitación y el llamado de salvación se extiende a todos.

Los versículos sobre la predestinación examinados anteriormente deben ser interpretados en armonía con las enseñanzas generales de la Biblia. Hemos descubierto que la interpretación apropiada de los versículos sobre la predestinación es que Dios predeterminó y predestinó que cada persona que por fe viva una vida santa y sin tacha sea elegida, justificada y glorificada por Dios.

Parte 3
EL CASO DE LA SALVACIÓN INCONDICIONAL

¿Es posible saber absolutamente con seguridad que uno es salvo? ¿Es posible que los que actualmente creen que son salvos tengan la seguridad de que permanecerán en un estado de gracia hasta el fin de su vida? La respuesta de muchos cristianos influenciada por las enseñanzas calvinistas es "¡Sí!" Su certeza descansa especialmente en la doctrina de la predestinación.

Si Dios verdaderamente escoge de antemano a determinados individuos para la salvación, y ellos no pueden rechazar su elección, entonces su salvación es incondicional. Los cristianos que aceptan esta interpretación de la predestinación lógicamente deben adoptar la creencia de que, una vez salvos, siempre salvos. Para ellos, el caso está cerrado. Para sustentar su creencia, apelan no solo a los textos de la predestinación examinados anteriormente, sino además a otros pasajes bíblicos que interpretan como prueba de la eterna seguridad incondicional de su salvación. Para mayor brevedad examinaremos solo tres textos prueba principales ofrecidos por los defensores de la salvación incondicional.

Juan 10:27 al 29: Dios protege a los que siguen a Cristo

"Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco, y me siguen, y yo les doy vida eterna; y no perecerán jamás, ni nadie las arrebatará de mi mano. Mi Padre que me las dio, es mayor que todos, y nadie las puede arrebatar de la mano de mi Padre" (Juan 10:27-29).

Los que creen en la salvación incondicional sostienen que, en este pasaje, Cristo enseña que lo que reciben vida eterna no pueden perderse ni perecer. En su libro *Can a Saved Person Ever be Lost?* [*Una persona salva, ¿puede perderse alguna vez?*], John Rice dice: "Notemos la triple promesa aquí en relación con la seguridad de las ovejas de Dios. Primero, Cristo les da vida 'eterna'. Segundo, no perecerán 'jamás', y tercero, tampoco nadie los arrebatará de la mano de Cristo".[9]

El problema con esta interpretación es que no se toma en cuenta el contexto. La declaración de Cristo muestra que Dios protege a los que le siguen. Ese capítulo se centra en lo que el Buen Pastor hace por sus ovejas y no lo que ellas hacen. Contrasta al Buen Pastor con los pastores mercenarios que no se preocupan por las ovejas. Las ovejas que nunca perecerán y a las que nadie arrebatará de la mano del Padre son los que oyen la voz del Buen Pastor y lo siguen. Estas son las únicas personas que "*no perecerán jamás*".

El verbo "seguir" es un indicativo presente en el griego que indica una *acción continua*. Continúan siguiendo a Jesús y permanecen fieles a él. Verdaderamente estas son las personas que "no perecerán jamás". Jesús no incluyó en su promesa a los que se aparten de él y comiencen a "seguir a Satanás". Pero podrían alejarse como hizo Judas, aunque sería la excepción y no la regla.

Juan 5:24: Los creyentes tienen vida eterna

Se usan varios pasajes de Juan para probar la creencia de que, una vez que los creyentes son salvos, siempre son salvos (Juan 4:13-14; 5:24; 6:37-40, 44, 50; 15:2; 17:11-12; 3:3-8). Los tres primeros se usan para mostrar que los que creen en Cristo tienen vida eterna y han "pasado de muerte a vida".

"De cierto, de cierto os digo: El que oye mi palabra, y cree al que me envió, tiene vida eterna; y no vendrá a condenación, mas ha pasado de muerte a vida" (Juan 5:24). Este versículo es usado para probar que los que creen en Cristo tienen vida eterna porque no serán condenados. El problema con esta interpretación es no reconocer que la existencia eterna verdaderamente es un don de Dios que viene con nuestra fe en Jesucristo, pero no es eterna en el sentido de que no podemos perderla. Más bien, es algo que poseemos mientras creamos en Cristo y lo sigamos.

El verbo "cree" (vers. 24) es una traducción del griego *pisteuon* que es un presente participio que indica una *acción continua*. De modo que lo que Cristo está diciendo es que, mientras continuemos creyendo y confiando en él, nunca seremos condenados.

Juan 3:3 al 8: Los cristianos que nacen de nuevo no necesitan renacer

La declaración de Jesús a Nicodemo: "De cierto, de cierto te digo, que el que no naciere de nuevo, no puede ver el reino de Dios" (Juan 3:3), es interpretada como si significara que los cristianos que nacen de nuevo no pueden renacer otra vez. Así como una persona que nace en este mundo es hijo de su padre no importa lo que ocurra, así también el individuo nacido del Espíritu de Dios es su hijo para siempre: una vez hijo, siempre hijo.

El problema con esta analogía es que no reconoce la diferencia entre el nacimiento biológico y el espiritual. Los dos nacimientos no son idénticos. La filiación espiritual no es la misma que la biológica, pero ellos pueden elegir llegar a ser hijos e hijas espirituales de Dios. La afirmación de que son hijos de Dios para siempre debido al renacimiento espiritual solo puede ser cierto si tenemos fe en Dios y sentimos amor por él.

Antes de llegar a ser cristianos, somos "los hijos del malo" (Mat. 13:38; Hech. 13:10; 1 Juan 3:10); en otras palabras, el diablo era nuestro padre espiritual (Juan 8:44). Sin embargo, esta relación espiritual padre-hijo cambia en el momento de la conversión. Podemos estar agradecidos de que se le pueda poner fin a nuestra relación espiritual padre-hijo con el mal.

Filipenses 1:6: Dios llevará nuestra salvación a término

"Estando persuadido de esto, que el que comenzó en vosotros la buena obra, la perfeccionará hasta el día de Jesucristo" (Fil. 1:6). Este texto se usa para probar la eterna seguridad incondicional de nuestra salvación. Esta interpretación no considera la manera en que Dios inició el proceso de salvación. No por medio de una elección divina arbitraria, sino por una fe voluntaria en Jesucristo. Si es nuestra aceptación voluntaria de la provisión que hizo Cristo para nuestra salvación la que permite que Dios haga su obra en nosotros, entonces Dios no puede completarla sin nuestra respuesta constante.

El mismo pensamiento se expresa en Gálatas 3:3, que habla de comenzar con el Espíritu y terminar con la carne. "¿Tan necios sois? ¿Habiendo comenzado por el Espíritu, ahora vais a acabar por la carne?" (Gál 3:3). Es evidente que Dios salvará solo a los que permanezcan bajo la dirección del Espíritu Santo. El mismo principio se aplica a los versículos que hablan del Espíritu Santo como un sello y una garantía de nuestra salvación (Efe. 1:13-14; 2 Cor. 1:22; 2 Tim. 2:13).

El sello del Espíritu Santo no es puesto arbitrariamente sobre los elegidos, sino sobre los que aceptan el evangelio y creen en Cristo. "En él

también vosotros, habiendo oído la palabra de verdad, el evangelio de vuestra salvación, y habiendo creído en él, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa" (Efe. 1:13). El texto es claro. El sello del Espíritu Santo es recibido por los que oyen el evangelio y aceptan a Cristo.

Hebreos 13:5b: "No te desampararé, ni te dejaré"

Los que creen en la doctrina de "una vez salvos, siempre salvos" apelan a este texto para afirmar que están eternamente seguros, porque Dios ha prometido no dejarlos ni desamparalos nunca.

Este texto, ¿enseña la salvación incondicional? La respuesta ha de hallarse en el contexto original del versículo que se encuentra en Deuteronomio 31:6 y 8. Dios exhorta a Israel: "Esforzaos y cobrad ánimo" porque "no te dejará, ni te desamparará" (Deut. 31:6). Pero 10 versículos después, en el mismo capítulo, Dios predice que el pueblo lo abandonará a él: "Este pueblo se levantará y fornicará tras los dioses ajenos de la tierra adonde va para estar en medio de ella; y me dejará, e invalidará mi pacto que he concertado con él" (Deut. 31:16).

En el versículo siguiente, Dios predice que él abandonará y castigará al pueblo: "Y se encenderá mi furor contra él en aquel día; y *los abandonaré*, y esconderé de ellos mi rostro, y serán consumidos; y vendrán sobre ellos muchos males y angustias, y dirán en aquel día: ¿No me han venido estos males porque no está mi Dios en medio de mí?" (Deut. 31:17).

Todo el capítulo confirma que la promesa de Dios de nunca dejar ni desamparar a su pueblo está condicionado a su obediencia. Si "abandonamos" a Dios al buscar la maldad, él nos "abandonará" a nosotros. Los que creen en la salvación incondicional leen en Hebreos 13:5 algo que no está allí. El texto de Deuteronomio ni siquiera aborda la garantía de la salvación, sino en cambio la promesa de la protección temporal y la prosperidad que pueden ser invalidadas por el pecado.

Hebreos 10:10 y 14: El sacrificio de Cristo garantiza la salvación eterna

"En esa voluntad somos santificados mediante la ofrenda del cuerpo de Jesucristo hecha una vez para siempre... porque con una sola ofrenda hizo perfectos para siempre a los santificados" (Heb. 10:10, 14). Los que creen en la premisa de una vez salvo, siempre salvo, interpretan este texto en el sentido de que la salvación eterna se logró por medio de Cristo de una vez para siempre.

Esta interpretación ignora el contexto del pasaje, que contrasta la eficacia de los sacrificios del Antiguo Testamento con el sacrificio de Cris-

to. Los primeros no eliminan verdaderamente el pecado: "De otra manera, cesarían de ofrecerse, pues los que tributan este culto, limpios una vez, no tendrían ya más conciencia de pecado. Pero en estos sacrificios cada año se hace memoria de los pecados; porque la sangre de los toros y de los machos cabríos no puede quitar los pecados" (Heb. 10:2-4). Pero el sacrificio de Cristo triunfó sobre el problema del pecado. "Porque con una sola ofrenda hizo perfectos para siempre a los santificados" (Heb. 10:14).

El tema de este pasaje no es que Cristo por medio de su sacrificio haya salvado a todos de una vez para siempre, sino que su sacrificio no necesita ser repetido como los del Antiguo Testamento. No enseña que los creyentes son salvos "una vez para siempre", sino con el sacrificio de Cristo que fue ofrecido "una vez para siempre". En ningún lugar el pasaje enseña la salvación incondicional.

Conclusión

Ninguno de los textos que hemos examinado sustentan la creencia popular de que una vez que los individuos son salvos, son salvos para siempre. En cambio, la constante enseñanza de la Escritura es que nuestra seguridad eterna de la salvación depende de nuestra continua fe y confianza en Dios que puede impedir que Satanás nos arrebate de sus manos. Pero si dejamos de ejercitar la fe y rechazamos la protección de Dios, Dios no puede forzarnos a entrar en el cielo. Nuestra salvación no se basa en una elección divina incondicional sino en una aceptación humana condicional del don de la vida eterna.

Parte 4
EL CASO DE LA SALVACIÓN CONDICIONAL

Una persona que ha aceptado a Cristo como su salvador personal en algún momento de su vida, ¿puede perder posteriormente su salvación y morir en una condición perdida? En otras palabras, un cristiano salvo, ¿puede perder su salvación al "abandonar" la fe más adelante en su vida? En la sección anterior notamos que muchos cristianos influenciados por las enseñanzas calvinistas rechazan la noción de la salvación condicional. Creen que "una vez salvos, siempre salvos". Para sustentar su creencia, apelan a textos que, al examinarlos minuciosamente, invalidan esa creencia.

En este momento deseamos considerar más profundamente algunos pasajes bíblicos que enseñan claramente que la salvación está condicionada a la obediencia y advierten en contra de la posibilidad del fracaso espiritual.

La naturaleza condicional de las promesas de Dios

En la Escritura, las bendiciones materiales y espirituales dependen de la relación de las personas con Dios. Para los israelitas, a quienes Dios había elegido como su pueblo especial, les dice: "*Si* oyeres atentamente la voz de Jehová tu Dios, para guardar y poner por obra todos sus mandamientos que yo te prescribo hoy, también Jehová tu Dios te exaltará sobre todas las naciones de la tierra... Pero acontecerá, si no oyeres la voz de Jehová tu Dios, para procurar cumplir todos sus mandamientos y sus estatutos que yo te intimo hoy, que vendrán sobre ti todas estas maldiciones, y te alcanzarán" (Deut. 28:1, 15).

El pueblo escogido por Dios no estaba constreñido a obedecer en virtud de su elección. Eran libres para obedecer o desobedecer. Su repetida apostasía, con el tiempo, llevó a Dios a reemplazarlos por los gentiles. Esto muestra que Dios puede rechazar a sus escogidos, y lo hace, si demuestran ser infieles.

Los gentiles no tienen mayor garantía que los judíos de que Dios continuará usándolos para cumplir su misión, independientemente de su respuesta a Dios. Pablo nos dice que los judíos "por su incredulidad fueron desgajad[o]s, pero tú por la fe estás en pie. No te ensoberbezcas, sino teme. Porque si Dios no perdonó a las ramas naturales, a ti tampoco te perdonará" (Rom. 11:20-21).

Advertencia en contra de la complacencia propia

Nadie puede ser displicente con respecto a su salvación, pensando que entrará en el reino de Dios porque ha sido salvo. La Biblia contiene constantes advertencias en contra de la autocomplacencia. El "*si*" condicional de Deuteronomio mencionado anteriormente, encuentra varios paralelismos en el Nuevo Testamento.

"*Si* obedecen mis mandamientos, permanecerán en mi amor, así como yo he obedecido los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor" (Juan 15:10). "*Si* alguno no permanece en mí, es echado fuera como un sarmiento y se seca; y los recogen, los echan al fuego y se queman" (Juan 15:6, LBLA). "Vosotros sois mis amigos, *si* hacéis lo que yo os mando" (Juan 15:14). "Porque somos hechos partícipes de Cristo, *si* es que retenemos el principio de nuestra seguridad firme hasta el fin" (Heb. 3:14, LBLA). "Ahora os ha reconciliado... *si* en verdad permanecéis fundados y firmes en la fe, y sin moveros de la esperanza del evangelio que habéis oído" (Col. 1:21, 23). Esta muestra de pasajes bíblicos basta para demostrar que nuestra salvación está condicionada a nuestra continua respuesta de fe para con nuestro salvador.

Advertencias en contra de caer

La Escritura enseña claramente que es posible que los creyentes caigan de la gracia salvadora y pierdan la salvación. Esta enseñanza se encuentra en dos conjuntos de pasajes que hablan de abandonar. Primero, están los textos que advierten directamente en contra del abandono de los creyentes. Segundo, están los textos que hablan de que solo lo que continúan creyendo hasta el fin serán salvos.

Un ejemplo de advertencia en contra de caer se encuentra en Gálatas 5:4: "De Cristo os desligasteis, los que por la ley os justificáis; de la gracia habéis caído". Los gálatas habían recibido gozosamente el evangelio, fueron justificados por fe y recibieron el Espíritu Santo (ver Gál. 3:1-5). Sin embargo, Pablo les dice a estos primeros cristianos: "De Cristo os desligasteis... de la gracia habéis caído". El significado es claro. Los que habían sido verdaderos creyentes ahora corrían peligro de caer y ya no seguir siendo cristianos. Si "una vez salvo, siempre salvo" fuese verdad, entonces las palabras de Pablo no tienen sentido y su profunda preocupación por la caída de los gálatas era innecesaria.

En la Escritura abundan advertencias similares acerca de la posibilidad de caer. "Así que, el que piensa estar firme, mire que no caiga" (1 Cor. 10:12). "Por tanto, es necesario que con más diligencia atendamos a las cosas que hemos oído, no sea que nos deslicemos. Porque si la palabra dicha por medio de los ángeles fue firme, y toda transgresión y desobediencia recibió justa retribución, ¿cómo escaparemos nosotros, si descuidamos una salvación tan grande? La cual, habiendo sido anunciada primeramente por el Señor, nos fue confirmada por los que oyeron" (Heb. 2:1-3).

"Mirad, hermanos, que no haya en ninguno de vosotros corazón malo de incredulidad para apartarse del Dios vivo; antes exhortaos los unos a los otros cada día, entre tanto que se dice: Hoy; para que ninguno de vosotros se endurezca por el engaño del pecado. Porque somos hechos participantes de Cristo, con tal que retengamos firme hasta el fin nuestra confianza del principio" (Heb. 3:12-14).

Estos pasajes son tan contundentes y evidentes, que la creencia de "una vez salvo, siempre salvo" está totalmente condenada al fracaso. Las tantas admoniciones bíblicas para perseverar en la fe presuponen el continuo ejercicio de la libertad de elección. Sobre esta base, es ilógico concluir que una decisión de fe tomada hoy afectará irreversiblemente el resto de nuestra vida.

