

BIBLIOTECA MUNDO HISPANO
**MINISTERIOS DE PREDICACIÓN Y
ENSEÑANZA**

MANUAL DE ECLESIOLOGÍA

Por H.E. Dana



EDITORIAL MUNDO HISPANO

© 2003

MANUAL
DE
ECLESIOLOGIA

POR

H.E. DANA

TRADUCIDO POR

ADOLFO ROBLETO

Y OTROS

Casa Bautista de Publicaciones

CONTENIDO

Prefacio

PRIMERA PARTE HISTORIA DE LA IDEA “IGLESIA”

1. EL PROBLEMA DE LA TERMINOLOGÍA

I. Etimología del Término Neotestamentario

1. Uso clásico; 2. Uso en la Septuaginta; 3. Significado resultante; 4. Elemento dominante

II. Problemas Etimológicos en el Uso de la Palabra Iglesia

1. Uso en el idioma castellano; 2. Uso denominacional

2. LA IGLESIA EN LOS ESCRITOS DEL NUEVO TESTAMENTO

I. Pasajes Que Claramente No Contienen Ninguna Referencia a la Iglesia

II. Pasajes Que Claramente Significan la Idea Local

1. Organización definida; 2. Cuerpo autónomo; 3. Cualidades de ser miembro; 4. Posesión divina

III. Pasajes Que Admiten Varias Interpretaciones

1. El uso en la palabra de Jesús; 2. La idea de iglesia en el Antiguo Testamento; 3. La iglesia en las primeras epístolas de Pablo; 4. “La Iglesia de Dios”; 5. La iglesia en las epístolas a los Efesios y Colosenses; 6. Concepto escatológico de la iglesia

IV. Resumen acerca del Uso en el Nuevo Testamento

V. La Iglesia y el Reino

3. LA IGLESIA EN LA VIDA NEOTESTAMENTARIA

I. Origen de la Iglesia

1. El principio creativo; 2. Elementos originales

II. Crecimiento de la Iglesia

1. Crecimiento de la conciencia eclesiástica; 2. Crecimiento de la vida corporativa

III. Conclusión

4. LA IGLESIA EN LA LITERATURA CRISTIANA PRIMITIVA

I. Los Primeros Escritores Griegos

1. Clemente; 2. Ignacio; 3. Policarpo; 4. *Didaché*

II. Escritores Griegos Posteriores

1. Ireneo; 2. Orígenes

III. Escritores Latinos

1. Cipriano; 2. Jerónimo; 3. Agustín

IV. Resumen

5. LA IGLESIA EN LA HISTORIA CRISTIANA PRIMITIVA

I. Repaso del Gobierno Apostólico Eclesiástico

II. Factores en el Desarrollo del Eclesiasticismo

III. Etapas en el Desarrollo del Eclesiasticismo

3. Episcopado monárquico; 2. Dominación ecuménica; 3. Supremacía de Roma

IV. Las Consecuencias

6. LA IGLESIA EN EL CRISTIANISMO PROTESTANTE

I. Opiniones de la Reforma Acerca de la Iglesia

1. Lutero; 2. Calvino; 3. El punto de vista anglicano

II. Tipos resultantes de la Organización

1. Episcopal; 2. De conexión; 3. Congregacional

7. LA IGLESIA EN EL DENOMINACIONALISMO MODERNO

I. La Enseñanza del Nuevo Testamento sobre la Unidad Cristiana

1. El punto de vista de Jesús; 2. El punto de vista de Pablo

II. Relación de la Unidad Espiritual con el Gobierno de la Iglesia

1. Correcta interpretación; 2. Articulación adecuada

III. Una Base Racional para la Unidad Cristiana

1. Consecuencias trágicas; 2. El mensaje cristiano; 3. El ideal de Jesús

IV. El Movimiento Ecuménico

1. Historia a nivel mundial; 2. El ecumenismo de la Iglesia Católica; 3. El ecumenismo en América Latina; 4. Problemas de los bautistas para participar en el movimiento ecuménico

SEGUNDA PARTE

PRINCIPIOS DE LA POLÍTICA DE LA IGLESIA

8. BASES DE AUTORIDAD

I. Tradición

II. La Norma de Conveniencia

III. La Escritura

1. Relación personal; 2. Relación espiritual; 3. Relación Misionera; 4. Relación vital

9. ELEMENTOS DE UNA IGLESIA NEOTESTAMENTARIA

I. Naturaleza

1. El uso del término; 2. El proceso del desarrollo; 3. El modo de gobierno

II. Membresía

1. Creyentes profesantes; 2. Creyentes bautizados; 3. Una membresía calificada

III. Organización

1. Forma; 2. Métodos

IV. La Función

1. La empresa misionera; 2. El culto regular; 3. Desarrollo del carácter

10. OFICIALES

I. Los Oficiales según el Nuevo Testamento

1. Oficiales generales; 2. Oficiales locales

II. Oficiales por Necesidad ordenación

1. La Forma del procedimiento; 2. La Importancia de la

III. Ordenación

IV. Normas de Ordenación

1. Cooperación denominacional; 2. Cualidades del candidato
3. Ceremonia completa y solemne

11. LAS ORDENANZAS

I. Bautismo

1. Significado; 2. Forma; 3. Sujeto; 4. Administrador

II. La Cena del Señor;

1. Designación correcta;
2. Verdadero significado;
3. Observación adecuada

12. EL CULTO PUBLICO

I. La Importancia de la Adoración

II. La Naturaleza de la Adoración

III. Los Resultados de la Adoración

IV. Las Formas de Adoración

V. Los Elementos de la Adoración

1. Las Escrituras;
2. La oración;
3. La predicación;
4. La música;
5. El equipo;
6. El director

VI. El Día del Culto

1. El Antiguo Testamento;
2. Jesús;
3. La Iglesia Católica Romana;
4. El domingo

PRIMERA PARTE

HISTORIA DE LA IDEA

“IGLESIA”

CAPITULO 1

EL PROBLEMA DE LA TERMINOLOGIA

I. ETIMOLOGIA DEL TERMINO NEOTESTAMENTARIO

Para una adecuada consideración de este asunto, se hace necesario que entendamos las asociaciones lingüísticas que la palabra *ekklesia* trajo consigo dentro del uso en los tiempos del Nuevo Testamento. Y esto requiere un estudio de su uso precristiano y aparte del cristianismo. Reconocemos que no es la etimología lo que finalmente determina el significado del término, sino su uso corriente en el período que se contempla; de todos modos, la etimología presta su contribución al significado popular. En el caso de *ekklesia* esta contribución es considerable. También aceptamos el punto de vista de que estamos tratando fundamentalmente con una idea que tuvo su gestación en la mente de Cristo y que encontró su eventual expresión en el Nuevo Testamento bajo la dirección del Espíritu Santo; pero los desarrollos lingüísticos normalmente fueron principalmente los medios empleados en el proceso.

1. Uso clásico. En el uso clásico *ekklesia* significaba “una asamblea”. Derivaba de la combinación de una raíz y una preposición o prefijo griego cuyo significado era “llamar hacia fuera”. Esta traducción literal tiende a dar un significado incorrecto al término. La idea no es que “la iglesia” es llamada hacia fuera del mundo, como algunos dicen. *Ekkalein* quiere decir más bien en castellano “citados” o “convocados” para un propósito. Era un grupo de personas calificadas y citadas para sesionar como asamblea.

Se usaba comúnmente con referencia a cuerpos representantes aptos, “llamados hacia fuera”, para ejercer funciones legislativas. El Léxico Griego de Thayer dice: “una reunión de ciudadanos llamados de sus hogares hacia algún lugar público, una asamblea”. Lidell y Scott (Léxico Griego) dan la siguiente

definición: “una asamblea de ciudadanos regularmente convocados; la asamblea legislativa. La antigua población griega estaba organizada por un número de ciudades estados; esto es, cada ciudad principal tenía su propio gobierno, y gobernaba también el territorio circundante. La autoridad gubernamental recaía en ciertos ciudadanos competentes, quienes residían en la ciudad y eran “llamados hacia fuera” para formar las asambleas legislativas. Este asunto de calificar para la ciudadanía era muy importante, pues muchos residente de tales ciudades no ocupaban lugar en la *ekklesia*. En su relación con la idea neotestamentaria de la iglesia, el importante significado del uso clásico consiste en que el término se refería a un cuerpo de personas que tenía cualidades definidas y que se reunía para llevar adelante, sobre principios democráticos, ciertos designios organizados.

Para ser más específicos, en el uso clásico de este término había cuatro elementos a su uso en el Nuevo Testamento:

- (1) la asamblea era local,
- (2) era autónoma,
- (3) presuponía cualidades definidas,
- (4) era conducida sobre principios democráticos.

2. Uso en la Septuaginta. Ninguna idea o término en el Nuevo Testamento puede adecuadamente interpretarse sin decir el asunto de su relación con el Antiguo Testamento y el judaísmo. Elementos desprendidos de esas fuentes fueron los factores determinantes en la educación y en la preparación de todos los escritores del Nuevo Testamento, y de aquí que justamente no lo podemos ignorar. En este punto, la fuente de nuestro especial interés es la *Septuaginta*, la versión griega del Antiguo Testamento, que era común entre los judíos de habla griega en el tiempo de Jesús.¹ En dicha versión, se usa *ekklesia* para traducir la palabra hebrea *qahal*, término que significa una asamblea, convocación o congregación. *Ekklesia* se menciona en la *Septuaginta* novena y seis veces (omitiendo unos pocos casos en los cuales el texto es puesto en duda). Podemos distinguir seis variantes.