Howard Marshall observa agudamente: "Tenemos que tener en cuenta las advertencias dirigidas a los creyentes en contra de caer... Estas advertencias exhortan a los creyentes a no perder la salvación que ya han recibido

o a renunciar a la fe que ya poseen; no pueden considerarse como mandamientos para que los creyentes se prueben a sí mismos para ver si estaban verdaderamente convertidos al comienzo... El mandamiento positivo no es comenzar a ser un creyente genuino, sino a continuar y perseverar en la fe que ya tenemos... El Nuevo Testamento da por sentada la experiencia actual de la salvación de la que el creyente es consciente. Ahora mismo puede experimentar la certeza y el gozo cristianos. No es llamado a cuestionar la realidad de esta experiencia sobre la base de que tal vez sea ilusorio que nunca haya estado verdaderamente convertido; sino que se lo insta a continuar disfrutando de la salvación permaneciendo en Cristo y perseverando en la fe".[10]

Solo los que perseveren hasta el fin serán salvos

Un segundo conjunto de pasajes bíblicos advierte sobre la posibilidad de caer, y enseñan que solo los creyentes que continúan creyendo hasta el fin serán salvos. Abundan pasajes como estos.

Jesús les dijo a sus discípulos: "Y seréis aborrecidos de todos por causa de mi nombre; mas el que persevere hasta el fin, éste será salvo" (Mat. 10:22). Cristo repitió la misma enseñanza al final de su discurso profético: "Y seréis aborrecidos de todos por causa de mi nombre; mas el que persevere hasta el fin, éste será salvo" (Mar. 13:13). Estas declaraciones admiten con claridad la posibilidad de caer permanentemente. La advertencia de Cristo desacredita totalmente la creencia popular de que un creyente que es salvo una vez, siempre es salvo. La salvación presupone un constante compromiso de fe y de obediencia hasta el fin.

Anteriormente notamos que Pablo expresa la misma enseñanza en Colosenses 1:21 al 23. "Y a vosotros también, que erais en otro tiempo extraños y enemigos en vuestra mente, haciendo malas obras, ahora os ha reconciliado en su cuerpo de carne, por medio de la muerte, para presentaros santos y sin mancha e irreprensibles delante de él; si en verdad permanecéis fundados y firmes en la fe, y sin moveros de la esperanza del evangelio que habéis oído".

En Hebreos, también encontramos una clara exhortación a resistir hasta el fin: "Mirad, hermanos, que no haya en ninguno de vosotros corazón malo de incredulidad para apartarse del Dios vivo; antes exhortaos los unos a los otros cada día, entre tanto que se dice: Hoy; para que ninguno de vosotros se endurezca por el engaño del pecado. Porque somos hechos participantes de Cristo, con tal que retengamos firme hasta el fin nuestra confianza del principio" (Heb. 3:12-14).

Cada uno de los pasajes anteriores esencialmente enseña lo mismo. Tú eres creyente ahora, pero ten cuidado porque existe la posibilidad real de

que puedas caer. Recuerda, solo los que continúan creyendo y obedecen el evangelio hasta el fin recibirán vida eterna. Si la creencia popular de una vez salvo, siempre salvo fuese cierta, entonces todas las advertencias acerca de la posibilidad de desertar de la fe son engañosas y están equivocadas. Pero el hecho es que las Escrituras dejan en claro que existe una constante posibilidad de que los creyentes deserten de la fe, una realidad llamada "apostasía" (2 Tes. 2:3).

No hay lugar para la complacencia propia en la vida cristiana

En la vida cristiana, no hay cabida para la autocomplacencia. Pablo mismo consideró la posibilidad de estar perdido: "Así que, yo de esta manera corro, no como a la ventura; de esta manera peleo, no como quien golpea el aire, sino que golpeo mi cuerpo, y lo pongo en servidumbre, no sea que habiendo sido heraldo para otros, yo mismo venga a ser eliminado" (1 Cor. 9:26-27). Si Pablo podía sentirse inseguro con respecto a su salvación eterna, sería presunción si alguien más pensara diferente.

No tenemos nada que temer mientras vivamos en constante dependencia del poder habilitador del Espíritu de Dios, pero necesitamos ser conscientes de la tentación de volvernos autosuficientes, independientes de Dios. El problema no es que Dios nos abandone en forma caprichosa, sino que nosotros deliberadamente escogemos apartarnos de él.

Hebreos pone de relieve el problema de apartarnos de Dios, diciendo: "Porque es imposible que los que una vez fueron iluminados y gustaron del don celestial, y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, y asimismo gustaron de la buena palabra de Dios y los poderes del siglo venidero, y recayeron, sean otra vez renovados para arrepentimiento, crucificando de nuevo para sí mismos al Hijo de Dios y exponiéndole a vituperio" (Heb. 6:4-6).

El pasaje claramente habla de los creyentes que han experimentado las bendiciones de la salvación, el poder del Espíritu Santo y la bondad de Dios. Es debido al privilegio que tuvieron de participar "del Espíritu Santo" y de gustar "de la buena palabra de Dios", que es imposible restaurarlos a una relación salvífica con Dios, si cometen apostasía.

Una enseñanza similar se encuentra en Hebreos 10:26 al 29: "Porque si pecáremos voluntariamente después de haber recibido el conocimiento de la verdad, ya no queda más sacrificio por los pecados, sino una horrenda expectación de juicio, y de hervor de fuego que ha de devorar a los adversarios. El que viola la ley de Moisés, por el testimonio de dos o de tres testigos muere irremisiblemente. ¿Cuánto mayor castigo pensáis que merecerá el que pisoteare al Hijo de Dios, y tuviere por inmunda la sangre del pacto en la cual fue santificado, e hiciere afrenta al Espíritu de gracia?"

En este pasaje, se nos dice que los creyentes que recibieron el conocimiento de la verdad, aceptaron a Cristo y fueron santificados por su sacrificio expiatorio afrontarán un juicio mayor que los que nunca estuvieron convertidos. El creyente con mayor conocimiento merece mayor castigo. Esto significa, que cuando llegamos a ser cristianos, no se nos garantiza que seremos siempre salvos hasta el final de nuestra vida, porque nadie sabe quién perseverará hasta el fin. "Así que, el que piensa estar firme, mire que no caiga" (1 Cor. 10:12).

Las advertencias, las admoniciones y las declaraciones con el "si" condicional que hemos examinado, todas enseñan la misma verdad: los cristianos no tienen una garantía absoluta de que perseverarán automáticamente en su fidelidad a Dios hasta el fin. Los cristianos saben que deben renovar su compromiso con Cristo diariamente. No hay cabida para la autocomplacencia. Nuestra seguridad eterna no descansa sobre una elección divina arbitraria de los salvos y los perdidos, sino en nuestra elección diaria de renovar nuestro compromiso de fe con Dios.

Parte 5
LA SALVACIÓN ESTÁ ASEGURADA, PERO NO GARANTIZADA

El problema más acuciante en la seguridad de la salvación no es si una persona ha aceptado todas las verdades bíblicas básicas, sino si la aceptación de esas verdades le da la seguridad de ser salva. Lo que la hace acuciante es que existen muchas personas hoy, y en el pasado, que piensan que son salvas, cuando no lo son.

Por ejemplo, en Mateo 7:21 al 23, Jesús dice: "No todo el que me dice: Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos. Muchos me dirán en aquel día: Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre echamos fuera demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros? Y entonces les declararé: Nunca os conocí; apartaos de mí, hacedores de maldad".

La pregunta acuciante para muchos es: ¿Realmente tengo la seguridad de la salvación? ¿Está asegurado mi destino eterno? ¿Es real mi fe? Hemos visto que algunas personas bien intencionadas, influenciadas por las enseñanzas calvinistas, tratan de atenuar el problema, haciendo de la salvación un acto irresistible de Dios, que escogió de antemano a algunos para salvación y a otros para perdición. Algunos tratan de generar seguridad al negar que no se necesita ningún cambio de vida para demostrar la realidad de la salvación. Esa enseñanza se contradice claramente con la declaración de Santiago: "Así también la fe, si no tiene obras, es muerta en sí misma" (Sant. 2:17).

A la larga, las estrategias usadas para generar seguridad en la salvación enseñando una vez salvo, siempre salvo pueden fracasar, porque no

traen paz a las almas atormentadas. Lo peor de todo es que les dan la falsa seguridad de la salvación a personas que no debieran tenerla, porque nunca han experimentado los cambios de vida que muestren la realidad de la fe.

Hasta aquí hemos visto que la doctrina de la salvación incondicional intenta ofrecer la seguridad eterna de nuestra salvación haciendo que esta última sea una decisión divina y no una elección humana. Hemos visto que, de comienzo a fin, la Biblia enseña que los creyentes no tienen una garantía absoluta de que automáticamente perseverarán en su fidelidad a Dios hasta el fin. En cambio, enseña que los creyentes, por libre elección, deben aceptar la provisión de la salvación y renovar diariamente su compromiso de fe con Dios.

La seguridad de la salvación

Si bien no existe ninguna garantía de que los cristianos nunca caigan, las Escrituras ofrecen la seguridad de que nada puede separar a los confiados creyentes de Dios. Aunque no tenemos garantía de que finalmente seremos salvos sin importar cómo vivamos, esto no significa que no podamos tener la seguridad de que Dios nos ha salvado.

Aunque como creyentes nunca podemos llegar a jactarnos o ser presuntuosos, podemos descansar en la seguridad de que, mientras sigamos a Jesús en nuestras creencias y prácticas, nuestra salvación está asegurada. "Por lo cual estoy seguro de que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni potestades, ni lo presente, ni lo por venir, ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús Señor nuestro" (Rom. 8:38-39).

Pablo podía decir confiadamente: "¿Qué, pues, diremos a esto? Si Dios es por nosotros, ¿quién contra nosotros? El que no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará también con él todas las cosas?" (Rom. 8:31-32). El hecho de que Dios no haya escatimado nada para nuestra salvación, ni siquiera a su propio Hijo, nos da razón para confiar y creer en él más aún. Podemos descansar en la seguridad de que "el que comenzó en vosotros la buena obra, la perfeccionará hasta el día de Jesucristo" (Fil. 1:6).

En gran medida, nuestra vida cristiana debe ser vivida en una tensión entre la incertidumbre y la confianza. No estamos seguros de nuestro destino final, porque no podemos estar *absolutamente* seguros de que continuaremos manteniendo una relación de fe con Cristo. No obstante, podemos confiar en que Dios nos sostendrá, nos protegerá y nos preservará hasta el fin. Esta tensión es un componente vital de nuestra vida cristiana. Nos desafía diariamente a no volvernos presuntuosos y seguros de nosotros mismos, sino a depender de Dios al confiar en él y obedecerle.

Howard Marshall llega a la misma conclusión cuando afirma: "La conclusión a la que estamos siendo llevados es que el Nuevo Testamento conoce la posibilidad de fracasar para perseverar y nos advierte en contra de eso, pero enfatiza la posibilidad más grande de una confianza en Dios y una fe continua que, mientras esté sustentada en Dios, es preservada del temor y de caer".[11] "Pero podemos decir firmemente que, mientras es posible que un cristiano deje de perseverar después de una experiencia genuina de salvación, no obstante, con todas las promesas de un Dios fiel que sustenta a todos los que confían en él, el énfasis principal del Nuevo Testamento está puesto en la confianza y la seguridad de la salvación final".[12]

Por lo tanto, no perdamos la "confianza, que tiene grande galardón" (Heb. 10:35), sino vivamos en la seguridad de que Dios "es poderoso para guardaros sin caída, y presentaros sin mancha delante de su gloria con gran alegría" (Jud. 24).

CONCLUSIÓN

La doctrina de "una vez salvo, siempre salvo" es ampliamente aceptada por muchos cristianos actuales, porque los libera de su responsabilidad personal de su salvación eterna. A los cristianos se les enseña a creer que esta salvación eterna está asegurada, porque en gran medida depende de la elección de Dios y no del albedrío humano. Hemos descubierto que esta doctrina es peligrosa porque, engaña a la gente a pensar que es salva, cuando en realidad tal vez no lo sea.

La Biblia enseña claramente que Dios quiere que todo ser humano sea salvo. El sacrificio expiatorio de Cristo es para todos, no para unos pocos elegidos. La invitación y el llamado de salvación se extienden a todos.

Nuestro estudio de los versículos de la predestinación de Romanos 8:28 al 30 y Efesios 1:3 al 14, ha mostrado que la interpretación adecuada de estos versículos es que Dios predeterminó y predestinó que cada persona que viva por fe una vida santa y sin tacha sea elegida, justificada y en última instancia glorificada por Dios.

Nuestra revisión de los textos comúnmente usados para respaldar la creencia de que una vez que los individuos son salvos, siempre son salvos, ha mostrado que ninguno de ellos sustenta una creencia así. Cuando prestamos atención al contexto de cada pasaje, su enseñanza concuerda con el resto de las Escrituras de que nuestra eterna seguridad de la salvación depende de nuestra continua fe y confianza en Dios, que puede impedir que Satanás nos arrebate de sus manos. Pero si dejamos de ejercitar la fe y rechazamos la protección de Dios, Dios no puede forzarnos a entrar en el cielo. Nuestra salvación no

se basa en una elección divina incondicional, sino en una aceptación humana del don de la vida eterna.

Las advertencias, las admoniciones y las declaraciones con el "si" condicional que hemos analizado brindan sustento para esta conclusión. Hemos descubierto que todas ellas enseñan la misma verdad: nuestra seguridad eterna de la salvación no descansa sobre una elección divina arbitraria de los que se salvan y los que se pierden, sino sobre nuestra elección diaria de renovar nuestro compromiso de fe con Dios. Solo los que perseveren hasta el fin serán salvos (Mat. 10:22).

Finalmente, hemos visto que nuestra vida cristiana debe ser vivida en una tensión entre la incertidumbre y la confianza. No estamos seguros de nuestro destino final, porque no podemos estar *absolutamente* seguros de que continuaremos manteniendo una relación de fe con Cristo. No obstante, podemos tener la *confianza* de que Dios nos sostendrá, nos protegerá y nos preservará hasta el fin. Esta tensión nos desafía diariamente a no volvernos seguros de nosotros mismos y presuntuosos, sino a depender de Dios al confiar en él y obedecerle.

En resumen, la creencia popular de que una vez que el individuo es salvo, siempre es salvo, no es una creencia bíblica, y ocasiona daños indecibles en la vida espiritual de incontables millones de cristianos, porque es engañosa. En vez de garantizar la eterna seguridad de la salvación, a la larga socava la seguridad de la salvación que no depende de una elección divina incondicional, sino de una aceptación humana condicional del don de la vida eterna.

NOTAS DEL CAPÍTULO 9

1. *The Westminster Confession of Faith,* Capítulo 17 "De la perseverancia de los santos", párrafos 1 y 2.

2. Edward Hiscox, *The Standard Manual for Baptist Churches*, 1929, p. 67.

3. Ver: www.billygraham.org/qna/qna.asp?i=1777

4. Juan Calvino, *The Institutes of the Christian Religion*, Libro 3, Capítulo 21, Sección 5.

5. Jeff Paton, "A Historical Examination of the Doctrine of Eternal Security", www.eternalsecurity.us/a_historical_examination.htm

6. Robert Shank, *Elect in the Son,* 1970, pp. 197-198.

7. F. Furman Kearley, *The Biblical Doctrine of Predestination,Fore ordination, and Election,* 1998, p. 15.

8. Sakae Kubo, *Once Saved Always Saved,* 1977, p. 17.

9. John R. Rice, *Can A Saved Person Ever Be Lost?* 1943, p. 21.

10. I. Howard Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away,* 1969, pp. 199-200.

11. Ibíd., p. 206.

12. Ibíd., p. 207.

Capítulo 10
EL BAUTISMO INFANTIL

La importancia del bautismo en el Nuevo Testamento es reconocida por todos los cristianos. De hecho, se le da más cobertura al bautismo que a la Cena del Señor. La primera aparición pública de Jesús fue anunciada por el bautismo de Juan el Bautista. Uno de los últimos mandatos registrados de Jesús para sus seguidores fue: "Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo" (Mat. 28:19). El primer sermón evangélico de la iglesia apostólica tuvo como resultado un bautismo masivo.

En cada caso de conversión descripto en el libro de Hechos, se menciona el bautismo. Como observa G. R. Beasley-Murray, un erudito bautista: "El bautismo es... una parte de la proclamación de Cristo. En un sermón apostólico viene como conclusión lógica".[1] En sus epístolas, Pablo frecuentemente les recordaba a los cristianos lo que les ocurrió cuando fueron bautizados y llegaron a ser miembros del cuerpo de Cristo, la iglesia. Por lo tanto, ¡les pedía que se comporten como corresponde! (Gál. 3:27; 1 Cor. 1:12-17; Rom. 6:3-9; Efe. 4:5; Col. 2:12).

Con la rara excepción de las iglesias como los Cuáqueros y el Ejército de Salvación, los cristianos de todas las denominaciones han considerado al bautismo como un rito de ingreso a la iglesia. Sin embargo, a pesar del importante papel que ha desempeñado el bautismo en la historia de la iglesia, ninguna otra institución ha causado tanta controversia, división, hostilidad y desconfianza mutuas. En gran medida, la historia del bautismo es la historia del agua que ha dividido y aún divide a los cristianos.

El problema no solo es el significado, sino además el método o el modo de bautizar. El bautismo, ¿es primordialmente una confesión de fe simbólica y pública o un sacramento que quita del alma la culpa del pecado original? ¿Debiera impartirse solo a los que confiesan públicamente que entienden y aceptan las verdades bíblicas fundamentales y que expresan un compromiso personal con Cristo? ¿O el bautismo además debiera impartirse a los infantes que no pueden responder preguntas sobre la fe? El bautismo, ¿debiera practicarse por inmersión o salpicando gotas de agua sobre la cabeza de un infante recién nacido?

Actualmente, casi todas las iglesias cristianas practican el bautismo infantil. Entre ellas están la Iglesia Católica Romana, la Iglesia Ortodoxa Oriental, la Comunión Anglicana, los luteranos, los presbiterianos, los

metodistas, la Iglesia Asiria del Este, la Iglesia del Nazareno, las Iglesias Reformadas de Norteamérica, la Iglesia Unida de Cristo y las Iglesias Reformadas Continentales.

Las iglesias dentro de la tradición protestante que rechazan el bautismo infantil incluyen a los bautistas, la mayoría de los pentecostales, los menonitas, los Hermanos Plymouth, los adventistas del séptimo día, la mayoría de las iglesias no denominacionales, los testigos de Jehová, los cristadelfianos y los santos de los últimos días. En comparación, las iglesias que practican el bautismo infantil superan por lejos en número a las que bautizan a adultos creyentes ("bautismo de creyentes").

La tragedia de la Reforma

Los desacuerdos sobre el significado y el modo de bautizar pueden remontarse a la Reforma. En ese entonces, los cristianos se atacaban verbal y físicamente con una ferocidad totalmente en desacuerdo con el mandamiento de Cristo de "que os améis unos a otros" (Juan 15:12, 17). Una de las tragedias de la Reforma es que sus líderes reformadores, Lutero, Calvino y Zwinglio mataban a los cristianos por el delito de bautizar o rebautizar a los creyentes adultos, en vez de a los infantes. Sus actos criminales plantearon serias preguntas acerca de su interpretación y experiencia del poder transformador de la gracia divina.

Uno de los ejemplos más reveladores de la intolerancia de los reformadores es provista por la historia del trágico conflicto que entró en erupción en el siglo XVII entre ellos y los promotores del bautismo de adultos conocidos como anabaptistas, que significa "rebautizadores". Los reformadores tomaron la determinación de preservar la práctica católica de bautizar infantes, aunque le dieron un significado diferente a la ordenanza. En comparación, los anabaptistas rechazaron el bautismo infantil, conocido como *paidobautismo*, de la palabra griega *pais*, que significa "niño".

Los anabaptistas del siglo XVII representaban una gran cantidad de movimientos radicales que condenaban la Reforma como poco entusiasta e incompleta. Querían completar la reforma al regresar a las enseñanzas y prácticas de la iglesia apostólica. Todos rechazaban el paidobautismo (bautismo infantil), y bautizaban o rebautizaban solo a los que llegaban a una comprensión decisiva de las verdades bíblicas y estaban preparados para asumir un compromiso personal con Cristo.

La influencia de los reformadores anabaptistas sobrevive en la actualidad y puede verse en denominaciones como la Iglesia Adventista del Séptimo Día, que una vez fueron consideradas como la franja lunática del cristianismo. Sin embargo, ahora algunos historiadores reconocen que ciertos movimientos religiosos modernos representan tendencias cristianas genuinas

que con justicia desafían a las denominaciones principales a reexaminar sus enseñanzas tradicionales. Por ejemplo, G. H. Williams, el erudito británico que ha examinado minuciosamente los escritos de varios movimientos religiosos modernos, concluye: "Los cristianos de muchas denominaciones se encuentran... más cerca de los sectarios despreciados de la Era de la Reforma [como los anabaptistas] que de los defensores clásicos de un *corpus christianum* [enseñanzas de la reforma] reformado".[2]

Un ejemplo de la intolerancia de los reformadores

Un ejemplo de la intolerancia de los reformadores hacia los anabaptistas es el juicio y la ejecución de Félix Manz, un dirigente suizo del movimiento. En su juicio del enero de 1527, Féliz Manz confesó libremente ser un maestro del bautismo de adultos, prohibido en Suiza: "Congregamos a los que están dispuestos a aceptar a Cristo, a obedecer su Palabra y a seguir sus pasos. Los integramos por medio del bautismo, y dejamos el resto a su convicción actual".[3]

El actuario escribió este comentario explicativo en los registros: "Ellos no permiten el bautismo infantil. De este modo, le pondrán fin a la autoridad secular".[4] Este comentario revelador muestra la preocupación del gobierno local por preservar la práctica del bautismo infantil a fin de asegurar el compromiso del pueblo con las autoridades seculares, que controlaban la iglesia estado. Ser bautizado de infante en la iglesia estado significaba ser leal y estar comprometido con el estado por el resto de la vida.

Aún más extraordinario es el arrebato del acusador de Manz, Ulrico Zwinglio, uno de los dirigentes reformistas suizos. Al hablar en el juicio del anabaptista Manz, Zwinglio exclamó: "Que el que habla de sumergirse [el agua por inmersión], se sumerja".[5] Lo que parecía ser justicia poética fue llevado a cabo literalmente por las autoridades locales, que condenaron a Félix Manz a la muerte por ahogamiento.

"Después de ser conducido al bote, fue forzado a sentarse erguido con los brazos rodeando las rodillas dobladas y atados en las muñecas. Luego le atravesaron un palo entre las rodillas y los codos para asegurarlo en esta posición. Remaron el bote hasta el centro del río [Limmat], y echaron por la borda al indefenso prisionero, para que se ahogue en las oscuras aguas profundas".[6]

Uno se pregunta cómo es que los dirigentes espirituales protestantes pudieron matar a compañeros cristianos por el delito de lo que le dictaba su comprensión de las enseñanzas bíblicas en relación con el bautismo u otras doctrinas. ¿Cómo pudo influenciar Calvino al Concilio de Ginebra el 24 de octubre de 1553 para sentenciar a la muerte de hoguera a Miguel Serveto por negar la Trinidad y el bautismo infantil? En relación con el bautismo infantil,

Serveto dijo: "Es una invención del diablo, una falsedad infernal para la destrucción de toda la cristiandad".[7] Serveto era famoso no solo por sus tratados teológicos, sino además por sus descubrimientos científicos. Fue el primer europeo en describir la función de la circulación pulmonar de la sangre, un descubrimiento que era rechazado mayoritariamente en aquel entonces.

Uno se pregunta cómo es que esos actos criminales tan atroces ocurrieron solo pocos años después del comienzo de la Reforma en Europa. Una respuesta se encuentra en la falsa idea imperante de que luchar contra los "herejes" y eliminarlos era más importante que amarlos. Así como la iglesia de Éfeso en Apocalipsis perdió su primer amor en el proceso de luchar contra "los que se dicen ser apóstoles, y no lo son" (Apoc. 2:2, 4), así también percibían las enseñanzas heréticas los cristianos con una pasión por luchar, y a menudo llegaban a ser crueles y brutales en la supresión de los supuestos herejes.

Afortunadamente, los cristianos de hoy en día raramente se atacan entre sí físicamente por cuestiones bautismales. El nuevo clima de tolerancia tiende a quitarle importancia a las diferencias doctrinales, centrándose en áreas de cooperación como la acción conjunta contra las injusticias sociales. Las diferencias doctrinales permanecen en una condición latente, como perros que duermen.

Pero cuando una iglesia se vuelve activa y realiza reuniones de evangelización, las diferencias doctrinales se despiertan y saltan a la acción. Los cristianos se encuentran debatiendo preguntas antiguas: ¿Es necesario el bautismo para la salvación? El bautismo, ¿debiera ser impartido solo a los que profesan fe a través de una clara comprensión de las verdades bíblicas fundamentales y que están dispuestos a expresar públicamente su compromiso personal con Cristo? ¿O la iglesia debiera bautizar a los infantes de padres cristianos que desean darle a su descendencia la seguridad de pertenecer a la familia de Dios? Estas son algunas de las preguntas que deseamos abordar en este capítulo que se centra fundamentalmente en la creencia y la práctica populares del bautismo infantil.

Objetivos de este capítulo

Este capítulo examina el bautismo infantil, comúnmente llamado "paidobautismo", desde una perspectiva bíblica e histórica. El capítulo se divide en cuatro partes principales:

1. El bautismo infantil en la Biblia
2. Una evaluación de los argumentos para el bautismo infantil
3. El bautismo infantil en la historia
4. Problemas con el bautismo infantil

Bíblicamente, tratamos de comprender las enseñanzas del Nuevo Testamento en relación con el bautismo y sus implicaciones para el bautismo infantil. Veremos que el testimonio del Nuevo Testamento no respalda el bautismo infantil, porque el bautismo siempre está ligado al mandamiento de arrepentirse y creer, algo que los infantes no pueden hacer. Además, el bautismo representa la identificación del creyente con la muerte y la resurrección de Cristo al morir al pecado y ser resucitado a una nueva vida en Cristo, una experiencia que los infantes inocentes no pueden tener.

Históricamente, remontaremos el origen y el desarrollo teológico del bautismo infantil. Veremos que durante la Edad Media, el bautismo infantil era un símbolo del poder sacramental de la Iglesia Católica, mientras que el bautismo de adultos estaba condenado como "herejía" evangélica. Durante la Reforma luterana, el bautismo infantil simbolizaba al cristianismo del estado, mientras que el bautismo de adultos representaba a los movimientos reformistas evangélicos, y los que lo practicaban estaban comprometidos a restaurar las creencias y prácticas apostólicas.

A través de las enseñanzas de Calvino, el bautismo infantil llegó a representar una visión predestinataria del evangelio, mientras que el bautismo de adultos reflejaba una fuerte creencia en la libertad humana. Los anabaptistas creían que Lutero y Calvino no llevaron la "Reforma" suficientemente lejos. Por lo tanto, rechazaron el bautismo infantil como no bíblico, porque servía para perpetuar las iglesias estado llenas de cristianos nominales.

A título de conclusión, reflexionaremos sobre algunos problemas significativos que provienen de la creencia y la práctica del bautismo infantil. Veremos que el bautismo infantil ha contribuido a la ritualización de la cristiandad y a la secularización de la iglesia, además de fomentar la falsa seguridad de la salvación.

Parte 1
EL BAUTISMO INFANTIL EN LA ESCRITURA

Existe mucha confusión actualmente acerca del bautismo en varias denominaciones cristianas. Algunas practican el bautismo infantil, mientras que otras practican el bautismo de los creyentes. Algunas bautizan por *inmersión* (sumersión), mientras que otras lo hacen por *aspersión* (rociado). Aún otras bautizan por *afusión* (derrame). Algunos enseñan que el bautismo quita la mancha del pecado original, mientras que otras consideran que el bautismo es fundamentalmente una confesión pública de fe y de compromiso personal con Cristo.

La confusión no puede ser atribuida en absoluto a la falta de claridad bíblica sobre el bautismo. La Biblia es perfectamente clara con respecto al significado, modo y resultados del bautismo. El problema es la acumulación de tradiciones eclesiásticas que gradualmente han oscurecido el significado y la función del bautismo a través de los siglos.

Cuando los reformadores exclamaron *Sola Scriptura* y defendieron este principio tenazmente contra las enseñanzas católicas, era inevitable que su enseñanza sobre el bautismo estuviese sujeta a una seria evaluación a la luz de las Escrituras. El diligente estudio conducido por los anabaptistas los llevó a descubrir que el Nuevo Testamento ni siquiera menciona el bautismo infantil y no conoce nada de todas las ceremonias y tradiciones que gradualmente llegaron a disfrazar el rito del bautismo. Su estudio de la Escritura los llevó a la conclusión de que el bautismo infantil no podía ser sustentado por las enseñanzas de los apóstoles.

De hecho, el Nuevo Testamento no ofrece ninguna evidencia del bautismo infantil. Este hecho actualmente es reconocido casi unánimemente por teólogos y eruditos bíblicos. Inclusive Friedrich Schleiermacher, conocido como el padre de la teología moderna, declaró abiertamente: "Todo indicio del bautismo infantil presumiblemente hallado en el Nuevo Testamento primero debe estar insertado en él".[8]

Puesto que nuestra atención en este capítulo se centra en la creencia popular del bautismo infantil, limitaremos nuestro análisis a los principales textos y razones del Nuevo Testamento usados para defender la validez del bautismo infantil.

Juan el Bautista no bautizaba infantes

Juan el Bautista bautizaba a adultos arrepentidos, no a infantes. El suyo era un bautismo de arrepentimiento por medio de agua, para preparar el camino para la venida del Mesías. Era impartido a los que se acercaban con un corazón arrepentido en busca del perdón de sus pecados. Era un "bautismo de creyentes", porque no bautizaba infantes. "Bautizaba Juan en el desierto, y predicaba el bautismo de arrepentimiento para perdón de pecados" (Mar. 1:4).

El bautismo de Juan, aparentemente, era similar al bautismo de los prosélitos que se les impartía a los conversos gentiles al judaísmo. En ambos casos, no hay indicios de que el bautismo de arrepentimiento por medio de agua fuese impartido a los infantes. La razón es que los infantes son inocentes y no tienen pecados intencionados para confesar y arrepentirse.

Jesús fue bautizado de adulto, no como infante

El bautismo de Jesús sirve como modelo a seguir por los cristianos. Él no fue bautizado como infante, sino como adulto para "cumplir con lo que es justo" (Mat. 3:15, NVI). El bautismo de Jesús como adulto le dio sanción divina a esta ordenanza (Mat. 3:13-17; 21:25). Puesto que Cristo, el Inmaculado, fue bautizado como adulto para "cumplir con lo que es justo", nosotros que somos pecadores debemos seguir su ejemplo bautizándonos a una edad en que podamos tomar una decisión inteligente de aceptarlo como nuestro salvador personal.

Los discípulos de Cristo no bautizaban infantes

Jesús no bautizaba por sí mismo, sino que sus discípulos impartían un bautismo similar al de Juan el Bautista. Bautizaban a los que se arrepentían de sus pecados y aceptaban a Cristo por fe como su salvador personal. Era un bautismo de creyentes (Hech. 2:41; 8:12, 16; 10:48; 11:16; 18:8; 19:4). No existe evidencia de que alguna vez hayan bautizado a infantes.

El bautismo siempre está relacionado con el mandato de arrepentirse y creer

Es significativo que el bautismo del Nuevo Testamento siempre esté relacionado con el mandato de arrepentirse y creer en Cristo, algo que los infantes no pueden hacer. El día de Pentecostés, Pedro le dijo al pueblo: "Al oír esto, se compungieron de corazón, y dijeron a Pedro y a los otros apóstoles: Varones hermanos, ¿qué haremos?... Así que, los que recibieron su palabra fueron bautizados; y se añadieron aquel día como tres mil personas" (Hech. 2:38, 41).

Este pasaje indica claramente que el arrepentimiento del pecado y la aceptación de Cristo eran prerrequisitos para recibir el bautismo por parte de la masa de judíos creyentes que ansiosamente aceptaban a Jesús de Nazaret como su Mesías esperado. El arrepentimiento requiere una comprensión madura del pecado y una decisión de apartarse de él. Esto es algo que los infantes no pueden hacer.

Un ejemplo similar se encuentra en la historia de la conversión del eunuco etíope. Cuando le preguntó a Felipe: "Aquí hay agua; ¿qué impide que yo sea bautizado?", Felipe respondió: "Si crees de todo corazón, bien puedes. Y respondiendo, dijo: Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios. Y mandó parar el carro; y descendieron ambos al agua, Felipe y el eunuco, y le bautizó" (Hech. 8:36-38). Este pasaje deja perfectamente en claro que la condición para recibir el bautismo es creer en Cristo. Esta condición excluye a los infantes de ser bautizados, porque son incapaces de creer.

La instrucción precede al bautismo

Al final de su ministerio, Cristo les ordenó a sus discípulos: "Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo; enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado" (Mat. 28:19-20). En esta declaración, Cristo menciona tres etapas sucesivas:

1. Hacer discípulos a todas las naciones.
2. Bautizar a los que llegan a ser discípulos.
3. Enseñar a los que se bautizan a guardar los mandamientos de Cristo.