(1) Se usa cinco veces para indicar simplemente una agrupación de individuos, sin hacer referencia a ningún carácter religioso específico, como en el ^{<192605>}Salmo 26:5: “he aborrecido la asamblea de los malhechores”² (compárese también ^{<111920>}1 Reyes 19:20).

(2) Trece veces se refiere a un grupo congregado para un propósito especial, como en 1 Macabeos 3:13: “Judas ha congregado alrededor suyo una multitud y una asamblea de fieles.” (Compárese también ^{<142005>}2 Crónicas 20:5 y ^{<263223>}Ezequiel 32:23.)

(3) En veintiséis casos la referencia se hace a una asamblea en una localidad particular para propósitos religiosos, ordinariamente para el culto, como en el ^{<192222>}Salmo 22:22: “En medio de la asamblea cantaré alabanza a ti”, o en el ^{<194009>}Salmo 40:9: “He predicado justicia en grande asamblea.” (Compárese también ^{<142928>}2 Crónicas 29:28; ^{<196826>}Salmo 68:26 y 89:5.) Este uso aparece en la historia posterior de Israel. Especialmente prevalece en la literatura producida entre los Testamentos, en donde, de los veintiséis casos que hay, ocurre diez veces.

(4) La mención más frecuente del término es para denotar una reunión formal de todo el pueblo de Israel en la presencia de Jehová, en cuyo sentido se usa treinta y seis veces. En este significado *ekklesia* en la *Septuaginta* reproduce muy exactamente el significado típico del hebreo *qahal* en el Antiguo Testamento. De las ciento veinte veces en que se menciona *qahal* en el Antiguo Testamento hebreo, setenta y ocho veces se refiere a la asociación de Israel como una nación. Cuando a esto le agregamos los nueve casos en los cuales se refiere a aquellos que regresaron del exilio, de los ciento veinte tenemos un total de setenta y siete, o sea un 64 por ciento. Se puede encontrar un ejemplo en ^{<050910>}Deuteronomio 9:10: “Todas las palabras que os habló Jehová en el monte,... en el día de la asamblea.” (Compárese, además, ^{<072002>}Jueces 20:2 y ^{<131302>}1 Crónicas 13:2.) Este uso del término, con la excepción de las nueve referencias a los judíos de la restauración, pertenece al período más antiguo de la historia de Israel.

(5) En siete lugares designa a Israel en un sentido ideal, como la posesión peculiar de Jehová. No sería exacto decir que este uso se refiere al “Israel espiritual”, ya que indudablemente significa la nación literal; tampoco se puede propiamente describir como “la Iglesia Hebrea”, porque Israel era una nación y no un cuerpo eclesiástico. Se usa para describir ciertas barreras que impiden que uno sea participante en el privilegio del pueblo escogido de Dios, sin tener en cuenta ninguna asamblea en particular del pueblo de Dios, como en ^{<052303>}Deuteronomio 23:3: “No entrará amonita ni moabita en la congregación de Jehová.” (Véase también ^{<250110>}Lamentaciones 1:10.) Claramente, aquí tenemos la declaración de un principio general, siendo la aplicación actual del mismo,

una reunión literal del pueblo en un tiempo y un lugar definidos. El Antiguo Testamento y la literatura judía en ninguna parte usan *ekklesia* donde justamente puede interpretarse como el “Israel espiritual”. Esa idea es puramente una concepción cristiana, habiéndose a todas luces originado en Pablo.

(6) Finalmente, podemos hacer una alusión aparte de esas nueve referencias en las cuales el término se aplica al remanente de los fieles en Israel que regresaron del cautiverio babilónico, como en ^{<160802>}Nehemías 8:2: “Y el sacerdote Esdras trajo la ley delante de la congregación” (asamblea). (Compárese también ^{<160817>}Nehemías 8:17.)

Hay tres hechos acerca del uso del *ekklesia* en la *septuaginta* y el uso de *qahal* en el Antiguo Testamento, los cuales son de importancia para nosotros en un estudio de la iglesia:

(1) Nunca se considera como un hecho espiritual, independiente de las limitaciones en cuanto al tiempo y al espacio.

(2) La asamblea, *ekklesia*, de Israel como una posesión peculiar de Jehová era considerada como un concepto ideal, pero teniendo su única contraparte literal en una precisa reunión del pueblo.

(3) Esta palabra, especialmente en el período intertestamentario, llegó a denotar una reunión local con fines de adoración.

3. *Significado resultante.* Por una combinación de elementos que se desprenden del significado de *ekklesia*, tanto de su uso en el griego clásico como en la *Septuaginta*, tenemos como un concepto resultante, una comunidad de individuos que poseen ciertas cualidades que son considerados en un sentido único como un pueblo de Dios, dedicándose a la promoción de objetivos religiosos y conduciendo sus propios asuntos sobre principios democráticos.

4. *Elemento dominante.* Es probable que el significado de *ekklesia*, tal como se usó en la *Septuaginta*, ejerció una fuerte influencia sobre la manera en que los discípulos de Cristo entendieron el término; pero a medida que el reino se extendía por el mundo gentil los conceptos cristianos se vieron más y más influidos por el pensamiento griego. Es decir, siendo que los escritos del Nuevo Testamento vinieron de un período cuando el cristianismo estaba en un activo y

constante contacto con el mundo helénico, éstos debieron haber sido profundamente afectados por el sentido clásico de *ekklesia*.^B

II. PROBLEMAS ETIMOLÓGICOS EN EL USO DE LA PALABRA IGLESIA

El vocablo *ekklesia* a través de la historia ha sufrido de falsas interpretaciones y tergiversaciones. En el mundo de habla hispana tenemos un problema de connotación, mientras que en el mundo de habla inglesa existe un problema de uso de términos y de significado.

1. Uso en el idioma castellano: Nuestra palabra viene del griego *ekklesia* y ha sufrido una muy leve variación en su llegada al castellano, en forma similar a la palabra *baptizo*.

Nuestro problema mayor tiene que ver con las connotaciones que la palabra ha ido tomando. Dos son los sentidos en que se notan tendencias deformistas:

(1) Iglesia-edificio: nuestra gente va a la iglesia y sale de la; algunas personas dicen que los creyentes no son la *iglesia*.

(2) Iglesia-denominación: a las denominaciones se les asigna el título de iglesia en sentido genérico; es decir, se habla de iglesia presbiteriana, luterana, o católica.

El catolicismo romano, de acuerdo con su política, no hizo esfuerzo alguno por impartir a sus hermanos convertidos una visión más espiritual de la religión cristiana, sino que adaptó su propaganda a su tosca reverencia por las ceremonias y los lugares sagrados. Y así, *el edificio de la iglesia* llegó a ser la incorporación y la expresión esencial de la religión que ellos aceptaron. Por una fácil y natural modificación, el término que se empleaba para el edificio se aplicó después a la institución religiosa que él representaba; la institución misma fue la “iglesia”; el edificio fue su expresión tangible.

2. Uso denominacional: Para los bautistas es perfectamente consistente usar el término “iglesia”, por vía de acomodación, al referirse a todas las congregaciones en este grupo, la “iglesia metodista”, o la “iglesia episcopal”, pero entendiéndose que dicho término se toma aparte del significado escriturario. Pero es totalmente inconsistente hablar de la “iglesia bautista” en este sentido, porque tal organización no existe. Con todo el énfasis posible debe decirse que no hay “iglesia bautista” como denominación; pero sí hay

“iglesias bautistas”, siendo cada una de ellas una unidad completa o independiente en sí misma. En su totalidad ellas constituyen la *denominación bautista*.

Tampoco la denominación bautista se encuentra confinada a límites territoriales, como sucede con la Iglesia Presbiteriana de Colombia o la Iglesia Evangélica Peruana; pero se incluye a cada iglesia e individuo en cualquier parte del mundo que sustente el mismo tipo de fe cristiana que se implica en esa designación.

Este uso del término se incluye en la definición bautista de una iglesia como una asamblea local u organización de creyentes bautizados, asociados para la total realización de la voluntad de Cristo.

Si las interpretaciones erróneas de este término neotestamentario fuesen solamente un asunto de inexactitud literaria, bien podríamos pasarlo por alto. Pero más que eso incluye un concepto erróneo y un consiguiente mal uso de los elementos más importantes del progreso del reino: notoriamente su organización. La historia ha hecho indiscutiblemente cierto que la forma de organización en el reino de Cristo afecta tremendamente la actitud del creyente individual hacia él, e influye en la eficiencia práctica del evangelio. La perversión y la persecución, las cuales abundaron en el catolicismo romano por mucho tiempo, crecieron principalmente de la interpretación que se le dio a la idea de la iglesia. Un concepto erróneo de este punto puede ocasionar estragos en el programa total del extendimiento del reino. Por lo tanto es de inmenso valor que nosotros le demos una completa y extensa consideración al verdadero significado neotestamentario de *ekklesia* y que notemos la extensión del abuso que se ha cometido por medio de los desarrollos a través de los cuales ha pasado dicha palabra en la historia cristiana.