Notemos que el bautismo es impartido a los que se convierten en discípulos, y a los que se bautizan hay que enseñarles a guardar los mandamientos de Cristo. Ambas condiciones están más allá del poder de los niños para cumplirlas.

En la misma comisión dada en Marcos 16:15 y 16, recibir instrucción y creer son dados como condición previa para el bautismo: "Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado, será salvo; mas el que no creyere, será condenado".

Aquí el bautismo está relacionado con la salvación, pero no en el sentido de que automáticamente garantiza la salvación. La salvación o la condenación de una persona no están garantizadas por el rito del bautismo, sino por lo que el bautismo representa; a saber, una respuesta de fe en Cristo y la aceptación de su provisión de la salvación. Esto está claramente indicado por la declaración de que el pueblo no será condenado por no bautizarse, sino por negarse a creer: "El que no creyere, será condenado".

En Marcos, el bautismo es precedido por la predicación y el acto de creer. La razón es que los candidatos bautismales deben comprender qué es lo que se espera que crean. Debe enseñárseles lo que significa ser un seguidor de Cristo en términos de creencias y prácticas. Obviamente, los infantes no están mental ni espiritualmente capacitados para ser instruidos y aceptar un compromiso personal con Cristo.

El significado de la palabra "bautismo" descarta el bautismo infantil

La palabra española *bautizar* viene del verbo griego *baptizo*, que significa "meter en agua o bajo ella".[9] Cuando se aplica al bautismo por medio de agua, implica la inmersión o sumersión de una persona debajo del agua.

Puesto que el significado mismo del verbo *bautizar* presupone la inmersión del creyente debajo del agua –una práctica avalada en el Nuevo Testamento y en la literatura cristiana primitiva– los infantes difícilmente puedan ser bautizados por inmersión sin poner su vida en peligro. Esto explica por qué el bautismo por aspersión fue introducido posteriormente para adaptarlo a los infantes. Pero como observa J. K. Howard, "el Nuevo Testamento no ofrece alguna evidencia de que la aspersión haya sido alguna vez una práctica apostólica; por cierto, todas las evidencias indican que fue una introducción posterior".[10]

El bautismo era practicado por inmersión en el Nuevo Testamento

Los relatos del bautismo por medio del agua en el Nuevo Testamento comprenden la inmersión de adultos, no la aspersión de infantes. Leemos que Juan bautizaba *en* el río Jordán (Mat. 3:6; Mar. 1:5) y "en Enón, junto a Salim, porque había allí muchas aguas" (Juan 3:23). Solo la inmersión requiere "muchas aguas". Jesús fue bautizado por inmersión. Leemos que Juan bautizó a Jesús "*en* el Jordán" y después del bautismo Jesús "*sub[ió]* del agua" (Mar. 1:9, 10; comparar con Mat. 3:16).

El bautismo por inmersión además era la práctica habitual de la iglesia apostólica. Se nos dice que, cuando Felipe el evangelista bautizó al eunuco etíope, "descendieron ambos al agua" y "subieron del agua" (Hech. 8:38-39). El bautismo por inmersión impide el bautismo infantil, porque son demasiado pequeños para ser sumergidos debajo del agua sin poner en riesgo su salud. Esta es una de las razones de que no haya casos de bautismo infantil en el Nuevo Testamento.

El bautismo es un llamado a Dios por una buena conciencia

En el Nuevo Testamento, el bautismo no es un mero ritual de agua, sino una expresión exterior de un llamado interior a Dios por una conciencia limpia: "El bautismo que corresponde a esto [la familia de Noé salvada por medio del diluvio de agua] ahora nos salva (no quitando las inmundicias de la carne, sino como la aspiración de una buena conciencia hacia Dios) por la resurrección de Jesucristo" (1 Ped. 3:21).

El bautismo es válido solo cuando representa un sincero llamado a Dios por un cambio de corazón y mente (Rom. 12:2). Salva del mismo modo que la confesión de labios salva en Romanos 10:9: "Si confesares con tu boca que Jesús es el Señor, y creyeres en tu corazón que Dios le levantó de los muertos, serás salvo". Dado que los infantes son demasiado pequeños para apelar a Dios por un cambio de corazón y confesar su creencia en Jesucristo, su bautismo por aspersión es un rito sin sentido que carece de sustento bíblico.

El bautismo simboliza la muerte al pecado y la resurrección a una nueva vida

Mientras que los evangelios y Hechos relatan los incidentes del bautismo, Pablo expande el significado teológico más profundo del bautismo. Por ejemplo, explica que, a través del bautismo, el creyente se identifica con la muerte y la resurrección de Cristo. "¿O no sabéis que todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte? Porque

somos sepultados juntamente con él para muerte por el bautismo, a fin de que como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en vida nueva" (Rom. 6:3-4).

A través del bautismo el creyente entra simbólicamente en una relación íntima con Cristo. Howard señala: "En el acto simbólico del bautismo, el creyente entra en la muerte de Cristo, y en un sentido real esa muerte se transforma en su muerte; y entra en la resurrección de Cristo, y esa resurrección se convierte en su resurrección".[11]

¿Cómo es que el creyente se identifica con la muerte y la resurrección de Cristo? Al enterrar sus pecados simbólicamente en la tumba de agua y al resucitar a una nueva vida. Pablo explica que, en el bautismo, "nuestro viejo hombre fue crucificado juntamente con él, para que el cuerpo del pecado sea destruido, a fin de que no sirvamos más al pecado" (Rom. 6:6). "Porque somos sepultados juntamente con él para muerte por el bautismo, a fin de que como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en vida nueva" (Rom. 6:4).

Este profundo significado teológico del bautismo como identificación con la muerte y la resurrección de Cristo al morir al pecado y resucitar por fe a una nueva vida obviamente es incomprensible para un niño. Un infante recién nacido no puede identificarse por medio del bautismo con la muerte y la resurrección de Cristo, ni puede experimentar la muerte al pecado y la resurrección a una vida nueva. Ningún infante puede ser enterrado con Cristo en el bautismo y resucitado con él por medio de la fe.

El bautismo presupone una conversión

El bautismo incorpora a los creyentes a la iglesia en el contexto de una experiencia de conversión conocida como "nuevo nacimiento", no "nacimiento de infantes". Por esto es que en el Nuevo Testamento los *creyentes*, no los infantes, eran bautizados: "*hombres* y *mujeres*" (Hech. 8:12, 13, 29-38; 9:17-18; 1 Cor. 1:14). Como admite Karl Barth: "En ningún lugar del Nuevo Testamento se permite o se condena el bautismo infantil".[12] De modo similar, G. R. Beasley-Murray concluye: "Me siento incapaz de reconocer en el bautismo infantil el bautismo de la iglesia del Nuevo Testamento".[13]

Puesto que los infantes inocentes no pueden experimentar la conversión, no reúnen las condiciones para el bautismo. Esto no significa que estén excluidos de la nueva comunidad del pacto. Jesús los incluyó en su reino de la gracia, diciendo: "Dejad a los niños venir a mí, y no se lo impidáis; porque de los tales es el reino de los cielos. Y habiendo puesto sobre ellos las manos, se fue de allí" (Mat. 19:14-15).

Jesús nunca sugirió que, a menos que los niños se bauticen y que les sea quitada la mancha del pecado original de su alma, no podían ser miembros

del reino de los cielos. En cambio, señalando a los niños no bautizados dijo: "De los tales es el reino de los cielos" (Mat. 19:14). El reino de los cielos pertenece a los niños no debido a su bautismo infantil, sino a que su estado de inocencia impide que pequen intencionalmente como los adultos que necesitan una experiencia de conversión. Los padres creyentes desempeñan un papel vital al conducir a sus hijos a una relación con Cristo, que finalmente los conducirá al bautismo.

Conclusión

El bautismo infantil es desconocido en el Nuevo Testamento, simplemente porque a una tierna edad los infantes no pueden cumplir las condiciones del bautismo; a saber, la instrucción, el arrepentimiento, la aceptación de Cristo como su salvador personal y la conversión al morir a una vida de pecado y resucitar a una vida nueva.

El bautismo presupone una experiencia de conversión ("nuevo nacimiento") desconocida para los infantes. Los infantes inocentes no tienen conciencia de las tendencias pecaminosas de su vida; por lo tanto, no se puede esperar que se arrepientan de sus pecados y que acepten a Cristo por fe como su salvador personal.

El bautismo marca la entrada de cada uno en el reino de Dios. Esta marca se expresa a través de un cambio de corazón manifestado en el arrepentimiento y la aceptación de Cristo por fe. Al recibir el bautismo, los creyentes se identifican con la muerte y la resurrección de Cristo enterrando simbólicamente sus pecados en la tumba de agua y resucitando a una nueva vida (Rom. 6:4-6). Este profundo significado teológico del bautismo obviamente es incomprensible para un infante.

¿A qué edad debiera bautizarse la gente? No se puede establecer una regla que se pueda aplicar a rajatabla, porque algunos jóvenes están preparados para el bautismo a una edad más temprana que otros. Los jóvenes pueden bautizarse cuando entienden el significado del bautismo y están dispuestos a entregar su vida a Cristo y vivir según las enseñanzas de la Palabra de Dios. Los padres desempeñan un papel vital en promover el crecimiento espiritual y el desarrollo del carácter de sus hijos.

Parte 2
UNA EVALUACIÓN DE LOS ARGUMENTOS PARA EL BAUTISMO INFANTIL

Para captar el antagonismo entre los bautistas de infantes, también conocidos como *paidobautistas*, y los bautistas de creyentes, también conocidos como *credobautistas*, necesitamos comprender las *raíces* del

desacuerdo. Este se halla en una interpretación diferente de la naturaleza de la fe, el papel del bautismo en la salvación, la naturaleza de la gracia y la función de los sacramentos.

En pocas palabras, los credobautistas consideran que el bautismo es una confesión pública de fe que, simbólicamente, le dice al mundo que uno es cristiano. Solo los que tienen fe en Cristo llegan a ser miembros de la comunidad del nuevo pacto de Dios, la iglesia, a través del bautismo. El bautismo meramente es un símbolo que no transmite la gracia.

En comparación, los paidobautistas generalmente concuerdan en que el bautismo es una señal de que una persona es miembro de la comunidad del pacto de Dios que incluye a los creyentes y a los hijos de los creyentes. El bautismo no es meramente un símbolo, sino un canal de gracia a través del que Dios transmite poder espiritual, el favor inmerecido y, para los católicos, quita del alma la mancha del pecado original.

Si el bautismo es una señal de que la persona es miembro de la comunidad de la fe pactual de Dios, entonces –sostienen los bautistas de infantes– los hijos de los creyentes deben ser bautizados para que lleguen a ser miembros de esa comunidad. En otras palabras, el bautismo es considerado como un pasaporte, una señal de que uno es miembro de un país en particular, y si un hijo es miembro de ese país, debiera permitírsele tener un pasaporte. Ahora, veremos que este concepto es extraño a la Escritura. En buena parte proviene de una interpretación errónea de la relación entre la circuncisión y el bautismo.

El bautismo infantil se basa mayormente en la teología del pacto

Ahora hemos arribado a la controversia crítica entre los bautistas de infantes y los bautistas de creyentes, que se encuentra en las diferentes interpretaciones de la relación entre el pacto antiguo y el nuevo. Los bautistas de infantes elaboran su creencia en la denominada Teología del Pacto. Los partidarios de la Teología del Pacto rechazan la distinción entre el pacto antiguo y el nuevo. Sostienen que la Biblia solo conoce un pacto de gracia. Ellos interpretan que significa que las bendiciones de la circuncisión hallan su contraparte en el bautismo infantil.

Esta creencia en el único pacto de la gracia es común a todos los teólogos reformados. Ellos aplican esta creencia al bautismo infantil afirmando que, cada vez que Dios hace un pacto con los hombres y las mujeres, siempre incluye a sus hijos en las bendiciones del pacto. En el Nuevo Testamento, los hijos son incluidos en el pacto de Dios con sus padres. Basan esta conclusión mayormente en las historias de bautismo del núcleo familiar que examinaremos en breve.

El bautismo infantil, ¿equivale a la circuncisión?

Los teólogos reformados sostienen que el bautismo del nuevo pacto sigue el mismo patrón y función de la circuncisión del antiguo pacto. Todos los varones judíos recién nacidos habían de ser circuncidados para llegar a formar parte de la comunidad pactual de Israel. La señal de la circuncisión no dependía de la fe de los padres en lo referente a la vida eterna. Simplemente se esperaba que los padres obedezcan la ley de la circuncisión, para asegurarse de que sus hijos, por medio de la circuncisión, se convirtiesen en receptores de las bendiciones pactuales de la tierra y la prosperidad prometidas a Abraham.

Los bautistas de infantes creen que el bautismo del Nuevo Testamento es el equivalente a la circuncisión del Antiguo Testamento. Así como la fiesta de la Pascua fue reemplazada por la Cena del Señor, así también la circuncisión fue reemplazada por el bautismo infantil. La circuncisión como señal del pacto ha cambiado su forma externa para reflejar nuevas realidades espirituales. A causa de la sangre derramada por Cristo, la sangrienta señal de la circuncisión ha sido transformada en la señal sin derramamiento de sangre del lavado con el agua del bautismo.

En su capítulo "Baptism as a Sacrament of the Covenant" [El bautismo como un sacramento del pacto], el teólogo reformado Richard L. Pratt escribe: "Los teólogos y los comentadores reformados generalmente se centran en el bautismo como una iniciación en el pacto, al señalar una analogía similar entre el bautismo y la circuncisión. Como declara la *Confesión Belga*: 'Al haber abolido la circuncisión, que es con sangre, estableció en su lugar el sacramento del bautismo... El bautismo hace lo que hizo la circuncisión por el pueblo judío'".[14]

Los bautistas de infantes cree que existen evidencias convincentes de que la circuncisión ha sido reemplazada por el bautismo. Para sustentar esta creencia, apelan especialmente a Colosenses 2:11 al 12: "En él también fuisteis circuncidados con circuncisión no hecha a mano, al echar de vosotros el cuerpo pecaminoso carnal, en la circuncisión de Cristo; sepultados con él en el bautismo".

Muchos bautistas de infantes interpretan que este texto enseña que el bautismo ha reemplazado la función de la circuncisión. Esto significa que, para ellos, el bautismo infantil no es tanto una declaración de fe como una posesión de identidad. Dice que el bautismo infantil es una señal de inclusión pactual en la comunidad de la fe, así como la circuncisión era una señal de inclusión en el pacto abrahámico.

El problema con esta interpretación es que no reconoce que la analogía entre la circuncisión y el bautismo tiene similitudes y diferencias. En el Nuevo

Testamento, los que son circuncidados a la vista de Dios no son los que han sido bautizados de nacimiento en la comunidad de la fe, sino los que han disuadido *la naturaleza pecaminosa*. Esto significa que, en el Nuevo Testamento, el concepto de la circuncisión ha sido transformado de una señal *física externa* a una *experiencia interior de circuncisión espiritual* que está relacionada con el bautismo. Este último *no es una señal física externa* como la circuncisión practicada en los infantes recién nacidos, sino una *señal espiritual interna del nuevo nacimiento* en Cristo experimentado por todos los creyentes.

Un error fundamental de los bautistas de infantes

Un error hermenéutico (interpretativo) fundamental de los bautistas de infantes es su énfasis en la *continuidad interna* entre el pacto antiguo y el nuevo, un énfasis que hace que ignoren la *discontinuidad externa* entre los dos. Simultáneamente "cristianizan" el Antiguo Testamento al leerlo como si *fuese* el Nuevo, y "judaízan" el Nuevo Testamento al leerlo como si *fuese* el Antiguo.[15]

Los bautistas de infantes cristianizan el Antiguo Testamento al restringir el significado de la circuncisión a bendiciones puramente espirituales, mientras ignoran su función nacional y política. Además, judaízan el Nuevo Testamento al aplicar la función nacional de la circuncisión del Antiguo Testamento al bautismo. Este último concepto es extraño a las enseñanzas del Nuevo Testamento sobre el bautismo.

La circuncisión y el bautismo no son mutuamente equivalentes. En primer lugar, nadie nace en el nuevo pacto; en tanto que todos los infantes circuncidados de Israel nacían en el pacto abrahámico, nadie nace en el nuevo pacto. En segundo lugar, nadie recibe el bautismo como señal del nuevo pacto automáticamente, sin arrepentimiento y sin aceptar a Cristo por fe. Tercero, mientras que las promesas del antiguo pacto eran de naturaleza temporal, relacionadas con la tierra de Canaán, las promesas del nuevo pacto son eternas y están relacionadas con la tierra nueva.