CAPITULO 2

LA IGLESIA EN LOS ESCRITOS DEL NUEVO TESTAMENTO

Aunque las asociaciones etimológicas de *ekklesia* tienen su indudable influencia sobre el significado del término, la evidencia decisiva debe derivarse de una investigación completa de su uso en el Nuevo Testamento. La palabra aparece ciento catorce veces en el Nuevo Testamento. En tres casos no se hace ninguna referencia clara a la iglesia. Ochenta y cinco veces la idea local es positivamente cierta. En veintiséis casos la palabra admite varias interpretaciones. No es absolutamente necesario examinar todos los casos en que aparece el término: la información que podemos obtener de los pasajes representativos y más importantes de cada una de las tres clases sugeridas es suficiente para darnos conclusiones válidas. En donde hubiese alguna posibilidad de diferencia de opinión con respecto a un pasaje, le daremos una consideración detallada.

I. PASAJES QUE CLARAMENTE NO CONTIENEN NINGUNA REFERENCIA A LA IGLESIA.

De éstos, hay solamente tres y todos se encuentran en el capítulo diecinueve de Hechos. Allí Lucas describe la confusión creada en Efeso por Demetrio, un fabricante de ídolos, cuando la predicación de Pablo afectó su negocio de imágenes de Diana. En conexión con esto la palabra se usa en dos sentidos. En los vv. 32 y 41 significa una aglomeración no organizada de gente; en el v. 39 significa un cuerpo congregado en orden legal para propósitos judiciales. Este último representaba el sentido clásico primario del término. Estas tres ocurrencias del término *ekklesia*, en las cuales no es posible traducirlas como “iglesia”, son suficientes para llamar nuestra atención al hecho de que la palabra aún no tenía, para los cristianos primitivos, su significado como de un cuerpo de creyentes. De aquí tenemos que estar a la expectativa de otros casos en que se use en su significado común.

II. PASAJES QUE CLARAMENTE SIGNIFICAN LA IDEA LOCAL.

La palabra *ekklesia* aparece ochenta y cinco veces en el Nuevo Testamento con un indudable sentido local. En una interpretación razonable no podríamos

dar otro significado a expresiones como “la iglesia que estaba en Jerusalén” (<441122>Hechos 11:22); “la iglesia que estaba en Antioquía” (<441301>Hechos 13:1); “la iglesia de Dios que está en Corinto” (1 Corintios 1:2); y muchísimos otros pasajes similares, los cuales designan la específica localidad de la iglesia y no dejan ninguna duda en lo que respecta al significado local del término. Entonces, obsérvese, para empezar, la probabilidad que se presenta a favor del significado local en el Nuevo Testamento. Tres veces *ekklesia* se usa en el sentido etimológico ordinario, lo cual reduce la palabra “iglesia” a no más que ciento once casos.

De estos casos, ochenta y cinco tienen ciertamente un significado local, lo que equivale a un 76 por ciento de su uso en el Nuevo Testamento. De aquí que cuando consideramos los otros veintiséis casos, tenemos una fuerte presuposición a favor del empleo local.

El Nuevo Testamento no sólo revela que el concepto primario de la *ekklesia* era local; también señala la naturaleza de esta *ekklesia* local.

1. Organización definida. Hay claras implicaciones de que la *ekklesia* estaba estructurada en una forma de organización más o menos definida. Esto podemos deducirlo en tres hechos:

(1) Toda la *ekklesia* de una comunidad particular es descrita como teniendo una responsabilidad colectiva por la manera en la cual observa la cena del Señor (<461117>1 Corintios 11:17-34; compárese especialmente los versículos 18 al 20).

(2) La *ekklesia* ocasionalmente se reunía en un lugar con propósitos de celebrar el culto (<441126>Hechos 11:26 y <461419>1 Corintios 14:19, 23).

(3) La *ekklesia* local tenía sus oficiales regulares y de éstos había dos clases: ancianos (u obispos) y diáconos (<500101>Filipenses 1:1; <442017>Hechos 20:17 y <540301>1 Timoteo 3:1 sig.) Estas implicaciones no resuelven la cuestión de cómo las iglesias del Nuevo Testamento estaban organizadas, o la forma exacta de esa organización; pero prueban que las iglesias eran cuerpos integrados con actividades colectivas.

2. Cuerpo autónomo: La *ekklesia* local era un cuerpo autónomo. Sobre este punto la evidencia es terminante.

(1) Cuando Pablo recogió una ofrenda de las iglesias gentiles para los santos pobres en Palestina, pidió que las iglesias locales designaran mensajeros para que lo acompañasen en llevar la ofrenda a Jerusalén (^{<470819>}2 Corintios 8:19, 23).

(2) Las iglesias del Nuevo Testamento determinaban sus propias costumbres (^{<461116>}1 Corintios 11:16).

(3) Cada iglesia arreglaba sus propios problemas sin ninguna interferencia del exterior, salvo cuando se trataba de un consejo (1 Corintios 5:4, 5; 6:4)

(4) Una iglesia local tenía el derecho de determinar sus propios planes de acción (Hechos 15).

3. *Cualidades de ser miembro.* Podemos conocer con seguridad cuáles eran las cualidades necesarias para ser miembro de una iglesia neotestamentaria. Para ser miembro de una de esas iglesias y estar en buena relación con la misma, uno debía ser salvo (^{<440241>}Hechos 2:41); y debía vivir una vida en conformidad con las normas cristianas (1 Corintios 5:1-6; 14:23).

4. *Posesión divina.* En un sentido especial, la *ekklesia* local fue considerada como una posesión divina. Este concepto se refleja en frases tan repetidas como “la iglesia de Dios” o “las iglesias de Cristo” (compárese especialmente con ^{<460316>}1 Corintios 3:16, 17).

III. PASAJES QUE ADMITEN VARIAS INTERPRETACIONES

Hay veintiséis pasajes en el Nuevo Testamento en los cuales el uso de *ekklesia* presenta terreno razonable para diferencias de opinión en la interpretación. Quiere decir que estos pasajes, con mayor o menor grado de plausibilidad, pueden ser adaptados a más de una teoría de la iglesia.

1. *El uso en la palabra de Jesús.* Hay dos casos de estas interpretaciones que reclaman nuestra atención que aparecen en el Evangelio de Mateo: Las únicas veces en que se registra *el uso de la palabra por Jesús*. El primer caso aparece en ^{<401618>}Mateo 16:18: “Y yo también te digo, que tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi *ekklesia*; y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella.” ¿En qué sentido usa Jesús aquí el término *ekklesia*? ¿Hemos nosotros de aceptarlo como significado sólo lo que entendieron los discípulos que estuvieron junto a Jesús en esa ocasión, o hemos de entender que Cristo lo usó a la luz de su propia visión profética, en lo que a su significado final en la promoción del reino concierne? Si el significado del término estaba limitado a la

comprensión de los discípulos que oyeron al Maestro en aquel tiempo, entonces debemos convenir con Hort y Bartlet que “mi *ekklesia*” meramente significó el traspaso de la antigua congregación de Israel a una nueva y final relación con Cristo. No puede haber duda en cuanto a que la afirmación del Maestro sugirió en las mentes de los doce la *ekklesia* o *qahal* de Israel, pues éste fue el sentido más familiar del término en el pensamiento judío. A decir verdad, lo más probable es que Jesús no hablara en griego sino en arameo, la lengua vernácula de los judíos de Palestina, y por eso, es probable que él usara la modificación aramaica del término *qahal*. Entonces, él quiso decir a sus discípulos que sobre la base de ese tipo de carácter divinamente transformado, el cual es el resultado de esa fe en la deidad y en el mesianismo de Jesús expresado en la confesión de Pedro, su propósito era edificar una nueva congregación, distinta de la antigua congregación de Israel.

Esto le indicaría a los discípulos que la agencia por medio de la cual su Señor promovería su causa no sería la nación histórica de Israel, sino un cuerpo de personas que lo hubiesen aceptado y declarado como Salvador y Señor. Para ellos, en esta etapa de su desarrollo en el conocimiento de Cristo y su reino, esto les daría nada más que una insinuación de que habría una nueva y diferente *ekklesia*. Exactamente cuáles serían la naturaleza y las características de esta nueva *ekklesia* no era posible que ellos lo supieran. Pero a medida que el término fue preservado en la traducción y finalmente inscrito en el texto inspirado del Nuevo Testamento, llegó a tener su significado más vívido y preciso. Y así como el desarrollo de la edad apostólica bajo la mano guiadora del Espíritu Santo manifestó en su forma y función plenas la *ekklesia* cristiana, las palabras de su Señor derramaron a plenitud su luz en el entendimiento de los discípulos. Ellos llegaron entonces a ver que en esta nueva *ekklesia*, la agencia del reino era manifestada en forma local. Por cierto que para obtener la fuerza total y final del término según lo usó Jesús en ^{<401618>}Mateo 16:18, debemos no solamente inquirir sobre qué significó su lenguaje para sus discípulos en aquella ocasión particular, sino que, colocándonos en la última etapa de la edad apostólica, debemos examinar el asunto con la luz más intensa de todo el curso de su revelación, según se registra en el Nuevo Testamento. Haciendo esto, tenemos que definir su uso en el significado local empleado en un sentido genérico.

El otro caso del uso que nuestro Señor hizo de este término lo encontramos en ^{<401817>}Mateo 18:17. En las recomendaciones que da para la reconciliación de un hermano ofensor, el Maestro aconseja que, como último recurso, aquél sea

sometido a la *ekklesia*, y agrega la estipulación de que si el ofensor rehúsa oír a la *ekklesia*, que entonces se le tenga por étnico y publicano. Jesús estaba impartiendo instrucciones con la intención de que ellas ejercieran su efecto sobre todo el futuro de su reino. Él ha de haber sabido cuál era el lugar que esperaba que su *ekklesia* ocupara en el progreso de su religión. De modo que sus instrucciones de someter a un ofensor incorregible a la iglesia debían tener aplicación en el cuerpo local de los creyentes. No era esto lo que sus palabras, en aquel tiempo, sugirieron a sus discípulos, pero como ellas se conservaron en sus enseñanzas, ciertamente llegaron a tener este significado. De manera que debemos deducir que en este pasaje no estamos “en un terreno muy diferente” del de ^{<401618>}Mateo 16:18, como el obispo Hort afirma (*Christian Ecclesia*), sino que en buena parte, el término es empleado en la misma manera, aunque con un significado local más enfático.

2. *La idea de iglesia en el Antiguo Testamento.* Consideremos ahora dos pasajes que, según se ha creído, expresan la idea de una iglesia del Antiguo Testamento. En ^{<440738>}Hechos 7:38 Esteban habla como aplicando este término a la “iglesia del Antiguo Testamento”. La idea contenida en “la asamblea de Israel”, como se usa en el Antiguo Testamento, no está correctamente expresada por nuestra palabra “iglesia”. Por razones que veremos más adelante, la iglesia cristiana es un desarrollo distintivo de la religión cristiana. Esteban habla aquí de la reunión de Israel delante del monte Sinaí para la recepción de la ley. *Ekklesia* aquí tiene el significado común de una asamblea, tal como se usa en la *Septuaginta*.

Un pasaje parecido aparece en ^{<580212>}Hebreos 2:12: “En medio de la *ekklesia* te alabaré.” Esta es una cita de un pasaje de la *Septuaginta* (^{<192222>}Salmo 22:22), en el cual se usa *ekklesia* para traducir *qahal* y no tiene ni siquiera una remota referencia a la idea neotestamentaria de la iglesia. Correctamente está traducida “congregación”. Estos dos ejemplos deben agregarse a la lista de pasajes en donde *ekklesia* no hace referencia alguna a la iglesia, elevando el total de esa lista a cinco.

3. *La iglesia en las primeras epístolas de Pablo.* En las primeras epístolas de Pablo encontramos tres pasajes, los cuales parecen sugerir un punto de vista general o universal de la iglesia. En ^{<451623>}Romanos 16:23 Pablo, hablando de Gayo, lo describe como su “hospedador” y también “de toda la *ekklesia*”. Una posible interpretación de este pasaje es que Gayo “dio la bienvenida a todos los cristianos que llegaban a Corinto” (Denny: “*Expositor’s Greek*”).

Testament”, Tomo II), lo que indicaría que él era hospitalario para con la iglesia en un sentido universal. Pero ciertamente, una interpretación más natural es que “toda asamblea cristiana se reunió dentro de las puertas de la casa de aquel hombre” (Stifler: *Romanos*). Todos los estudiantes del Nuevo Testamento saben bien que los primeros cristianos tenían la costumbre de acomodar a las iglesias en sus hogares, por la ausencia de casa para el culto, las cuales todavía no habían empezado a construirse. Es muy natural suponer que Gayo tenía cuartos suficientes para la asamblea de toda la congregación corintia. Esta interpretación es satisfactoria y consistente con el contexto y el marco histórico, y ninguna otra interpretación es necesaria a menos que uno haga esfuerzos por mantener una teoría particular de la iglesia.

Otro pasaje es el de ~~<40004>~~ 1 Corintios 6:4: “Si, pues tenéis juicios sobre cosas de esta vida, ¿ponéis para juzgar a los que son de menor estima en la *ekklesia*?” Algunos entienden que Pablo aquí quiere decir que cuando los cristianos corintios fueran ante la ley el uno contra el otro, que ellos reconociesen en los magistrados gentiles habilidad para juzgar, a quienes la “iglesia” en total consideraban como descalificados por la razón de que no eran regenerados. Esta interpretación es forzada e innecesaria. Es mucho más natural pensar que Pablo está reprochando a los cristianos de Corinto por su inconsistencia en reconocer la capacidad judicial de aquellos a quienes ellos mismos, como miembros de la congregación local, consideraban como incompetentes de impartir la verdadera justicia divina. De aquí que la referencia es a la iglesia local.

Más difícil que cualquiera de estos dos pasajes es la afirmación de ~~<461202>~~ 1 Corintios 12:28: “Y a unos puso Dios en la *ekklesia*, primeramente apóstoles, luego profetas...” Este pasaje indudablemente indica alguna idea general de la iglesia, siendo que no es posible aplicar la afirmación a la congregación particular de Corinto. Ningún apóstol jamás mantuvo una relación oficial con ninguna iglesia como independiente de las demás. Sin embargo, Pablo dice que Dios ha puesto apóstoles “en la *ekklesia*”. Por otra parte, él no podía considerar “la iglesia” en el sentido de una organización eclesiástica, pues nada semejante a eso existió en su tiempo. Miremos, entonces, en el bagaje mental de Pablo, abastecido por su preparación y antecedentes religiosos, y veamos si podemos encontrar la idea que está detrás de este uso de *ekklesia*. Al momento nos confrontamos con el *qahal* de Israel. Pablo estaba acostumbrado a pensar del pueblo escogido de Dios como una gran *ekklesia*, perteneciente en un sentido único a Jehová. Por una analogía de pensamientos muy natural él

podía concebir a la nueva *ekklesia* de Cristo como llenando en general las mismas relaciones. Por supuesto, la única realidad objetiva correspondiente a esta idea^{f4} más bien abstracta era la iglesia local, la única iglesia en existencia objetiva de la cual Pablo sabía algo. Esta era la única aplicación del término que armoniza razonablemente con el versículo anterior. Podemos llamar a este uso el sentido ideal o espiritual de *ekklesia*.

4. “*La Iglesia de Dios*”. Llegamos ahora al grupo de pasajes en los cuales se habla de la iglesia como la *ekklesia* de Dios. Es aquí en donde encontramos la predisposición más rigurosa en la mente cristiana moderna. La expresión “la iglesia de Dios” significa por lo menos para el noventa por ciento del mundo cristiano protestante, un gran cuerpo invisible y universal que abarca a todos los creyentes. De ahí que, cuando dicha expresión ocurre en el Nuevo Testamento, el lector casual la acepta en el sentido mencionado. Pero, cuando uno encuentra expresiones tales como “la iglesia de Dios que está en Corinto” (1 Corintios 1:2), entonces se ve compelido a revisar su conclusión apresurada. Como una cuestión de hecho, de los once casos en que se usa la frase “*ekklesia de Dios*”, seis veces el sentido local está fuera de toda discusión.^{f5} De las cinco referencias restantes, dos tienen que ver con la persecución a la iglesia por parte de Saulo.^{f6} Esto podía únicamente aplicarse a la iglesia en Jerusalén, pues los registros en Hechos indican que sus actividades persecutorias estaban confinadas a esa iglesia. En ^{<48012>}Gálatas 1:22 Pablo testifica que él “no era conocido de vista a las iglesias de Judea”, lo cual significa las iglesias de esa provincia fuera de Jerusalén. Esto agrega dos más a la lista de las referencias locales, haciendo un número de ocho del total de once. Seguramente que esto constituye un fuerte antecedente de probabilidad a favor del significado local para todos los pasajes en los cuales ocurre la expresión.

De los tres que restan, el que presenta menos dificultades es el de ^{<46100>}1 Corintios 10:32. “No seáis tropiezo ni a judíos, ni a gentiles, ni a la iglesia de Dios.” Aquí Pablo está escribiendo a los corintios en relación con el problema de cómo se debían conducir en el mundo pagano que los rodeaba, particularmente en el asunto de comer carne que había sido ofrecida en los ritos paganos. Aquél fue un problema que afectaba a la iglesia local de los corintios. Por consiguiente, Pablo les aconseja no ser ocasión de tropiezo a la iglesia de Dios, y en estas palabras él quería referirse a la iglesia de Dios que está en Corinto, es decir, una iglesia local. Salta a la vista el hecho de que sólo el sentido local es el que se puede considerar como razonable en este pasaje.

La frase *Iglesia de Dios* naturalmente transmite a la mente cristiana moderna el pensamiento de una iglesia invisible, universal, como una posesión peculiar de Dios. Tal significado es consecuentemente atribuido a ^{<42028>}Hechos 20:28: “Por tanto, mirad por vosotros, y por todo el rebaño en que el Espíritu Santo os ha puesto por obispos, para apacentar la *ekklesia* del Señor,¹⁷ la cual él ganó por su propia sangre.” Pero cuando leemos cuidadosamente todo el versículo, inmediatamente descubrimos el error de referir la palabra *ekklesia*, tal como se usa aquí, a la idea de una iglesia universal. La *ekklesia* de Dios es aquella en la cual el Espíritu Santo había hecho obispos a los que oían a Pablo. Del versículo diecisiete del mismo capítulo aprendemos que ellos eran obispos (ancianos) de la iglesia que estaba en Efeso. Estos ancianos efesios nada tenían que ver con otra iglesia. Por consiguiente, Pablo describe aquí a la iglesia local de Efeso como “la *ekklesia* del Señor”, “de Dios”.