En la circuncisión del antiguo pacto estaba la señal de la identidad nacional, dada como un derecho de nacimiento a un infante judío recién nacido. En el bautismo del nuevo pacto, está la señal de la identidad espiritual, recibida solo por medio de la fe y el arrepentimiento, no automáticamente como derecho de nacimiento. En el antiguo pacto, la circuncisión era obligatoria para todos los infantes varones. En el nuevo pacto, el bautismo no es obligatorio para los infantes. Es obligatorio solo para los que creen y se arrepienten. Por lo tanto, vemos que la circuncisión tenía un propósito diferente del bautismo. La circuncisión fue ordenada por Dios para todos los infantes varones. En comparación, el bautismo es dado a los que creen y se arrepienten.

Desde una perspectiva histórica, vale la pena señalar que la creencia de que el bautismo reemplaza la circuncisión representa un desarrollo posterior cuando la iglesia y el estado llegaron a ser un cuerpo unificado,

controlado por el obispo de Roma. En ese entonces, se elaboró la doctrina del bautismo como reemplazo de la circuncisión para justificar la teología del bautismo infantil. Este proceso es analizado en detalle en el estudio erudito *Baptism in the Early Church* [*El bautismo en la iglesia primitiva*] (2005) por los profesores universitarios Hendrick Stander y Johannes Louw, ambos autoridades reconocidas en el campo de los estudios patrísticos. En breve nos referiremos a este importante estudio.

Los bautistas de infantes usan una cantidad de pasajes del Nuevo Testamento para sustentar su creencia en que el bautismo infantil del Nuevo Testamento reemplaza la circuncisión como la señal de la inclusión pactual. Para mayor brevedad, examinaremos solo algunos de ellos.

Bautismos familiares

En el Antiguo Testamento, si la cabeza de un hogar se convertía al judaísmo, todos los varones de la casa, incluso los infantes, eran circuncidados. Los bautistas de infantes argumentan que el mismo patrón continúa en el Nuevo Testamento. El bautismo familiar, supuestamente, implica que las reglas para ser miembro del pacto abrahámico continúan en el Nuevo Testamento. La diferencia principal es que la señal de la circuncisión es reemplazada por el bautismo infantil.

Para sustentar esta creencia, los bautistas de infantes apelan a cuatro historias principales, donde la cabeza del hogar es bautizada con todos sus miembros: *La familia de Cornelio* (Hech. 10:46-48), *la familia de Lidia* (Hech. 16:15), *la familia del carcelero de Filipos* (Hech. 16:33) y *la familia de Estéfanas* (1 Cor. 1:16). Los paidobautistas afirman que "es inconcebible que en todas estas familias no hubiese niños pequeños y infantes. Cuando sus padres y otros miembros responsables de la familia se bautizaban, los niños obviamente también eran incluidos".[16]

Esta suposición popular es desacreditada por una mirada más detenida a estos bautismos familiares, que revela que sus miembros fueron bautizados porque "creyeron", no porque la cabeza del hogar se convirtió.

La familia de Cornelio (Hech. 10:44-48)

La justificación explícita de Pedro para bautizar a Cornelio y a su familia es que "estos... han recibido el Espíritu Santo también como nosotros" (Hech. 10:47), y NO porque se haya convertido la cabeza de la familia. Lucas menciona explícitamente que, mientras Pedro estaba hablando, "el Espíritu Santo cayó sobre todos los que oían el discurso" (Hech. 10:44). La recepción del Espíritu Santo por parte de los miembros de la familia implica que todos los miembros se habían convertido y, por esa, razón fueron bautizados. El Espíritu Santo no es dado arbitrariamente a los no creyentes.

La familia de Lidia (Hech. 16:14-15)

Lidia es descripta como una mujer "que adoraba a Dios" que "abrió el corazón... para que estuviese atenta a lo que Pablo decía" (Hech. 16:14). Su bautismo implicó su aceptación del mensaje proclamado por Pablo. "Fue bautizada con su familia" (Hech. 16:15, NVI). Nada de este pasaje sugiere que la familia de Lidia incluyese infantes o niños pequeños.

El hecho de que ella fuese una mujer de negocios que viajaba por todas partes para vender sus "telas de púrpura" sugiere que no tenía esposo y, por lo tanto, tampoco tenía hijos. En su estudio erudito *Did the Early Church Baptize Children?* [*La iglesia primitiva, ¿bautizaba niños?*] Kurt Allen llega a la misma conclusión, diciendo: "Lidia no podría haber tenido hijos o infantes cuando se bautizó su familia, puesto que no se menciona ningún esposo en su relato de Hechos 16".[17] Interpretar que en el texto había infantes o niños pequeños va en contra del contexto. De modo que el bautismo de la familia de Lidia no tiene relevancia para el bautismo infantil.

La familia del carcelero de Filipos (Hech. 16:25-34)

Toda la familia del carcelero escuchó el mensaje del evangelio: "Y le hablaron la palabra del Señor a él y a todos los que estaban en su casa" (Hech. 16:32). La implicación es que todos los miembros de la familia oyeron el evangelio, creyeron y fueron bautizados. Como dice Paul Jewett, "tomado en sentido literal, el relato de Hechos pone delante de nosotros una familia que oye, que cree y que se regocija al recibir el bautismo".[18] El pasaje no ofrece ningún sustento para el bautismo infantil. Sería sumamente extraño si solo el carcelero creyese en el evangelio y los miembros infantes de su familia se bautizaran sin creer.

La familia de Estéfanas (1 Cor. 1:16)

Pablo nos informa: "También bauticé a la familia de Estéfanas" (1 Cor. 1:16). Describe a los miembros de la familia de Estéfanas como "los primeros convertidos de Acaya" (1 Cor. 16:15). Es evidente que ocurrió la *conversión de una familia*, no meramente el bautismo de una familia. El hecho de que todos los miembros de la familia de Estéfanas se convirtieran y se dedicaran al servicio de los santos no respalda en absoluto la noción de que algunos de ellos fuesen infantes bautizados. La conversión y el servicio presuponen creyentes maduros. Los infantes no son suficientemente grandes como para dedicarse al servicio de los santos.

El discurso pentecostal de Pedro (Hech. 2:38-39)

En su sermón pentecostal, Pedro apeló a los judíos, diciendo: "Arrepentíos, y bautícese cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo para perdón de los pecados; y recibiréis el don del Espíritu Santo. Porque para vosotros es la promesa, y para vuestros hijos, y para todos los que están lejos; para cuantos el Señor nuestro Dios llamare" (Hech. 2:38-39).

Casi todos los bautistas de infantes interpretan que este texto significa que Dios les ha dado una promesa "especial" a los hijos de padres cristianos que les asegura que están incluidos en la comunidad del pacto. Este privilegio no se les concede a los hijos de padres no cristianos. Esta interpretación muestra que los bautistas de infantes están tan adaptados al eco veterotestamentario de este texto ("vosotros y vuestros hijos") que ignoran la enseñanza extendida del Nuevo Testamento ("y para todos los que están lejos; para cuantos el Señor nuestro Dios llamare").

Las tres frases de este pasaje deben ser tomadas juntas: (1) vosotros, (2) vuestros hijos, (3) todos los que están lejos. La promesa se aplica igualmente a las tres categorías de personas. No hay nada de especial acerca de "vuestros hijos" que no pueda decirse de las otras dos categorías.

El contexto inmediato sugiere que la promesa de la que está hablando Pedro es el prometido derramamiento del Espíritu Santo predicho por Joel. Esta promesa especial no solo es para los hijos del pacto, sino para *todos los que oyen el evangelio*, "todos los que están lejos".

1 Corintios 7:14: La influencia del cónyuge creyente

Primera de Corintios 7:14 menciona la influencia santificadora de un cónyuge creyente sobre su cónyuge incrédulo y sus hijos: "Porque el marido incrédulo es santificado en la mujer, y la mujer incrédula en el marido; pues de otra manera vuestros hijos serían inmundos, mientras que ahora son santos".

La mayoría de los bautistas de infantes apelan a este pasaje para exponer su argumento en favor del bautismo infantil. Sostienen que este pasaje implica el bautismo infantil de manera muy obvia. Pero un examen más detallado revela que este pasaje no ofrece ningún sustento para el bautismo infantil. De hecho, argumenta en su contra.

Los bautistas de infantes interpretan que este pasaje significa que los hijos de al menos un padre creyente son "pactualmente santos"; es decir, miembros de la comunidad pactual de la fe. No son "impuros externamente", como los hijos de padres no cristianos. Pero esta interpretación es claramente desacreditada por el uso de la palabra raíz de "santo–*hagia*", que se aplica *tanto* al hijo como al cónyuge incrédulo. Si ambos son "pactualmente santos", ¿por qué no son *ambos* bautizados e incluidos en la comunidad pactual?

Los bautistas de infantes bautizarán al infante, pero no al cónyuge incrédulo, porque sostienen que el significado de "santo" se aplica al niño de manera *diferente* que al cónyuge. Esto es una eiségesis irresponsable; es decir, interpretar un significado extraño al texto, porque la misma palabra raíz se aplica a ambos.[19]

Stan Reeves concluye su detallado análisis de 1 Corintios 7:14 observando que este pasaje "brinda un fuerte respaldo contra el paidobautismo. El argumento de Pablo se basa en la similitud entre el caso de los cónyuges incrédulos y el caso de los hijos de los creyentes. Si la santidad del cónyuge incrédulo no llega a hacerlo idóneo para el bautismo, entonces por el razonamiento de Pablo la santidad de los hijos de los creyentes tampoco satisface las condiciones para esto. Si la iglesia de Corinto admitía a sus hijos para el bautismo y para ser miembros de iglesia, pero le negaban esto a los cónyuges incrédulos, entonces los dos grupos estaban en circunstancias completamente diferentes. De modo que el argumento de Pablo sería completamente inválido. Puesto que el argumento de Pablo debe ser válido, nos vemos forzados a concluir que la iglesia de Corinto no admitía a sus hijos para el bautismo ni para ser miembros de iglesia.[20]

Incongruencias en la práctica de los bautistas de infantes

Existen incongruencias en la forma en que los bautistas de infantes aplican sus enseñanzas sobre el bautismo. Por un lado basan su teoría del bautismo sobre el principio de la continuidad entre el pacto antiguo y el nuevo, pero por otro lado, violan este mismo principio al permitir la discontinuidad en su práctica de bautizar infantes. Este dilema es de esperarse, porque una vez que se tergiversan las enseñanzas bíblicas, tienen que surgir incongruencias en su aplicación.

Por ejemplo, los bautistas de infantes no permiten que sus hijos pequeños participen de la Cena del Señor. Esta es una incongruencia significativa, porque en el Nuevo Testamento el reemplazo de la comida pascual por la Cena del Señor se muestra más explícitamente que el reemplazo de la circuncisión por el bautismo. Jesús instituyó la Cena del Señor en el contexto de la comida pascual con sus discípulos (Mat. 26:17-30; Mar. 14:12-26; Luc. 22:7-30).

Bajo el antiguo pacto, se esperaba que *cada* miembro de la familia participara de la comida pascual. "Teniendo en cuenta el número de personas que sean y las raciones de cordero que se necesiten, según lo que cada persona haya de comer" (Éx. 12:4, NVI). No se requería ninguna profesión de *fe* para participar de la comida pascual. Sin embargo, la mayoría de los bautistas de infantes no permiten que sus hijos participen de la Cena del Señor, porque creen que la ordenanza está pensada solo para los adultos. Esto sugiere que están acomodando su interpretación de la Escritura a su práctica establecida, en vez de *juzgar* su práctica por lo que consideran que es la enseñanza de la Escritura.

Otra contradicción puede verse en el hecho de que los bautistas de infantes no bautizan a *todos* los miembros de la familia al mismo tiempo. Esto no concuerda con la interpretación de los bautismos familiares de Hechos, que ellos creen que incluían incluso a los infantes. A fin de justificar el hecho de que no bautizan cónyuges, hijos adultos, hijos pequeños y cada uno de los demás miembros de la familia, apelan a consideraciones culturales y a requisitos de una confesión de fe por parte de cada miembro de la familia. Pero estas consideraciones invalidan su interpretación de los bautismos familiares que incluyen a todos los miembros, incluso a los infantes.

Conclusión

Nuestro análisis de los argumentos tradicionales para el bautismo infantil ha mostrado que están fundamentados en una interpretación incorrecta de los textos bíblicos, una interpretación que está influenciada en gran parte por la denominada Teología del Pacto. Descubrimos que un problema importante con la Teología del Pacto, que se usa para defender el bautismo infantil, es que no toma en cuenta discontinuidades significativas que existen entre el significado y la función de la circuncisión y el bautismo. En el nuevo pacto, llegamos a ser miembros de la comunidad de la fe no a través del nacimiento natural, sino a través del renacimiento espiritual, expresado por medio del bautismo.

Nuestro minucioso examen de los principales pasajes bíblicos usados para respaldar el bautismo infantil ha mostrado que ninguno de ellos menciona o siquiera sugiere el bautismo infantil. Como lo afirma el teólogo alemán Friedrich Schleiermacher: "Todo indicio del bautismo infantil presumiblemente hallado en el Nuevo Testamento primero debe ser insertado".[21]

En su estudio erudito citado anteriormente, *Baptism in the Early Church* [*El bautismo en la iglesia primitiva*], los profesores Hendrick Stander y Johannes Louw advierten que "es poco sensato escudriñar los escritos del Nuevo Testamento en busca de alusiones al bautismo infantil, dado que éste implicó un desarrollo histórico posterior".[22] Con esto quieren decir que es un esfuerzo inútil buscar el bautismo infantil en el Nuevo Testamento, puesto que la práctica comenzó en la última parte del siglo III. La importancia de su estudio erudito será considerado en la próxima sección.

Parte 3
EL BAUTISMO INFANTIL EN LA HISTORIA

La historia del bautismo sigue siendo un tema candente de debate entre los eruditos con ansias de probar que su práctica denominacional está respaldada por el testimonio de los documentos de los primeros cristianos. Por ejemplo, la cuestión del bautismo infantil en la iglesia primitiva ha sido objeto de intenso

debate entre dos respetados eruditos alemanes, Joachim Jeremias y Kurt Aland. Jeremias produjo un tomo importante en 1958, publicado en inglés bajo el título *Infant Baptism in the First Four Centuries* [*El bautismo infantil en los cuatro primeros siglos*]. Intenta probar que el bautismo infantil era la práctica normativa entre los cristianos durante los tres primeros siglos.

El bautismo del creyente era dominante en la iglesia primitiva

En 1961, Kurt Aland, profesor de teología de la Universidad de Münster, le respondió a Jeremias con una crítica publicada en inglés bajo el título de *Did the Early Church Baptize Infants?* [*La iglesia primitiva, ¿bautizaba infantes?*]. En este tomo, Aland sostiene que el bautismo de adultos era normativo en la iglesia primitiva, y que el bautismo infantil fue introducido alrededor del año 200 d.C., pero la práctica no se volvió normativa hasta fines del siglo IV. Esta es la visión preponderante de los últimos estudios eruditos.

Las diferentes conclusiones en gran medida provienen de dos métodos diferentes de investigación. Jeremias confiaba mucho en las evidencias *indirectas* para elaborar su caso del bautismo infantil. En contraste, Aland fundamentalmente utilizó evidencias *directas* para mostrar que el bautismo del creyente era normativo en la iglesia primitiva.

En gran medida, la razón de la confusión es que la historia del bautismo en la iglesia primitiva ha sido oscurecida por los escritos apologéticos de autores católicos y protestantes en contra de los anabaptistas del siglo XVII que rechazaban el bautismo infantil, practicando en cambio el bautismo del creyente.

En la erudición reciente, el bautismo infantil ha ido perdiendo terreno y el bautismo del creyente es cada vez más aceptado como la práctica normativa de los dos primeros siglos. Lo que ha contribuido a este desarrollo ha sido primeramente el esfuerzo de los eruditos paidobautistas por reexaminar el tema en forma imparcial por medio de un cuidadoso tratamiento de las fuentes primarias. Sus conclusiones desacreditan la afirmación de sus iglesias en cuanto a la práctica generalizada del bautismo infantil en la iglesia primitiva. Un ejemplo de esta tendencia puede verse en dos estudios eruditos recientes.

¿Qué ha hecho el bautismo infantil con el bautismo?, de David Wright

En 2005, el erudito en patrística David Wright escribió un libro titulado *What Has Infant Baptism Done to Baptism?* [*¿Qué ha hecho el bautismo infantil con el bautismo?*] publicado por Paternoster Press, Inglaterra. Aunque Wright pertenece a una iglesia que bautiza infantes, su libro critica la afirmación de que el bautismo infantil haya prevalecido en los dos primeros siglos. Muestra que el bautismo infantil fue un desarrollo posapostólico, no la práctica dominante de la iglesia apostólica.

Wright coincide con otros eruditos en ubicar el período dominante del bautismo infantil durante la Edad Media. Escribe: "La escala de tiempo del largo reinado del bautismo infantil se extiende desde el período medieval primitivo, desde aproximadamente el siglo VI; es decir, después de Agustín de Hipona, que murió en 430. Fue él quien proveyó la teología que hizo que el bautismo infantil se convirtiera en la práctica general por primera vez en la historia de la iglesia, quizá a fines del siglo V, más probablemente a partir del año 500 o incluso más tarde".[23]

Wright muestra que la introducción del bautismo infantil ocasionó "un verdadero cambio masivo en la historia de la iglesia de Cristo. De ser una cofradía reclutada por medio de la respuesta intencional al imperativo evangélico de discipular y bautizar, se convirtió en un cuerpo inscripto desde el nacimiento. Podría decirse que fue uno de los cambios radicales más grandes en la historia del cristianismo. Condujo, como hemos visto, a la formación de la cristiandad, integrando un imperio cristiano compuesto de naciones o pueblos cristianos. El cristianismo llegó a ser un asunto de herencia, no de decisión. Las famosas y elocuentes palabras de Tertuliano, *fiunt, non nascuntur, Christiani*, 'la gente se hace, no nace, cristiana' fueron trastocadas".[24]

H. Stander y J. Louw, *Baptism in the Early Church* [*El bautismo en la iglesia primitiva*]

Otro estudio erudito significativo sobre la historia primitiva del bautismo infantil fue realizado en 2005 por Hendrick Stander y Johannes Louw, ambos eruditos internacionalmente conocidos y sumamente respetados. Ambos fueron titulares de Griego en el Departamento de Lenguas Antiguas de la Universidad de Pretoria, y cada uno escribió más de 100 libros y artículos en el campo de su especialización. El título de su libro es *Baptism in the Early Church* [*El bautismo en la iglesia primitiva*]. Aunque estos dos eruditos son miembros de iglesias reformadas que practican el bautismo infantil, presentan una investigación imparcial de la historia primitiva del bautismo basado en un cuidadoso tratamiento de las fuentes primarias.

La lealtad denominacional de estos dos autores no impide que desafíen la noción popular de que el bautismo infantil prevalecía en la iglesia primitiva. Aunque pertenecen a iglesias paidobautistas que son pactuales en sus enseñanzas, su finalidad es ser objetivos, honestos y concienzudos en su búsqueda por entender cómo la iglesia primitiva comprendía y practicaba el bautismo.

El libro consiste en 26 capítulos, y todos están dedicados a un análisis de los escritos sobre el bautismo por parte de un dirigente eclesiástico significativo durante los primeros cuatro siglos. El capítulo [25] trata de las inscripciones en las tumbas y bautisterios suficientemente grandes para inmersión que han sido descubiertos en antiguas iglesias en ruinas.

Su investigación saca en conclusión que el bautismo infantil era prácticamente desconocido durante los dos primeros siglos. Gradualmente se desarrolló en el siglo III al norte de África y "durante la última parte del siglo IV en Europa y Asia".25 Ellos escriben: "La literatura patrística de los primeros cuatro siglos muestra claramente cómo se desarrolló el bautismo infantil. Probablemente, los primeros casos conocidos ocurrieron en la última parte del siglo III, mayormente al norte de África, pero durante el siglo IV el bautismo infantil llegó a ser cada vez más aceptado y aunque en muchos lugares todavía continuaba el bautismo de creyentes de edad responsable, el desarrollo de la iglesia (después de que el Estado y la iglesia se reconciliaron) en un cuerpo más unificado, controlado por la sede de Roma, proveyó una base teológica para que el bautismo infantil fuese aceptado".[26]

Veremos que la base teológica que dominó durante la Edad Media era la enseñanza agustiniana de que el bautismo quita del alma la mancha del pecado original y, por lo tanto, debe ser impartido a los infantes apenas nacen. Esta enseñanza imperó en la Iglesia Católica durante la Edad Media y ha continuado hasta la actualidad.

Los escritores cristianos primitivos de los dos primeros siglos

La extensión limitada de este capítulo solo nos permite mencionar brevemente a cuatro escritores cristianos de los dos primeros siglos que hicieron declaraciones acerca del bautismo. Sus testimonios son significativos, porque muestran que el bautismo de adultos era la práctica común de sus días.

La Didajé (o La enseñanza de los doce apóstoles). La fecha de este documento es incierta. Los eruditos lo fechan entre 60 y 110 d.C. Generalmente es considerado el manual eclesiástico más antiguo, aunque de origen dudoso. El pasaje relevante para nuestro estudio dice lo siguiente: "Y referente al bautismo, bautiza de este modo: habiendo recitado estos preceptos, bautiza en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, en agua viva; pero si no tienes agua corriendo, bautiza en otra agua, y si no puedes bautizar en agua fría, hazlo con agua tibia; pero si no tienes ninguna, echa agua tres veces sobre la cabeza, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Y antes del bautismo, el bautizado y el que bautiza deben ayunar previamente, y todos los que puedan. Tu le ordenarás al que está bautizando que ayune uno o dos días antes".[27]

Las palabras " habiendo recitado estos preceptos" lo más probable es que se refieran a la práctica común de que los candidatos bautismales hagan declaraciones públicas de sus creencias.[28] También es evidente en este pasaje que el ayuno era parte de la preparación prebautismal. El ayuno era más que abstenerse de alimento, incluía además un período de oración y de introspección espiritual. Este aspecto de la preparación prebautismal automáticamente excluía a los infantes.

La Didajé no solo da instrucciones sobre la práctica del bautismo, sino que además muestra que el bautismo era un prerrequisito para ser plenamente un miembro de iglesia que le daba derecho al creyente a participar en la Cena del Señor. "Que nadie coma ni beba de vuestra comida de acción de gracias, sino los bautizados en el nombre del Señor, pues sobre esto dijo el Señor: No deis lo que es santo a los perros".[29] Estas instrucciones claramente excluyen el bautismo de niños.

***La epístola de Bernabé* (130-138).** Este libro, datado por la mayoría de los eruditos entre 130 y 138 d.C., fue escrito con el seudónimo de Bernabé probablemente en Alejandría. El objetivo principal de la obra es mostrar que los judíos entendían mal las Escrituras, porque interpretaba la ley mosaica literalmente. Bernabé propone una interpretación alegórica de las leyes mosaicas para probar que señalaban la dispensación cristiana.

Al analizar el bautismo, ofrece alguna información sobre esta práctica en su época. Escribe: "Mas inquiramos si tuvo el Señor interés en manifestarnos anticipadamente algo acerca del agua y de la cruz. Ahora bien, acerca del agua se dice contra Israel cómo no habían de aceptar el bautismo, que trae la remisión de los pecados... ¿Qué dice seguidamente? 'Y el río fluía por la derecha y brotaban de él hermosos árboles; y quien comiere de ellos vivirá para siempre'. Esto quiere decir que nosotros bajamos al agua rebosando pecados y suciedad, y subimos llevando fruto en nuestro corazón, es decir, con el temor y la esperanza de Jesús en nuestro espíritu".[30]

En este pasaje, Bernabé dice que los judíos no tienen el bautismo que trae remisión del pecado. Solo los cristianos tienen este bautismo. Es significativo que el bautismo esté vinculado a la remisión del pecado, y no al pacto o a la circuncisión. La noción de la remisión de pecados posteriormente es expandida por Agustín para incluir la eliminación de la mancha del pecado original del alma.

Los términos "bajamos al agua" y "subimos" eran usados como frases técnicas para la inmersión. Esta descripción del bautismo por inmersión obviamente excluye a los infantes. Por otro lado, esto es corroborado por el hecho de que el candidato es vil cuando entra al agua y tiene "fruto en su corazón" cuando sale del agua. Esto nuevamente es una descripción del carácter limpiador del bautismo como símbolo de la remisión de pecados. Esta experiencia de ningún modo puede atribuirse a los infantes inocentes.

Justino Mártir (100 - 165). El siguiente testimonio significativo en relación con el bautismo de adultos nos llega de Justino Mártir. Nació de padres paganos alrededor de 100 d.C. en Flavia Neápolis (anteriormente Siquem en Palestina). Llegó al cristianismo después de buscar en vano la verdad en las filosofías paganas de su época. El apologista griego más notable del siglo II, escribió dos apologías entre 148 y 161 para defender la fe cristiana. Se los dirigió al emperador Antonio Pío. Lamentablemente, sus esfuerzos fueron en vano, porque, como implica su nombre, murió como mártir en Roma alrededor de 163 durante el reinado del emperador Marco Aurelio.

En su *Primera apología*, Justino explica que el bautismo es el medio por el que los hombres y las mujeres se dedican a Dios y son hechos nuevos en Jesucristo. "Aquellos que están convencidos de que lo que enseñamos es cierto y que desean vivir de acuerdo con ello, les instruimos que ayunen y que oren a Dios para recibir el perdón de todos sus pecados pasados. También ayunamos y oramos con ellos. Entonces los llevamos a un lugar donde hay agua, y son regenerados de la misma manera en que nosotros mismos fuimos regenerados. Reciben luego el lavamiento de agua en el nombre de Dios (el Padre y el Señor del universo) y de nuestro salvador Jesucristo, y del Espíritu Santo".[31]

En este pasaje, Justino explica con claros detalles los requerimientos para el bautismo en su época. Primero, el candidato tenía que creer en la verdad de las enseñanzas cristianas. Segundo, debía vivir de acuerdo con esas enseñanzas. Tercero, los candidatos bautismales tenían que pasar algún tiempo en devoción y ayuno para pedirle a Dios que perdone todos sus pecados pasados. Notemos el orden secuencial: Una *aceptación* de las verdades bíblicas que es seguida del *compromiso* de vivir en consecuencia. Esto es seguido por un período de *devoción* que culmina en el bautismo. Obviamente estas condiciones excluyen el bautismo de infantes.

Esto está confirmado por una declaración posterior de que a los candidatos bautismales se les permitía participar de la Cena del Señor. "A nadie le es lícito participar si no cree que nuestras enseñanzas son verdaderas, ha sido lavado [bautizado] en el baño de la remisión de los pecados y la regeneración, y vive conforme a lo que Cristo nos enseñó".[32]

El proceso de preparar candidatos para el bautismo era largo y arduo. Generalmente duraba unos tres años. Las escuelas bautismales, conocidas como *escuelas catequéticas*, fueron establecidas donde los dirigentes eclesiásticos instruían a los candidatos bautismales dictándoles clases en un aula.[33] El bautismo generalmente era impartido una vez al año en época de la Pascua.

Stander y Louw bien señalan que, "a la luz del detallado análisis de Justino sobre el bautismo en el siglo II, es sorprendente que los eruditos modernos todavía intenten por todos los medios de citarlo como 'prueba' para la práctica del bautismo infantil. Ignoran los relatos explícitos de arriba, pero prefieren recurrir a declaraciones vagas que pueden interpretarse de una u otra forma".[34]

Tertuliano (ca. 160-ca. 225). Hacia fines del siglo II, un brillante abogado se convirtió a Cristo en la bulliciosa ciudad de Cartago, al norte de África. Las circunstancias de su conversión son imprecisas, pero sabemos que llegó a ser uno de los dirigentes eclesiásticos más influyentes de sus días, y escribió numerosos tratados que han influenciado a la iglesia desde entonces. Es conocido como el "Padre de la cristiandad latina".

Tertuliano se abocó a las necesidades de la iglesia al escribir numerosos tratados teológicos, éticos y disciplinarios. Fue el primer padre de la iglesia que escribió (alrededor de 200 d.C.) un tratado completo sobre el bautismo, *De Baptismo*, además de comentar el tema en varios otros libros.[35] Sus comentarios acerca del bautismo infantil revelan que la práctica estaba siendo introducida en aquel entonces, una práctica que él desaprobaba enérgicamente.

De baptismo es sumamente importante para el estudio del tema porque contiene la primera referencia explícita al bautismo infantil en todos los escritos cristianos, incluyendo las Escrituras. Él desaprueba la práctica por razones que mencionaremos en breve. Debido a las limitaciones de este capítulo, citaremos solo un par de pasajes.

La declaración más citada dice lo siguiente: "Y así puede ser más conveniente demorar el bautismo según la condición y disposición de las personas, y también según la edad. ¿Qué necesidad hay, cuando realmente no la hay, de poner en peligro a los padrinos, los cuales por la muerte pueden faltar a lo prometido o pueden tener con el tiempo la decepción de haber apadrinado a uno de mala condición? Ciertamente dice el Señor (acerca de los niños): 'No les impidáis que vengan a mí' (Mat. 19:14). Vengan enhorabuena cuando ya empiezan a ser crecidos, cuando son capaces de aprender, cuando se les pueda enseñar adónde van. Háganse cristianos cuando puedan conocer a Cristo. ¿Para qué se apresura la edad inocente hacia la remisión de los pecados?"[36]

Las dos convicciones teológicas, de que los infantes son inocentes y que el bautismo "limpia el pecado", llevaron a Tertuliano a cuestionar la sabiduría de los infantes bautizados. Al ser inocentes, los infantes no necesitan la limpieza de sus pecados por medio del bautismo. Además aconseja que los solteros, las vírgenes y las viudas pospongan su bautismo hasta "que se fortalezcan con la continencia".[37]

Tertuliano no habla del bautismo infantil como es entendido actualmente dentro del marco teológico del pacto y la circuncisión. Simplemente desaprueba la práctica que estaba siendo adoptada por algunos cristianos de bautizar niños a una muy temprana edad. Es notable que Tertuliano se refiera a los padrinos que, como una salvaguardia, se sometían a la ceremonia en favor de los infantes, en caso de que los pequeños murieran antes de que pudieran participar ellos mismos de los ritos. Tertuliano desaprueba esos bautismos, que sentía que debían ser pospuestos hasta que el receptor pudiese tomar una decisión personal.

Tertuliano, al igual que otros dirigentes eclesiásticos, creía que el bautismo "limpia los pecados". Escribió: "Bendito nuestro sacramento del agua, que lavando las culpas de nuestra primitiva ceguera, nos hace libres y nos admite a la vida eterna".[38] La creencia de que el bautismo limpia todos

los pecados dio surgimiento a la práctica del bautismo demorado, debido a la suposición de que los pecados posbautismales eran más difíciles de perdonar que los pecados prebautismales.[39] El emperador Constantino, por ejemplo, fue bautizado en su lecho de muerte.

La creencia de que el bautismo limpia los pecados personales fue ampliada posteriormente, primero por Cipriano y luego por Agustín, como la limpieza de la culpa del pecado de Adán en el alma. Este importante desarrollo teológico estableció el escenario para la doctrina católica del bautismo, que ha predominado a través de la Edad Media hasta nuestros tiempos.

La teología del bautismo en Oriente

La teología en Oriente del bautismo infantil promovido en el siglo IV difería de la de Occidente. En Oriente, influyentes teólogos como Juan Crisóstomo (347-407) y Gregorio de Nacianzo (330-390) interpretaron el bautismo infantil, no en términos de remisión de pecados, sino en términos de unión con Cristo y de todos los beneficios que fluyen de él. Ellos asumían que la inocencia de los infantes recién nacidos no requiere remisión de pecado. Pero el niño al bautizarse recibe cuantiosas bendiciones.

Crisóstomo afirma que los infantes no requieren remisión de pecado por medio del bautismo, porque son inocentes. Pero reciben cuantiosos beneficios a través del bautismo: "¿Viste cuán numerosos son los dones del bautismo? Por más que muchos crean que solamente tiene uno, el perdón de los pecados, sin embargo, nosotros hemos enumerado hasta diez honores. Esta es, pues, la razón por la que incluso bautizamos a los niños, aunque no tienen pecados, para que se les añada la santificación, la justicia, la adopción filial, la herencia, el hermanazgo, el ser miembros de Cristo y el convertirse en morada del Espíritu".[40]

De modo que la interpretación oriental de la inocencia de los infantes recién nacidos llevó al desarrollo de una teología del bautismo basada en sus beneficios espirituales: miembros en el cuerpo de Cristo, la presencia interior del Espíritu Santo, la adopción, la justicia delante de Dios y la santificación.