Algunos creen que el pensamiento de Pablo en este versículo está basado en el ^{<197402>}Salmo 74:2, en donde el salmista se refiere a todo Israel como una congregación redimida por Jehová. Pero esto parece improbable, especialmente cuando comparamos el griego de este versículo con el griego de la *Septuaginta*; sencillamente en el griego de estos dos versículos ni siquiera hay dos palabras que sean iguales. Ningún rastro semejante puede encontrarse, salvo una leve similitud en el pensamiento.

De este grupo de once referencias queda ahora por tratarse un pasaje el cual, francamente, presenta alguna dificultad. Está en ^{<540315>}1 Timoteo 3:15 y una de las traducciones más exactas sería: “Para que si tardo, sepas cómo debes conducirte en la casa de Dios, que es la *ekklesia* del Dios viviente y baluarte de verdad.” Aquí la *ekklesia* es sinónimo de la casa de Dios. La casa de Dios es la familia de Dios, y la familia de Dios incluye a todos los hijos de Dios. Entonces, en este versículo la *ekklesia* de Dios se representa como abarcando a todos los hijos de Dios. Esta parecería ser una conclusión segura basada en un proceso argumentativo lógico, pero cuando examinamos más detenidamente el pasaje en su estructura completa, encontramos serias objeciones a esta interpretación. En primer lugar, Pablo le está dando instrucciones a Timoteo relativas a los problemas que se le presentaban en la tarea que estaba realizando. Exactamente en qué consiste su tarea es lo que Pablo claramente expresa en ^{<540103>}1 Timoteo 1:3 sig. Timoteo debe poner todas las cosas en orden en la iglesia en Efeso. ¿De dónde, pues, sigue la relación de Timoteo con la iglesia universal? Para cualquiera que conozca aun superficialmente el Nuevo Testamento, esto surge inmediatamente como una verdadera dificultad.

Timoteo era un representante apostólico nombrado por Pablo para una obra específica en Efeso. Es extraño que Pablo le diera a él instrucciones relativas a la “iglesia en general”.

Una segunda objeción surge del contexto inmediato. Pablo viene delineando el carácter propio y la conducta de los obispos y diáconos. Estos eran obispos y diáconos de la iglesia local en Efeso. En ^{<540305>}1 Timoteo 3:5 Pablo llama a esta iglesia local “la *ekklesia* de Dios”. En los versículos bajo consideración, él se está refiriendo precisamente a estas instrucciones contenidas en el capítulo 3:1-13. Él escribe estas instrucciones en anticipación a su ausencia prolongada, a fin de que Timoteo pueda instruir correctamente a estos oficiales en cuanto a cómo deben ellos conducirse “en la casa de Dios, que es la iglesia del Dios vivo”. De modo que realmente, *la expresión hace referencia a los obispos y diáconos de Efeso*. No es posible suponer que los obispos y diáconos de la iglesia en Efeso tuvieran alguna relación con una iglesia universal. Al menos, sería arriesgado aceptar tan incierta interpretación de este pasaje cuando los diez pasajes paralelos con sus respectivos contextos están evidentemente en contra. Ciertamente, sería mejor volver a un nuevo examen de la expresión “la casa o familia de Dios” sobre la cual se basa esta dudosa interpretación.

La figura “casa de Dios” puede considerarse de dos maneras. Puede considerarse desde el punto de vista de su constitución o desde el punto de vista de su función. La primera requeriría que se aplicara a todos los hijos de Dios; la segunda, a cualquier grupo de los hijos de Dios. La función de una casa es ofrecer albergue y familiaridad a sus ocupantes. Toda iglesia local hacía eso para sus miembros. En cuanto a que la iglesia local de Efeso, como la agencia de Dios, ofrecía cuidado y compañerismo a todos los discípulos en Efeso, bien puede describirse apropiadamente como “la casa de Dios”. Este significado de la figura es obvio y natural, y evita todas las dificultades que aparecen en el otro, y de aquí que sea razonable aceptarlo como la explicación correcta. “La *ekklesia* del Dios vivo”, a la que Pablo se refiere en este versículo, es la iglesia en Efeso.

Ajenos a todo prejuicio tradicional, sobre la base de un cuidadoso y honesto examen de cada uno de los pasajes, podemos deducir fácil y razonablemente, que las veces en que se menciona la expresión “*ekklesia* de Dios” tiene una aplicación local.

5. La iglesia en las epístolas a los Efesios y Colosenses. En las cartas de Pablo a los efesios y a los colosenses encontramos una descripción de la iglesia

que es peculiar a estas epístolas. En ellas la palabra *ekklesia* ocurre trece veces y solo en dos casos puede ser aplicado el significado local.¹⁸ La relación divina de la *ekklesia* se refiere a Cristo bajo dos figuras: el cuerpo físico y la relación matrimonial. La figura alusiva al cuerpo humano es también empleada en ^{<461201>}1 Corintios 12:12-17; pero aquí la aplicación de esta figura a la iglesia local es explícitamente afirmada en el v. 27, cuando Pablo dice a los miembros de la iglesia de Corinto: “Vosotros, pues, sois el cuerpo de Cristo, y miembros cada uno en particular.”

Para entender el uso que Pablo hace de *ekklesia* en esta epístola hay tres pasos necesarios. Primero, debemos limpiar nuestras mentes de opiniones preconcebidas. Uno debe despojarse de cualquier noción tradicional acerca de la naturaleza de “la iglesia”. Por el otro lado, se hace también necesario empezar el estudio sin el propósito preconcebido de poner de lado la interpretación tradicional. Debemos permitir a Pablo que él diga lo que tiene en la mente, y no confundir su pensamiento con los diecinueve siglos de tradición y controversia cristianas.

En segundo lugar, debemos simpatizar mentalmente con el rumbo y el propósito del pensamiento de Pablo. Haciendo esto, observamos que en los once casos en que Pablo usa *ekklesia* en alguna forma que no sea el sentido local, la relaciona, de algún modo, con la autoridad y preeminencia de Cristo, que es el tema central de estas epístolas. En las primeras epístolas de Pablo, la *ekklesia* es visualizada en su relación funcional con la obra del reino; en Efesios y Colosenses es vista en su relación espiritual con la persona de Cristo. En las primeras epístolas Pablo traza el problema de las iglesias como las agencias prácticas de la redención: aquí él trata en abstracto con la idea de iglesia relacionada con el gran problema metafísico de la persona de Cristo. Allá, él está hablando de las iglesias en el aspecto de su ministerio activo; aquí, refiriéndose a la iglesia en la fase de su relación divina. Por consiguiente, las conclusiones que se deriven del concepto que tenga de la iglesia como está representada en estas epístolas no deben afectar la cuestión de la política o gobierno eclesiástico. El “cuerpo de Cristo”, acerca del cual habla el apóstol Pablo, no consiste en una organización eclesiástica sujeta a un orden ascendente de nexos oficiales con una cabeza oligárquica o jerárquica, sino en un cuerpo ideal y espiritual, en conexión sagrada y vital con Cristo, su fundador divino y su cabeza. Estas conclusiones son por sí mismas evidentes al examinar los pasajes y son de una extraordinaria importancia en la búsqueda de un entendimiento del uso del término en estas epístolas.

En tercer lugar, debemos considerar con sumo cuidado los antecedentes religiosos e intelectuales de Pablo. El mismo Dios que inspiró el mensaje, también por un proceso providencial en su historia anterior, preparó al escritor para concebir el mensaje. ¿Cuáles fueron, por preparación y experiencias previas, los materiales depositados en la mente de Pablo que formaron el concepto de *ekklesia* presentado en estas epístolas? No fueron ideales de organización eclesiástica, porque Pablo no tuvo nada de eso en su preparación y experiencias religiosas. Pero hay un concepto con el cual indudablemente él se había familiarizado, y el cual él también consideró, en cierto modo, peculiar a sí mismo. Este concepto fue la idea de la congregación de Israel como una gran entidad espiritual. El concepto que se tenía de Israel como la “asamblea de Jehová”, Pablo lo recibió de su instrucción judía, y la nueva revelación que Cristo le hizo a él; modificó el concepto referente al pensamiento del Israel espiritual. Cuando Pablo dice en ^{<45028>}Romanos 2:28, 29 que “no es judío el que lo es exteriormente... sino que es judío el que lo es en lo interior”, él debe estar pensando en el status del pueblo escogido de Dios como siendo esencialmente uno de relación espiritual. Que él no concibe a Israel en términos meramente físicos o naturales resulta claro del pasaje en ^{<45006>}Romanos 9:6, 7; “Porque no todos los que descienden de Israel son israelitas, ni por ser descendientes de Abraham, son todos hijos.” Este es un rechazo explícito del antiguo concepto judaico de que la descendencia física de Abraham era la característica principal de la raza escogida. Para Pablo, el estar “alejados de la ciudadanía de Israel” (^{<49012>}Efesios 2:12) era uno de los grandes detrimentos espirituales originados por la separación de Cristo. El mismo pensamiento de un Israel espiritual como el pueblo elegido de Jehová es expuesto en la analogía que se da en ^{<48042>}Gálatas 4:21-31.¹⁹ A nosotros los del siglo XX nos parecería que este pensamiento de Israel espiritual sería comparable a la idea del *reino de Dios* más bien que de la *iglesia*; pero esto se debe a que nosotros hemos llegado a pensar del reino como una agencia activa. El pensamiento de Pablo acerca del reino es esencialmente un estado espiritual, pues él lo define como consistiendo en “justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo” (^{<45147>}Romanos 14:17; véase también ^{<46042>}1 Corintios 4:20). De aquí que cuando él está contemplando a los santos elegidos de Dios como un cuerpo definido, su mente se vuelve a la idea del Israel espiritual. De modo que él piensa en Cristo como si estuviera derribando la pared intermedia de separación y edificando a los elegidos de Israel y de los gentiles en un cuerpo (^{<49014>}Efesios 2:14-16). Siendo que Pablo estaba acostumbrado a pensar del antiguo Israel nacional como la *ekklesia* de Dios, por una transición muy natural del pensamiento él llegó a pensar en este

nuevo Israel espiritual (compárese ^{<490301>}Efesios 3:1-6), compuesto no sólo de los judíos redimidos, sino también de los gentiles elegido, como la *ekklesia* de Cristo. El, por consiguiente, dice que Cristo ha sido dado “por cabeza sobre todas las cosas a la *ekklesia*, la cual es su cuerpo” (^{<490122>}Efesios 1:22, 23).

Como un resultado de las tres advertencias precedentes y (según creemos) de los pasos seguros en la interpretación, llegamos a la conclusión de que Pablo usa el término *ekklesia* en Efesios y Colosenses para representar al Israel espiritual; en consecuencia, es puramente un concepto espiritual que connota un compañerismo místico de los santos y su relación con Cristo. Esta *ekklesia* es universal en el sentido de que la bendición de la unión en Cristo y con el resto de los redimidos por Cristo es la herencia común de todos los creyentes en todas las edades. No es universal en el sentido de abarcar todas las iglesias en alguna forma objetiva de organización. Es invisible por la sencilla razón de que es un concepto espiritual. Este concepto espiritual de la *ekklesia* no tiene expresión concreta en la forma de existencia objetiva, pues la *ekklesia* local es una cosa de naturaleza y función diferentes. La *ekklesia* espiritual simplemente expresa una relación con Cristo y entre sus santos, mientras que la *ekklesia* local es una agencia activa del reino. Podemos concluir diciendo que en Efesios y en Colosenses tenemos un uso distintivo de *ekklesia*, presentándonos un significado espiritual ideal.

6. Concepto escatológico de la iglesia. La última y la más difícil de todas las interpretaciones es el concepto escatológico de la iglesia; o, como es comúnmente llamada, la iglesia gloriosa o la iglesia triunfante. Parece haber tal idea insinuada en unos pocos pasajes; pero la dificultad en esta idea consiste en que la función de la iglesia culmina con la era presente. Entonces, ¿cuál es el propósito de una iglesia en el mundo futuro? Nosotros definimos una iglesia en este mundo como un cuerpo de creyentes bautizados, cooperando en el cumplimiento de las ordenanzas de Cristo y en la evangelización del mundo. ¿Cómo definiremos la iglesia en el cielo? Habrá un crecido número de miembros que nunca fueron bautizados, ya no se tendrá la práctica de las ordenanzas y ya no habrá nadie a quien evangelizar. En tal caso, la iglesia gloriosa tendrá que servir puramente de adorno.

No obstante, no desearíamos recurrir a un mero argumento de *reductio ad absurdum* al disponer de este importante asunto. Si al Cristo le place tener una iglesia en la gloria, yo no tengo ningún derecho a decir que él no puede hacerlo.

El método correcto es examinar los pasajes en el Nuevo Testamento que tocan el punto y ver si en realidad enseñan tal cosa.

La base principal de esta teoría de la iglesia triunfante está en la discusión referente bajo la figura de la relación que hay entre el esposo y la esposa en ^{<490522>}Efesios 5:22-32, especialmente el v. 27 que dice así: “A fin de presentársela a sí mismo, una iglesia gloriosa, que no tuviese mancha ni arruga ni cosa semejante.” La mayoría de los expositores cristianos da por sentado que este pasaje presenta un cuadro de la iglesia como es introducida en la bienaventuranza de una carrera gloriosa y eternal como la esposa de Cristo. Hay tres objeciones a esta interpretación.

(1) En primer lugar, descuida el verdadero punto de énfasis del pasaje. Pablo no está usando la relación del esposo con la esposa para ilustrar la relación de Cristo con la iglesia, sino precisamente lo opuesto; él usa la actitud de Cristo hacia la iglesia para ilustrar la actitud que el esposo debe mostrar hacia la esposa: “Maridos, amad a vuestras mujeres, así como Cristo amó a la iglesia” (^{<490525>}Efesios 5:25). Por tanto, resulta erróneo asumir que Pablo está aquí representando a la iglesia como la esposa de Cristo. En ninguna parte de este pasaje Pablo llama a la iglesia la esposa de Cristo; sino solamente dice que un esposo debe amar a su esposa con el mismo amor intenso con que Cristo amó a la iglesia. En su consumación, él habla de Cristo como presentándose ante sí una iglesia gloriosa y no una esposa gloriosa.

(2) La segunda objeción a esta interpretación es que la “limpieza” y la “presentación” son representadas como partes del mismo proceso, un proceso que debe pertenecer a la edad presente. La limpieza no puede ser explicada en otra forma que no sea como algo que pertenece a la edad presente, ya sea que interpretemos el v. 26 como refiriéndose al bautismo o a la regeneración; en cualquier caso ambas cosas están confinadas a este mundo. Pero se objetará que el v. 27: “Presentársela a sí mismo una iglesia gloriosa, que no tuviese mancha ni arruga ni cosa semejante, sino que fuese santa y sin mancha”, no puede significar la descripción de la iglesia en este mundo. No olvidemos el sentido en el cual la palabra iglesia es empleada en Efesios: el del Israel espiritual, en un sentido ideal. Entonces, el v. 27 puede ser interpretado como definiendo la meta de la iglesia, hacia la cual ella se mueve aun mientras está en este mundo. Pablo difícilmente podría describir los propósitos que Cristo tenía de limpiar a su iglesia sin contemplar sus resultados perfectos. Así que él está viendo a la iglesia en una carrera finalizada en gloria, y no el comienzo de su

carrera en gloria. En este tiempo Cristo está trabajando hacia el ideal: la consumación del proceso terminará al fin de esta edad cuando los santos elegidos serán hechos perfectos, cesarán en su carrera como el Israel espiritual y empezarán su carrera como los habitantes glorificados del cielo.¹¹⁰ Es ciertamente una exégesis arriesgada tomar esta simple ilustración de Pablo y construir sobre ella un vasto esquema escatológico, el cual tiene el apoyo de sólo unas pocas insinuaciones dudosas en el Nuevo Testamento, y el cual presenta un concepto de la iglesia extremadamente difícil de armonizar con su naturaleza y función ordinaria. A todas luces, es más razonable concluir en que Pablo contempla aquí a Cristo como perfeccionando su ministerio redentor en la iglesia invisible—el Israel espiritual— sin tener siquiera el pensamiento de una carrera continuada de la iglesia en gloria.

(3) Una tercera objeción a esta interpretación es que ella aporta al lenguaje de Pablo una mala aplicación de una figura que hay en los escritos de Juan. Es cierto que Pablo usa una vez la figura del matrimonio para representar la relación de Cristo con su iglesia (2 Corintios 11:2). Pero el contexto de esta referencia muestra incuestionablemente que el Apóstol está pensando en la iglesia de Corinto, por consiguiente, la figura se aplica a una iglesia local en este presente mundo y no a una iglesia universal en gloria.

Alguien replicará: “Pero nosotros sabemos que la iglesia es la esposa de Cristo.” ¿Cómo lo sabemos? “Porque Juan así lo dice.” ¿En dónde? “En Apocalipsis.” ¿En qué capítulo y en que versículo? Buscamos en vano. En ninguna parte del libro de Apocalipsis Juan da siquiera la más remota sugerencia de que tuviera el intento de que la esposa representa a la iglesia. En el capítulo 21 de Apocalipsis, en donde él emplea más profundamente la figura de la esposa, Juan describe a la Nueva Jerusalén descendiendo del cielo de Dios, “dispuesta como una esposa ataviada para su marido” (^{<662102>} Apocalipsis 21:2). En la forma que Juan más adelante elabora este cuadro, no da mucho la apariencia de la iglesia. En el v. 5 él describe a Dios como “el que está sentado sobre el trono”. La introducción de este elemento apunta inequívocamente hacia un reino glorificado más bien que hacia una iglesia glorificada. En el v. 9 se le dice al vidente que él ha de contemplar a “la esposa, mujer del Cordero”. La visión que sigue es una representación del cielo. Es considerablemente forzado pensar del cielo como la iglesia glorificada: es muy natural pensar de él como el reino perfeccionado, con Dios sobre su trono como el soberano amorosamente aceptado. Por un examen cuidadoso del uso que Juan hace de esta figura, es claro que la esposa en el Apocalipsis indica que es del todo

incongruente considerarla como el reino consumado. De manera que en “la cena de las bodas del Cordero” cuando “el Señor Dios Omnipotente reina” (<661906> Apocalipsis 19:6, 9), Cristo es representado como celebrando el triunfo final de su reino, y cuando el “Espíritu y la Esposa dicen: ‘Ven’” (<66217> Apocalipsis 22:17), es el Espíritu hablando a través de las agencias del reino terrenal de Cristo, el cual en este caso abarca la iglesia, pero no debe ser identificado con la iglesia

Un texto fuera del Apocalipsis que se da como prueba de esta idea de que la esposa es la iglesia está en las palabras de Juan el Bautista en <430329> Juan 3:29: “El que tiene la esposa, es el esposo.” Pero, ¿por qué debe concluirse que esto se refiere a la iglesia? Juan ni siquiera insinúa tal significado. Pero él predicó que “el reino de los cielos se ha acercado” y declaró que el reino de los cielos sería iniciado por la venida del Mesías. En este pasaje él está rechazando cualquier identificación de él mismo con el Mesías, usando por vía de ilustración un pensamiento familiar de que el esposo es el que viene con la esposa. La interpretación más natural sería que él quiso dar a entender que el Mesías era el esposo y que el reino que él traía era la esposa. Especialmente, esta parece ser la interpretación más razonable cuando consideramos la ausencia completa de toda prueba de que Juan se hubiese referido a la iglesia, y conviene recordar que él enseñó antes de que la iglesia distintivamente cristiana tuviera existencia. ¿Cómo podía Juan el Bautista haberse referido a la iglesia, la cual fue apenas revelada en la enseñanza y en los escritos apostólicos posteriores?