La teología del bautismo en Occidente

En Occidente, se desarrolló una teología diferente del bautismo infantil, como lo ejemplifican los escritos de Cipriano (m. 258) y Agustín (354-430). Ellos elaboraron una teología del bautismo basada casi exclusivamente en el carácter del bautismo como la remisión del pecado. Enseñaban que los niños nacían en este mundo con la culpa de la transgresión de Adán y la tendencia a pecar. Cipriano explicaba que el bautismo infantil quita la culpa del pecado de Adán, porque el niño no ha cometido ningún pecado. Escribió: "El infante se acerca con mucha más facilidad a la recepción del perdón del

pecado [en el bautismo] porque los pecados remitidos no son suyos, sino de otro [el pecado de Adán]".[41]

Sin embargo, fue Agustín el que popularizó la visión de que el bautismo infantil era esencial para quitar la mancha del pecado original del alma. Al contrario de su oponente, Pelagio, que negaba que los infantes necesitasen ser bautizados para la remisión de los pecados, Agustín argumentaba que el bautismo infantil es para la liberación de la culpa del pecado que es el pecado de Adán transmitido como una mancha en el alma.[42]

Agustín creía, junto con Cipriano, que todos recibían al nacer un alma manchada por el pecado de Adán. Un niño recibía de su padre no solo el cuerpo, sino también el alma. Puesto que el alma del padre estaba manchada del pecado de Adán, así también la del hijo. Como el padre necesitaba el bautismo para quitar la mancha del pecado original, así también el hijo. Y la práctica de la iglesia de bautizar infantes, ¿no era evidencia de que la creencia de la iglesia en el pecado original era correcta? De modo que el bautismo infantil fue usado para confirmar la teología, y no a la inversa.

La doctrina agustiniana del pecado original se convirtió en la doctrina oficial de la Iglesia Católica y, posteriormente, fue adoptada con modificaciones por Lutero, Calvino y la mayoría de los dirigentes protestantes. Agustín llevó el argumento del bautismo infantil hasta su conclusión lógica al argumentar que, si los niños bautizados fuesen salvos, los niños no bautizados estaban condenados al infierno. Un poco más misericordioso en su pensamiento, Tomás de Aquino posteriormente sugirió que los no bautizados no irían al infierno sino al limbo, aunque el pecado original evitaría que entren al cielo. Recientes declaraciones del papa Benedicto XVI han negado la existencia del limbo.[43]

El bautismo infantil depende de la inmortalidad del alma

La creencia en la inmortalidad del alma es fundamental para el desarrollo de la teología occidental del bautismo infantil. En capítulos anteriores, hemos mostrado que una gran cantidad de enseñanzas populares actuales que no son bíblicas, como la vida después de la muerte, el purgatorio, el infierno, la intercesión de los santos, la mediación de María y la oración por los muertos, todas tienen su origen en la creencia de la inmortalidad del alma. El bautismo infantil es una de ellas.

La visión agustiniana de que el bautismo infantil es esencial para quitar del alma la mancha del pecado original se basa en lo que se conoce como la doctrina "traduciana" de que las almas de todos los seres humanos ya estaban presentes en la simiente de Adán cuando fue expulsado del Edén. Agustín enseñaba que todas las almas existen "en Adán" hasta que son limpiadas y nacen nuevamente "en Cristo".[44] Cuando Adán fue expulsado del Edén, las almas de todos sus descendientes estaban presentes en sus entrañas, y fueron expulsadas con él, llevando con ellas la culpa de su transgresión.

Esta creencia popular es extraña a la Escritura. Tiene su origen, como mostramos en el capítulo 2, en la visión platónica dualista de la naturaleza humana, que consiste en un cuerpo mortal y un alma inmortal. En la Biblia, el alma es el principio animador del cuerpo, no un componente separado que sobrevive al cuerpo al morir. La creencia pagana en la inmortalidad del alma es la raíz de una gran cantidad de herejías que le han causado un daño incalculable a la fe cristiana.

Fue Agustín quien popularizó la noción de que la culpa original es una mancha en el alma que se transmite a través de la procreación sexual a cada bebé recién nacido, concepto que no es bíblico. Por consiguiente, los infantes necesitan ser bautizados pronto después de nacer para quitar de su alma la mancha del pecado original. Esta doctrina ha predominado en la Iglesia Católica durante la Edad Media y hasta el presente.

El nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica* afirma claramente: "Por el Bautismo, todos los pecados son perdonados, el pecado original y todos los pecados personales, así como todas las penas del pecado. En efecto, en los que han sido regenerados no permanece nada que les impida entrar en el Reino de Dios, ni el pecado de Adán, ni el pecado personal, ni las consecuencias del pecado".[45]

La creencia católica en el poder "mágico" del bautismo para erradicar el pecado e infundir la gracia santificadora es claramente reconocida por Ludwig Ott, un defensor destacado de la fe católica. Escribe: "El bautismo, siempre y cuando esté presente la disposición apropiada (la fe y el pesar por el pecado), efectúa: a) la erradicación de los pecados, el original y, en el caso de los adultos, además todos los pecados morales y veniales personales; b) la santificación interna por la infusión de la gracia santificadora".[46]

Esta visión sacramental del bautismo como un rito mágico que erradica el pecado original y el personal, además de infundir la gracia santificadora, hace del mero acto del bautismo el camino automático al cielo. La piedad católica ha fomentado esta visión. Por ejemplo, los conquistadores de Sudamérica y Centroamérica a veces bautizaban a aldeas enteras con agua de una especie de bomba de mano eclesiástica que rociaba a todas las personas con agua bendita.

Esta visión sacramental del bautismo va en contra de las enseñanzas de la Escritura. Hemos visto que, en el Nuevo Testamento, el bautismo es una experiencia consciente de arrepentimiento y aceptación por fe de la provisión de la salvación de Cristo. En el análisis final, no somos salvos a través del agua del bautismo sino por medio de la fe en Cristo. Esto significa que el bautismo presupone una responsabilidad personal con Dios en el tema de la salvación. El bautismo infantil se convierte en un estorbo para una decisión consciente en favor de Cristo a una edad madura.

El sacralismo cristiano

La visión de que todos los ciudadanos de un país o estado en particular debieran unirse por lealtad a la misma religión es conocida como "sacralismo". En esas sociedades, el disenso religioso se convierte en subversión política. En el Imperio Romano, la gente se unía en el culto al emperador como *dominus et deus*, señor y dios.

Cuando en el siglo IV el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio Romano, el sacralismo cristiano reemplazó al sacralismo pagano como el credo político y religioso de la cristiandad católica. "Como es lógico, esto le sumó respaldo a la creciente práctica del bautismo infantil, porque bautizarse para entrar en la iglesia llegó a ser casi lo mismo que nacer dentro del estado. El sacralismo sobrevivió a la Reforma, no solo en aquellas naciones y estados que siguieron siendo católicorromanos, sino también en áreas protestantes que también retuvieron las iglesias estado".[47]

El resultado ha sido que, durante la Edad Media y el tiempo de la Reforma, los que rechazaban el bautismo infantil y practicaban el bautismo del creyente, se enfrentaron con la intolerancia religiosa y política. Clamaban libertad por parte de los gobernantes opresores que buscaban respaldo divino para su tiranía; clamaban libertad por parte de los poderosos dirigentes religiosos que usaban el poder político para imponer su voluntad sobre los desertores.

El bautismo durante la Edad Media

La visión agustiniana de que el bautismo infantil era esencial para quitar la culpa del pecado original y del verdadero pecado (*concupiscentia*-concupicencia) imperó en la Iglesia Católica durante la Edad Media. A través de la influencia de Agustín, el bautismo infantil salió ganando y el bautismo de adultos casi sucumbió. El mundo estaba sumergido en la Edad Oscura, que duró por más de doce siglos, hasta la Reforma.

Los cristianos que compartían la convicción de la iglesia primitiva, ejemplificada por Tertuliano, de que el bautismo debiera ser una experiencia consciente de un compromiso de fe con Cristo, eran pocos. Pero, como veremos, protestaron contra la práctica casi universal de la iglesia medieval.

Con el triunfo del bautismo infantil, las escuelas bautismales, conocidas como *escuelas catequéticas,* que fueron establecidas por los cristianos primitivos para preparar candidatos para el bautismo, fueron reemplazadas por la instrucción después del bautismo. Esa instrucción se volvió cada vez más difícil de aceptar, porque a los infantes bautizados que iban creciendo se les hacía difícil creer que ellos habían sido limpiados del pecado original de Adán y de sus propios pecados. Su posición en la iglesia se volvió cada vez más insegura.

Para remediar el problema y brindar la tranquilidad necesaria, la Iglesia Católica inventó un vasto sistema de ayudas para la salvación: las penitencias, los peregrinajes, la intercesión de los santos, la ayuda de María, las misas conmemorativas y las indulgencias. Todo esto fue designado para continuar y completar la limpieza de las almas que comenzó en el bautismo.

Al observar la historia en retrospectiva, podemos ver el daño incalculable que ha causado la introducción del bautismo infantil en la iglesia cristiana. Con el tiempo, cambió radicalmente la naturaleza de la iglesia que pasó de ser una comunidad de fe, independiente de la sociedad secular, a una organización político-religiosa coexistente con la sociedad.

Los movimientos clandestinos medievales

Se nos hace difícil imaginarnos la inmensidad del poder ejercido por la Iglesia Católica durante la Edad Media. Sustentada por gobiernos estatales, la iglesia se convirtió en una masiva organización omnipotente que controlaba el destino político y religioso del pueblo. No obstante, incluso bajo un régimen religioso tan intolerante, existieron voces de protesta que no podían ignorarse. Esas voces fueron llamadas "herejías".

Estudios recientes han presentado desde una nueva perspectiva a estos movimientos discrepantes. "En un tiempo nuestra única fuente de información acerca de los 'herejes' era la acusación de sus perseguidores. Ahora hay una riqueza de información disponible en los registros de lo que dijeron en defensa propia cuando fueron juzgados y lo que enseñaron antes de ser arrestados. Lo que revelan es un cuadro de la Edad Media diferente del que los católicos y los protestantes tradicionalmente han solido imaginarse".[48]

Los valdenses. Los valdenses son un ejemplo de movimiento clandestino que rechazó los sacramentos impuestos por la Iglesia Católica. El movimiento generalmente remonta su origen a Pedro Waldo de Lyons en el siglo XII. Aparentemente, su actitud hacia el bautismo no siempre fue constante. Un erudito sostiene que entre los valdenses "el bautismo infantil era ampliamente considerado deseable para la salvación".[49] Pero otro erudito afirma que "el bautismo de los creyentes por inmersión era común para los valdenses".[50]

La verdad parece ser que los valdenses bautizaban a sus hijos, pero 'rebautizaban' a católicos y protestantes que se unían a su movimiento. Fue esta política la que posteriormente irritó a Martín Lutero cuando descubrió que aplicaban la misma política para los luteranos: "Ellos bautizan a los pequeños... y rebautizan a los que provienen de nosotros".[51] Aquí hay un ejemplo de un movimiento "protestante" respetable que practicaba el bautismo infantil y el del creyente.

Los paulicianos. Un tanto diferentes de los valdenses son los paulicianos. Sobrevivieron en las fronteras orientales de Europa y tuvieron una relación similar con la Iglesia Ortodoxa como los valdenses con la Iglesia Católica. Soportaron persecuciones despiadadas. Su origen se remonta al siglo VI en Asia Menor.

Aún en 1828, una colonia de sobrevivientes se estableció en Armenia y llevó consigo un antiguo manual doctrinal, traducido al inglés como *The Key of the Truth* [*La clave de la verdad*]. Su autor enseña que Dios ha proclamado tres misterios: "Primero, el arrepentimiento; segundo, el bautismo; tercero, la santa comunión. Estos tres se los dio a los adultos y no a los catecúmenos que no se habían arrepentido ni habían creído".[52] Rechazaban cualquier forma de bautismo infantil y algunos preferían demorar el bautismo hasta los 30 años, a fin de asemejarse más plenamente a Cristo.

Los movimientos clandestinos medievales son un fenómeno complejo que deben ser abordados con cautela, porque algunos propugnaban enseñanzas heréticas. Un denominador común de los movimientos clandestinos era su actitud crítica hacia la religión del estado. Consideraban que el bautismo infantil era un sacramento representativo de una religión supersticiosa y mundana. En comparación, consideraban que el bautismo de adultos representaba la salvación por la fe, y una forma de protestar contra las iglesias corruptas.

Los reformadores radicales

Los reformadores merecen reconocimiento por redescubrir el evangelio y predicar con inmenso efecto para la conversión de muchos. Tuvieron el coraje de resistir a poderosos adversarios y de desafiar enseñanzas católicas tradicionales de siglos. Sus nobles logros no deben oscurecer la limitación de su reforma. No estaban preparados para completar la reforma al regresar a las enseñanzas y prácticas de la cristiandad apostólica. En su reforma llevaron consigo dos errores católicorromanos importantes: 1) la unión de la iglesia y el estado, y 2) el bautismo infantil. Además, cuando consolidaron su poder, debido a la unión de la iglesia y el estado, ellos mismos llegaron a ser pequeños papas, persiguiendo en sus territorios a los que no se ajustaban a sus formas.

El ejemplo más trágico es el conflicto que surgió entre los protestantes tradicionales y los anabaptistas. En este conflicto, el bautismo se convirtió en un problema importante. Los anabaptistas, que significa "rebautizadores", condenaban la Reforma como poco entusiasta e incompleta. Rechazaban el bautismo infantil, y bautizaban o rebautizaban solo a los que estaban preparados para asumir un compromiso consciente de aceptar a Cristo. Para ellos, el bautismo infantil simbolizaba una práctica que no era bíblica y que servía para consolidar el poder sacramental de la Iglesia Católica, al igual que la corrupción de las iglesias protestantes estatales.

Es interesante notar que el bautismo se convirtió en el centro visible y verbal de la controversia. Pero como ocurre a menudo, la señal visible del bautismo venía a representar los problemas más profundos y amplios que han dividido a las iglesias cristianas. Esto aun se evidencia actualmente, cuando los desacuerdos sobre el bautismo con frecuencia se traducen en diferencias en otras áreas doctrinales más importantes.

Lutero, Calvino y Zwinglio, cada uno a su modo se opuso al bautismo de adultos promovido por los anabaptistas, en gran medida debido a consideraciones políticas. Los reformadores contaban con el respaldo de los príncipes y los gobernantes locales que, por una mezcla de motivos religiosos, políticos y personales, respaldaban su conflicto con Roma y les permitieron influenciar en las iglesias que estaban bajo su control. Esto significaba que abandonar el bautismo infantil implicaba socavar toda la organización política y religiosa que apoyaba sus reformas.

El amigo de Lutero, Melanchton, dijo: "Consideren qué trastorno se suscitaría si entre nosotros se desarrollaran dos categorías, los bautizados y los no bautizados. Si el bautismo [infantil] se discontinuase para la mayoría, sobrevendría un modo de vida abiertamente pagano".[53] Este era el problema que enfrentaban los reformadores. El bautismo solo de cristianos conscientemente comprometidos habría desbaratado el proceso de establecer naciones cristianas, dado que las personas no comprometidas serían paganas, ya sea que viviesen en Alemania o en China.

Por lo tanto, los principales reformadores adoptaron una posición de compromiso. Por un lado, rechazaron la tradición católica de relacionar el bautismo infantil con la eliminación del pecado original, pero por el otro lado continuaron propugnando la doctrina de la culpa original, y promovieron el bautismo como un "medio de la gracia" a través del que Dios crea y fortalece la "fe salvífica", ya sean niños o adultos.

Calvino denunció el énfasis de los anabaptistas en la experiencia personal de Cristo antes del bautismo. Desarrolló su argumento en favor del bautismo infantil en su visión predestinataria de la prioridad de la gracia. Enseñó que lo que precede al bautismo no es la fe subjetiva del creyente, sino la libre manifestación de la gracia de Dios para escoger. "En vez de intentar darle una ley a Dios, consideremos que él santifica a quien le place, así como santificó a Juan, al ver que su poder no se ve afectado".[54] En otras palabras, puesto que para Calvino Dios ha predestinado a quién le dará su gracia, un infante puede recibir la gracia divina en el bautismo sin tomar ninguna decisión consciente.

Conclusión

Por muchas razones, la historia del origen y el desarrollo del bautismo infantil es una historia reveladora de cómo el abandono gradual de una

clara enseñanza bíblica ha tenido consecuencias religiosas y políticas. Ha promovido una fe supersticiosa en el poder mágico del rito "sacramental" del bautismo infantil y ha justificado la supresión de disidentes por parte de los gobernantes políticos.

Durante la Edad Media, el bautismo infantil era símbolo del catolicismo, y el bautismo de adultos representaba la "herejía" evangélica. Durante la Reforma luterana, el bautismo infantil representó al cristianismo del estado mientras que el bautismo de adultos simbolizó a los movimientos evangélicos con ansias de regresar a las creencias y prácticas de la iglesia apostólica. A través de las enseñanzas de Calvino, el bautismo infantil vino a representar una visión predestinataria del evangelio, mientras que el bautismo de adultos reflejaba un fuerte énfasis en la libertad de la voluntad humana. En un siglo, las enseñanzas de Calvino llegaron a ser ampliamente aceptadas por numerosas iglesias que seguían la tradición reformada.

La fascinación y la tragedia de la Reforma desde el punto de vista del bautismo yace en el hecho de que los cristianos igualmente fervientes gradualmente se cambiaron a dos posiciones totalmente opuestas. Comenzaron a analizar el bautismo con sus Biblias, y terminaron literalmente matándose entre sí.