Nuestro siguiente paso es examinar el contexto, mirando al libro de Hebreos como un todo. Podemos describir su tema como “el acercamiento del alma a Dios”. El autor se esfuerza por convencer a sus lectores de que ellos no deben acercarse a Dios por medio de los ritos antiguos de Israel, sino únicamente a través de la obra expiatoria de Cristo. En el capítulo <581218> Hebreos 12:18-24 él llega a su clímax. Su acceso a Dios no es por la vía de la ley simbolizada por el monte de Sinaí, sino que es directo simbolizado por el monte Sion. Los símbolos reunidos alrededor del monte Sion son claramente para dar la impresión de la gran gloria de la presencia inmediata de Dios. El autor describe esta transacción con el tiempo perfecto en griego –”No os habéis acercado” (v. 18), pero “sino que os habéis acercado” (v. 22). De acuerdo con la fuerza del tiempo perfecto en griego, sabemos que él se refirió a una realidad presente con su principio en el pasado. El enseña que el alma tiene aun ahora, por medio de la obra vicaria de Cristo, un acceso a Dios y la posibilidad de comunión con

Dios. El autor ofrece toda esta descripción como un privilegio presente. Es más bien inapropiado pensar en la iglesia como una realidad presente en el cielo.

Llegamos finalmente a examinar el fondo histórico del pasaje. El autor era un judío helenista, completamente familiarizado con la literatura de la cultura alejandrina. Alejandría era, en el primer siglo, el centro cultural del mundo griego. De allí que en la mente de este autor, *ekklesia* estaría vívida con todas sus asociaciones clásicas. En la terminología griega la *ekklesia* era la asamblea de los ciudadanos enlistados de una ciudad libre. Inmediatamente vemos la similitud de la fraseología. Aquí se describe la *ekklesia* como estando compuesta de los “primogénitos alistados en los cielos”. Los ángeles son los ciudadanos originales de la ciudad celestial. Los ángeles son mencionados en conexión inmediata con este lenguaje en el versículo precedente. La interpretación clara y llana es entender al autor como diciendo que los redimidos en Cristo tienen acceso directo a la misma presencia gloriosa de Dios, circundándolo huestes de ángeles en su reunión festiva como una asamblea de ciudadanos alistados en la ciudad celestial. El deseo de retratar a una iglesia en gloria parece ser la razón principal por la cual muchos intérpretes pasan por alto este significado claro, y como resultado enredan el pasaje con dificultades intrincadas. El significado de *ekklesia* aquí es su sentido clásico común de asamblea. Este hace un total de seis en la lista de los significados clásicos.

IV. RESUMEN ACERCA DEL USO EN EL NUEVO TESTAMENTO.

Ya hemos revisado el uso de *ekklesia* a través de todo el Nuevo Testamento, y ahora podemos resumir los resultados de nuestra investigación. Hemos encontrado que la palabra se usa en el Nuevo Testamento en cuatro sentidos.

1. Seis veces se usa en su significado griego clásico de asamblea.^{f1} De estas seis referencias dos representan el uso de la *Septuaginta*, denotando la asamblea de Israel.
2. La idea prevaleciente y fundamental de *ekklesia* es de un cuerpo local organizado sobre principios democráticos con propósitos de culto y servicio.^{f2} Esta conclusión está apoyada por la etimología del término y su uso en el Nuevo Testamento. De las ciento catorce veces que el término se menciona en el Nuevo Testamento, al sentido local nosotros le hemos asignado un total de

noventa y tres. Expresando en términos de porcentaje esto hace un 81 por ciento del total en los casos registrados en el Nuevo Testamento.

3. El uso del término por nuestro Señor considera principalmente una aplicación futura. A este uso le hemos asignado el sentido genérico. Este ocurre solamente tres veces.^{f13}

4. Un uso especial del término por Pablo parece representar la idea del Israel o la iglesia en un sentido ideal.^{f14} Siendo que es una concepción espiritual y más o menos figurativa, no puede con propiedad convertirse en la base para una teoría de la política o gobierno de la iglesia. Pablo usa el término en este sentido doce veces, todos los cuales con excepción de uno, se mencionan en Efesios y en Colosenses.

V. LA IGLESIA Y EL REINO

Este capítulo no estará completo hasta que hayamos dado alguna atención a la relación entre la iglesia y el reino. La idea presentada en Colosenses y en Efesios de la iglesia como un cuerpo universal y espiritual es prácticamente coextensiva e idéntica con el reino, pero el sentido prevaleciente del Nuevo Testamento, o sea el de la iglesia local, presenta una idea muy distinta de la concepción del reino, pero definitivamente relacionada con el mismo. Tal asunto ha sido bien y brevemente expuesto por el doctor J. B. Thomas en su libro *The Church and the Kingdom* (La Iglesia y el Reino): “en vista de que las dos palabras... deben haber sugerido a la mente ordinaria nociones directa e irreconciliablemente antitéticas, no parece extraño que los eruditos modernos han comenzado a titubear antes de considerarlas como idénticas en fuerza en el uso del Nuevo Testamento”. Los términos en el original fueron tan opuestos en su común acepción como nuestros términos *monarquía* y *democracia*, y de allí parece enteramente irrazonable concebir a los escritores del Nuevo Testamento como buscando hacerlos sinónimos. El doctor A. M. Fairbairn en sus *Studies in the Life of Christ* (Estudios de la Vida de Cristo), expone la relación así: “La iglesia era para promover los fines, realizar los ideales del Reino”. Mejor declaración sobre el asunto no podría darse. La iglesia es la agencia ordenada por Cristo para la promoción del reino. La aurora del reino perfeccionado, descrita en los últimos capítulos del Apocalipsis, marca la culminación de la misión y de la historia de la iglesia.

CAPITULO 3

LA IGLESIA EN LA VIDA NEOTESTAMENTARIA

Como una consideración preliminar deseamos llamar la atención hacia tres elementos en la vida del Nuevo Testamento que dieron a la *ekklesia* cristiana un carácter nuevo y distintivo. El primero fue la personalidad única y el ministerio terrenal del Hijo encarnado, de quien la *ekklesia* derivó su origen, su naturaleza y su plan. El segundo fue el advenimiento especial del Espíritu Santo, de quien la *ekklesia* recibió su eficacia para la realización de su misión. El tercero fue la respuesta de judíos y gentiles a la predicación del evangelio de quienes la *ekklesia* recibió su composición dual. No puede negarse que la iglesia del Nuevo Testamento procedió del ministerio de Cristo según la proyectó él para una función específica, y que ella mantiene una relación distintiva con el Espíritu Santo, su administrador divino, y que contenía una composición completa nueva. Estos elementos claramente pertenecieron a la era cristiana y produjeron el resultado inevitable de la iglesia como una institución inconfundiblemente cristiana. En vista de estos hechos indiscutibles debemos buscar la aparición más temprana de la *ekklesia* subsiguiente al bautismo de Jesús.

I. ORIGEN DE LA IGLESIA

El origen de la iglesia es un asunto que no puede fijarse definitivamente. La teoría que mejor concuerda con los datos actuales del Nuevo Testamento es que la iglesia fue un hecho incipiente desde el momento en que los primeros discípulos se unieron a Cristo, pero que no alcanzó su forma acabada hasta ya tarde en la edad apostólica. Entre los que sostienen tal teoría encontramos nada menos que a eruditos de la talla del obispo Anthony Hort (anglicano) y del doctor A. H. Strong (bautista). El doctor Strong expone concisamente el asunto así: “La iglesia existió en germen antes del día de Pentecostés” (Systematic Theology). Pero esta iglesia embrionaria estaba lo suficientemente patente durante el ministerio de Jesús como para justificar su designación de “la iglesia de Cristo”. El término “iglesia apostólica” es descriptivo pero no exclusivo.

1. El principio creativo. Primariamente, la iglesia es la maniobra personal de Jesucristo. Fue el cumplimiento de la misión que Jesús le dio a sus seguidores lo

que dio origen y carácter a la iglesia. El carácter de la iglesia se determinó por su función. Consistió primariamente en los discípulos de Cristo ocupados en la propagación del mensaje de redención. No hay mejor afirmación del carácter fundamental de la iglesia que la singular definición del doctor L. R.

Scarborough: “La iglesia es un grupo de creyentes bautizados yendo con Cristo en busca de los perdidos.” Básicamente, eso es exactamente lo que es la iglesia.