Parte 4
PROBLEMAS CON EL BAUTISMO INFANTIL

Al cerrar nuestro estudio bíblico e histórico del bautismo infantil, deseamos reflexionar en algunos de los desafíos y problemas planteados por el bautismo infantil.

El bautismo infantil es desafiado por eruditos católicos y protestantes

En años recientes, el bautismo infantil ha sido objeto del escrutinio de líderes eclesiásticos católicos y protestantes. La revista *Time* informa que "350 clérigos evangélicos (luteranos) han peticionado al sínodo de Renania que abandone la rúbrica que requiere el bautismo infantil y que permite que los padres decidan en qué momento sus hijos debieran someterse a la ceremonia".[55]

El desafío más formidable fue hecho por el famoso teólogo suizo Karl Barth, que argumenta que no existe fundamento bíblico para el bautismo infantil y que el ritual no es un acto de la gracia de Dios, sino una respuesta humana a ella; lo que significa que el individuo debe tener suficiente madurez como para comprender el significado de esa decisión. La interpretación tradicional del sacramento, dice, es simplemente "un antiguo error de la iglesia".[56]

El desafío moderno para el bautismo infantil proviene de varias consideraciones diferentes. Primero, un número creciente de líderes católicos y protestantes han llegado a aceptar el hecho de que los infantes recién nacidos no pueden cumplir

con las condiciones del bautismo del Nuevo Testamento; a saber, la instrucción, el arrepentimiento, la aceptación de Cristo como su salvador personal y la conversión al morir a la vida de pecado y ser resucitado a una nueva vida.

Segundo, varios pensadores católicos y protestantes han llevado a considerar "el pecado original como la debilidad universal del hombre antes que una falta individual condenatoria, lo que corta de raíz completamente la necesidad del bautismo infantil".[57] En otras palabras, la Biblia habla de la condición pecaminosa de la raza humana como resultado del pecado de Adán, no de la transmisión de su pecado como una mancha en el alma a través de la procreación sexual (Rom. 5:12).

Tercero, algunos clérigos católicos y protestantes se oponen a las implicancias "mágicas" de la ceremonia del bautismo infantil; a saber, la afirmación de que se efectúa una limpieza del pecado original y de los pecados personales por medio del acto físico de derramar algunas gotas de agua en la cabeza del infante. *Time* observa que "muchos clérigos sostienen que los padres que no asisten a la iglesia efectivamente han convertido el bautismo en una farsa, ya que quieren que sus hijos sean bautizados como un asunto de forma pero no tienen ninguna intención de criar al infante como cristiano".[58]

"En vez de bautizar a los hijos en la infancia, el teólogo jesuita Joseph Powers del College Alma de California pospondría la ceremonia hasta la edad de diez o doce años. 'El significado integral del bautismo –dice–, no es hacer del niño un cristiano, sino incorporar al individuo, en algún momento de su vida, en la comunidad de la iglesia'. Por lo tanto, cree que tiene más sentido que un niño criado en un hogar cristiano se bautice a una edad en que realmente pueda comenzar a creer en la iglesia. Este procedimiento, efectivamente, respondería a la objeción de un sacerdote anglicano que se queja de que 'el bautismo infantil está produciendo pocos conscriptos para el ejército cristiano, cuando Dios realmente quiere voluntarios' ".[59]

El bautismo infantil tiende a convertir al cristianismo en un conjunto de ritos

El bautismo infantil le atribuye mayor eficacia a los sacramentos y al oficio sacerdotal que a la comprensión y la aceptación de las enseñanzas bíblicas. El bautismo infantil incentiva una religión de ritos y formas que afectan los sentidos, en vez de la aceptación de las verdades bíblicas que apelan a la conciencia.

El resultado ha sido que, en las iglesias Católica, Ortodoxa y algunas protestantes, el cristianismo se ha transformado en una religión ritual. Se cree que su eficacia santificadora y salvífica no se halla en la clara presentación de las verdades bíblicas y en su aceptación inteligente, sino en la administración de los sacramentos. El bautismo infantil ha desempeñado un papel importante en esta formidable corrupción del cristianismo.

El bautismo infantil tiende a secularizar la iglesia

Al equiparar el bautismo infantil con la circuncisión, las enseñanzas católicas y protestantes han convertido el bautismo en la señal de lealtad hacia las iglesias nacionales, antes que el símbolo de la distinción entre los devotos y los impíos. Cuando toda la comunidad es bautizada, la distinción entre la iglesia y el mundo desaparece. En pocas palabras, el bautismo infantil tiende a secularizar la iglesia al convertirla además en la señal de lealtad a las iglesias nacionales.

El bautismo infantil oscurece la enseñanza de la Escritura

Nuestro estudio ha mostrado que las condiciones del Nuevo Testamento para el bautismo incluyen la instrucción, el arrepentimiento, la aceptación de Cristo como salvador personal y la conversión al morir a una vida de pecado y resucitar a una vida nueva. Los infantes inocentes no pueden cumplir estas condiciones, porque no son conscientes de las tendencias pecaminosas de su vida; por lo tanto, no se puede esperar que se arrepientan de los pecados y que acepten por fe a Cristo como su salvador personal. De modo que, en última instancia, el bautismo ensombrece el significado bíblico del bautismo y a innumerables personas les quita la oportunidad de asumir un compromiso consciente con Cristo.

El bautismo infantil fomenta una falsa seguridad de salvación

La enseñanza católica de que el bautismo infantil limpia el alma del pecado original y de los pecados personales, al igual que las enseñanzas protestantes de que el bautismo es un medio de la gracia a través del que Dios efectúa el lavamiento de la regeneración, tiende a fomentar una falsa seguridad de salvación. La razón es evidente. Cuando los niños llegan a adultos, pronto se dan cuenta de que el poder limpiador mágico de su bautismo infantil está ausente en su vida. Por consiguiente, cuando llegan a creer en Cristo, sienten un fuerte deseo de arrepentirse y de confesar su fe, siendo rebautizados. De modo que su bautismo infantil demuestra ser una fuente de inseguridad de su salvación eterna.

CONCLUSIÓN

Nuestro largo viaje casi ha terminado. Hemos intentado examinar las enseñanzas bíblicas sobre el bautismo, evaluar los argumentos comunes usados para defender el bautismo infantil y remontar históricamente el origen y el desarrollo del bautismo infantil. A modo de conclusión, hemos mencionado algunos problemas planteados por el bautismo infantil.

Bíblicamente, hemos descubierto que el bautismo infantil se desconoce en el Nuevo Testamento simplemente porque a una tierna edad los infantes no

pueden cumplir las condiciones del bautismo: la instrucción, el arrepentimiento y la aceptación de Cristo como su salvador personal. Además, el profundo significado teológico del bautismo como identificación con la muerte y la resurrección de Cristo al morir a una vida de pecado y resucitar a una nueva vida (Rom. 6:4-6), obviamente es incomprensible para un infante.

Exegéticamente, hemos descubierto que ninguno de los textos comúnmente usados para defender el bautismo infantil menciona o ni siquiera sugiere el bautismo infantil. Es un esfuerzo inútil revisar los escritos del Nuevo Testamento en busca de alusiones al bautismo infantil, porque esa práctica era desconocida en la iglesia apostólica.

Históricamente, investigaciones recientes conducidas por eruditos paidobautistas han mostrado que el bautismo infantil se desarrolló gradualmente en el siglo III en el norte de África y llegó a establecerse bien para el siglo V, cuando la iglesia y el estado se reconciliaron en un cuerpo unificado controlado por el obispo de Roma.

La razón católica para el bautismo infantil que imperó en la Edad Media y ha continuado hasta el presente fue la enseñanza agustiniana de que el bautismo quita del alma la mancha del pecado original y, por lo tanto, debe ser impartido a los infantes tan pronto nacen. Esa enseñanza es extraña a la Biblia, donde el pecado de Adán no se transmite como almas manchadas a través de la procreación sexual, sino que es experimentado por la raza humana como una condición pecaminosa (Rom. 5:12). Desde una perspectiva histórica, la introducción del bautismo infantil ha producido un perjuicio incalculable en la iglesia cristiana. A la postre, cambió radicalmente la naturaleza de la iglesia de una comunidad de fe, independiente de la sociedad secular, a una organización religioso-política coexistente con la sociedad. Esto llevó a la formación de un imperio cristiano y de naciones cristianas. El cristianismo se convirtió en un asunto de herencia, no de decisión.

El bautismo infantil le ha causado daños indecibles a la fe cristiana. Ha convertido a la religión en un conjunto de ritos, ha secularizado la iglesia, ha ensombrecido la visión neotestamentaria del bautismo y ha creado una falsa sensación de seguridad en el poder "mágico" de unas pocas gotas de agua rociadas en la cabeza de un infante. Nuestro desafío actual es ayudar a millones de cristianos sinceros que han sido engañados por las falsas afirmaciones hechas acerca del bautismo infantil a que experimenten el "nuevo nacimiento" tipificado por el bautismo, al arrepentirse de los pecados pasados, enterrarlos en la tumba líquida de la fuente bautismal y resucitar a una nueva vida a través de la gracia salvífica de Cristo.

NOTAS DEL CAPÍTULO 10

1. G. R. Beasley-Murray, *Baptism in The New Testament*, 1962, p. 393.
2. G. H. Williams, *The Radical Reformation,* 1962, p. 31.
3. Leonard Verduin, *The Reformers and their Stepchildren*, 1964, p. 74.
4. Ibíd., p. 205.
5. Ibíd., p. 217. Verduin y Williams han reunido una cantidad de documentación acerca del movimiento anabaptista que ha conducido a la drástica reevaluación de sus creencias y prácticas.
6. Donald Bridge and David Phypers, *A Survey of the Doctrine of Baptism. The Water that Divides*, 1998, p. 75.
7. Roland H. Bainton*, Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus,* 1953, p. 141.
8. Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 1999: II, p.1.
9. Ver Albretch Opke, "Bapto, Batizo", en *Theological Dictionary of the New Testament,* ed. Gerhard Kittel, 1964, t. 1, p. 529.
10. J. K. Howard, *Bew Testament Baptism* 1970, p. 48.
11. Ibíd., p. 69.
12. Karl Barth, *Church Dogmatics,* trad. G. W. Bromiey, 1969, col. 4/4, p. 179.
13. G. R. Beasley-Murray (nota 1), p. 392.
14. Richard L. Pratt, (h), "Baptism as a Sacrament of the Covenant", en *Understanding Four Views of Baptism,* ed. John H. Armstrong, 2007, p. 66.
15. Mi terminología de "cristianizar" y "judaizar" es tomada de Paul K. Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace*, 1978, pp. 91-39.
16. Donald Bridge y David Phypers (nota 6), pp. 26-27.
17. Kurt Aland, *Did the Early Church Baptize Infants?* traducido por G. R. Beasley-Murray,1963, p. 89.
18. Paul K. Jewett (nota 15), p. 50.
19. Para una detallado análisis de 1 Corintios 7:14, ver el artículo de Stan Reeves en http://www.eng.auburn.edu/~sjreeves/personal/ 1cor.html.
20. Ibíd.
21. Friedrich Schleiermacher (nota 9), II, p. 1.
22. Hendrick F. Stander y Johannes P. Louw, *Baptism in the Early Church,* 2004, p. 186.
23. David Wright, *What Has Infant Baptism Done to Baptism?* 2005, p. 12.
24. Ibíd., p. 74.
25. Hendrick F. Stander y Johannes P. Louw (nota 22), p. 182.
26. Ibíd, p. 184.

27. *La Didaché*, capítulo 7.
28. H. G. Liddell and R. Scott, *Greek-English Lexicon*, 1961, p. 1488.
29. *La Didaché*, 9, 5.
30. *La epístola de Bernabé*, 11;1-2, 10-11.
31. Justino Mártir, *Primera apología* 61.
32. Ibíd., 66.
33. Ver artículo sobre "Catechumen", en la *Catholic Encyclopedia*.
34. Hendrick F. Stander y Johannes P. Louw (nota 22), pp. 49-50.
35. Tertuliano, *The Chaplet* 3; *The Shows* 4; *On the Soul* 39.
36. Tertuliano, *De Baptismo* 18.
37. Ibíd.
38. Tertuliano, *De Baptismo* 1.
39. Ver, por ejemplo, John H. S. Burleigh, "St. Augustine on Baptism", *Reformed Theological Review* 15 (1956), pp. 70-71.
40. Juan Crisóstomo, *Baptismal Instruction* 3:6.
41. Cipriano, *Letters* 64:5.
42. Ver Agustín, *Sermons* 294; también *Enchiridion* 41-55.
43. Ver, "Limbo Consigned to History Books", *Times,* 30 de noviembre de 2005.
44. David Weaver, "From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 27 (1983), p. 192.
45. *Catecismo de la Iglesia Católica,* 1994, http://www.mscperu.org/catequesis/cat1.htm
46. Ludwig Ott, *Fundamental of Catholic Dogma,* 1955, p. 479.
47. Donald Bridge y David Phypers (nota 16), p. 65.
48. Ibíd., p. 68.
49. G. H. Williams, *The Radical Reformation,* 1952, p. 526.
50. E. H. Broadbent, *The Pilgrim Church,* 1935, p. 130.
51. Leonard Verduin, *The Reformers and their Stepchildren*, 1964, p. 196.
52. *The Keys of Truth,* p. 116p.
53. Philip Melancthon, Works, t. 20, citado por Donald Bridge y David Phypers (nota 16), pp. 79-80.
54. Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, 1972, t. 2, libro 4, capítulo 16, p. 541.
55. "What is Baptism", *Time*, 31 de mayo de 1968, p. 38.
56. Karl Barth, Church Dogmatics, t. 4, parte 4, según un informe de *Time,* 31 de mayo de 1968.
57. "What is Baptism", *Time*, 31 de mayo de 1968, p. 38.
58. Ibíd.
59. Ibíd.

ACERCA DEL LIBRO

Las creencias populares, ¿son bíblicas? nació de los frecuentes debates con criss tianos de diferentes denominaciones acerca de sus creencias. Los participantes de mis seminarios de fin de semana, al igual que los suscriptores de mi Endtime Issues Newsletter [Boletín informativo de temas del tiempo del fin], a menudo me preguntan: ¿Por qué algunas de mis creencias bíblicas están equivocadas, en tanto que sus creencias son bíblicamente correctas? ¿Cómo pueden no ser bíblicas, cuando son sustentadas por la vasta mayoría de los cristianos?

Para responder preguntas como estas, dediqué una gran cantidad de tiempo y esfuerzo. De hecho, gran parte de los 200 Endtime Issues Newsletters enviados por correo electrónico quincenalmente a más de 35.000 suscriptores examinan las creencias populares desde una perspectiva bíblica. En gran medida, este libro representa una expansión de la versión concisa de los estudios enviados en los boletines, a los que se puede acceder fácilmente en www.biblicalperspectives.com/endtimeissues

Lo que me motivó a dedicar un año de mi vida a investigar y escribir este libro es la creciente demanda de un estudio que pueda ayudar a los cristianos sinceros y de mente abierta a probar la validez de sus creencias sobre la base de la autoridad normativa de la Biblia.

Cada vez hay más cristianos en la actualidad que cuestionan la validez bíblica de algunas de sus creencias populares. Esto se debe, en parte, al nuevo clima de libertad intelectual que fomenta una investigación actualizada de los temas sociales, políticos y religiosos. La gran mayoría de la gente en los países occidentales ya no se siente obligada a aceptar a ciegas las creencias populares que supuestamente son bíblicamente ciertas. Quiere descubrir por sí misma si lo que cree se basa en las enseñanzas bíblicas o en las tradiciones eclesiásticas.

El propósito de este estudio no es intensificar esa ansiedad, sino alentar a todos los cristianos comprometidos con la autoridad normativa de la Escritura a reexaminar sus creencias tradicionales y a rechazarlas, si demuestran no ser bíblicas. La esperanza cristiana de un mañana mejor debe estar cimentada en las inconfundibles enseñanzas de la Palabra de Dios, no en las tradiciones eclesiásticas.

ACERCA DEL AUTOR



El Dr. Samuele Bacchiocchi es el primer no católico en graduarse de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Recibió una medalla de oro del Papa Pablo VI por obtener la distinción acaa démica *summa cum laude*. Obtuvo títulos en los EE.UU. y trabajó como misionero en Etiopía.

Es autor de varios libros de un gran éxito de ventas y que han sido favorablemente reseñados por eruditos de diferentes creencias. Conduce seminarios en muchas partes del mundo para ayudar a miles de personas a comprender y exx perimentar mejor las verdades bíblicas.

Antes de jubilarse, el Dr. Bacchiocchi sirvió duu rante 26 años como profesor de Historia Eclee siástica y de Teología en la Universidad Andrews, Berrien Springs, Michigan. Está casado con Anna Gandin Bacchiocchi; ambos tienen tres hijos: Loo retta, Daniele y Gianluca.