2. Elementos originales. De modo que, en una forma incipiente, la iglesia vino a la existencia en aquella primera escena dramática del reino recién llegado cuando Andrés trajo a su hermano ante Jesús y Felipe salió en busca de Natanael. Se agregó otro elemento cuando Jesús encargó a sus discípulos que bautizaran a todos los que aceptaban su ministerio. Todavía se cumplió otro paso en su desarrollo cuando los doce, y más tarde los setenta, fueron enviados en misión. Un elemento distinto fue agregado a su aspecto funcional cuando se estableció la institución de la cena del Señor. Los doce, como participantes en esta solemne ocasión, no estaban actuando en su capacidad de apóstoles, sino sólo como discípulos; esto es, a ellos no se les concedía el privilegio por alguna relación oficial especial, sino sobre la base de esa relación que es común a todos los creyentes. Sentados para participar de la cena pascual, ellos poseían las características esenciales de una iglesia, ocupados en la celebración inicial de una ordenanza que ha sido desde entonces el encargo peculiar y sagrado de la *ekklesia*. Cuando Cristo dio la gran comisión él especificó más definidamente y puso sobre la iglesia la doble función en la cual ya se encontraba ocupada; es a saber, la propagación del evangelio y la perpetuación de las ordenanzas.

II. CRECIMIENTO DE LA IGLESIA

Pero bien puede decirse, que aun en el tiempo en que fue dada la gran comisión, la iglesia todavía estaba en su fase incipiente, por dos razones vitales. Primera, porque aún no había llegado a ser una *realidad definida en la conciencia de sus componentes*. Segunda, hasta entonces ella no había asumido ningún *modo definitivo de vida corporativa*. El desarrollo de estos dos hechos constituyeron las dos principales corrientes de progreso hacia la realización final de la iglesia del Nuevo Testamento.

1. Crecimiento de la conciencia eclesiástica. ¿Cuándo y cómo se iluminó por primera vez la conciencia de los apóstoles a la realidad de que la *ekklesia* sería

el factor principal en el progreso del reino? La respuesta a esta pregunta requiere un cuidadoso escrutinio, y al mismo tiempo, un criterio comprensivo de los escritos del Nuevo Testamento. Que la *ekklesia* llegó a ser considerada como un factor importante se evidencia por la declaración de Pablo que fue comprada con la sangre divina y de que es columna y apoyo de la verdad. Hacia fines de la edad apostólica, se la aceptó como el elemento dominante en la promoción del movimiento redentor de Cristo. La posesión de este conocimiento por parte de los cristianos del primer siglo fue esencial para una explicación racional del lugar prominente que la *ekklesia* tuvo en la historia apostólica. Pero, ¿cuándo se produjo esta realización y qué fue lo que sirvió para su desarrollo?

(1) Primeramente, debemos observar que el conocimiento de esta importante verdad no fue dado al cristianismo como una repentina revelación, sino que vino como un *desarrollo gradual*. No debemos suponer que Pablo arrojaría sobre el atónito Timoteo, en algún momento de sus actividades misioneras, el alarmante anuncio de que él había visto una visión de la *ekklesia* tomando su lugar como el factor dominante en la evangelización del mundo; y tampoco debemos suponer que Pedro y los diez apóstoles fueron sorprendidos en medio de sus oraciones exactamente después de la ascensión por la aparición de un mensajero angelical que les hubiese instruido a proceder inmediatamente a la organización de una *ekklesia* como el medio principal de llevar adelante la orden de Cristo. Es muy probable que los discípulos no entendieron muchos años después de la resurrección el sentido pleno de las palabras de su Maestro cuando dijo: “Sobre esta roca edificaré mi iglesia; y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella.” El absoluto conocimiento del lugar de la *ekklesia* en las actividades del reino vino como un desarrollo.

(2) Pueden observarse ciertos *factores en la creación de esta conciencia*. Tres hechos en la vida del Nuevo Testamento contribuyeron a la creación de este conocimiento. Primero, entre los cristianos primitivos prevalecía un sentido místico de sociabilidad, derivado del judaísmo, pero intensificado por el carácter más distintivamente espiritual del cristianismo. Segundo, la idea de vida de comunidad corporativa, que fue engendrada por los cultos judíos de la sinagoga y reforzada por el significado etimológico de la palabra griega *ekklesia*. Tercero, no hay nada más evidente en el Nuevo Testamento que la dirección del Espíritu Santo hacia una propia cristalización de la idea de la iglesia. Sus manifestaciones más visibles se posaron sobre los discípulos congregados (^{<440201>} Hechos 2:1-4; 4:31; 8:14-17; 10:44). El Espíritu Santo

inauguró la primera avalancha del evangelismo mientras los discípulos estaban “*todos unánimes juntos*” (<440201> Hechos 2:1). Cuando las personas fueron salvas después del Pentecostés, él las reunió en una asamblea común.^{f15} El inició el maravilloso ministerio de Pablo a los gentiles en presencia de una asamblea de creyentes en Antioquía. Bajo la dirección del Espíritu Santo, los apóstoles y otros dirigentes proclamaron el mensaje del evangelio a la gente congregada en asamblea, y organizaron en iglesias a los grupos de creyentes. E indudablemente el Espíritu divino fue el factor principal en la creación progresiva de la idea de la iglesia en la conciencia de los cristianos primitivos.

(3) *Es posible trazar con claridad los pasos en el crecimiento de esta conciencia.* La presencia de sentido de vida corporativa se manifestó por los discípulos exactamente en el primer acto después de la ascensión. La partida de su Señor dejó en ellos una sensación deprimente de indecisión y soledad. En su estado de inercia dolorosa ellos buscaron alivio en el compañerismo.

Un grupo de los apóstoles se juntó en un aposento alto y fue acompañado por otros discípulos hasta que el número de todos los creyentes congregados llegó a ciento veinte.

a. Tenemos entonces el primer caso de actividad corporativa en la elección de Matías para llenar el lugar de Judas. Probablemente, el método para la elección no fue por cédula pero claramente se desprende, al considerar el pasaje completo, que todos los discípulos congregados en asamblea, llegaron a un acuerdo unánime, y Lucas declara que Matías fue “elegido para ocupar una posición con los doce apóstoles” (*Carver, Commentary on Acts.*).

b. La siguiente evidencia marcada del sentido creciente de unidad se encuentra en la última parte del capítulo segundo de Hechos. Estos versículos son vívidamente descriptivos de una confraternidad extraordinaria. Aquí encontramos la vida de comunidad expresándose de tres maneras distintas. (a) De común acuerdo ellos aceptaron la enseñanza de los apóstoles. (b) Ellos adoraban y partían el pan juntos. (c) Unos suministraban para las necesidades de los demás. Estos hechos indican que la vida en comunidad se estaba volviendo muy pronunciada, aun durante este período tan temprano de su desarrollo.

c. Comenzando con <44023> Hechos 4:23 e incluyendo once versículos del capítulo cinco, tenemos un pasaje que es particularmente pertinente para nuestra discusión. En el v. 23 Lucas hace la declaración significativa de que Pedro y

Juan vinieron “a los suyos”. Esta frase sugiere una relación muy estrecha. Luego, en el v. 32 dicho asunto es expuesto en términos explícitos, así: “Y la multitud de los que habían creído era de un corazón y un alma.” Basada sobre esta misma declaración positiva de unidad espiritual, se halla una descripción de vida en comunidad, lo cual no deja lugar a duda de que ya se había desarrollando un fuerte sentido de relación orgánica entre los discípulos en Jerusalén. Este sentido de coherencia había creado una suficiente unidad orgánica de modo que Lucas se siente justificado al referirse al grupo de creyentes como una *ekklesia*. Por primera vez nos encontramos con esta palabra en los escritos de Lucas en ^{<40511>} Hechos 5:11. La supuesta aparición del término en ^{<40247>} Hechos 2:47 tiene tanta oposición en la evidencia textual, que no puede aceptarse como genuina. Cuando llegamos al capítulo cinco de Hechos, los fundamentos son totalmente suficientes para describir a la compañía de los creyentes como una *ekklesia*, pero aun allí no podemos razonablemente suponer que los discípulos mismos habían llegado a realizar plenamente el tipo de organización que el propósito de su Salvador había diseñado para ellos y hacia el cual el Espíritu Santo los iba guiando. Existieron numerosas comunidades cristianas por toda Judea y Galilea, e indudablemente mantuvieron un modo independiente de vida en comunidad, siendo esencialmente iglesias. Tal comunidad de discípulos fue probablemente denominada *edhah* o *kenishta*, el nombre arameo para una asamblea. Sin embargo, aunque estas iglesias eran distintas en su vida y actividad, es probable que ellas consideraran a la iglesia en Jerusalén como algo al estilo de una iglesia madre, especialmente las que estaban ubicadas en Judea. Esta sería la actitud natural de la conciencia judía en Palestina.

d. En el capítulo once de Hechos aparece una decidida transición en el desarrollo de la idea de iglesia. Había surgido en Antioquía una nueva comunidad cristiana, la cual ya había asumido una forma definitiva antes de que Bernabé, el representante oficial de Jerusalén, llegara a la escena del nuevo movimiento. No puede haber lugar a duda de que una nueva comunidad cristiana había ocupado su lugar en la propagación de la causa del Mesías, y fueron ellos tan ardientes en anunciar el mensaje que “a los discípulos se les llamó cristianos”^{f16} por primera vez en Antioquía” (^{<44126>} Hechos 11:26). Es, por consiguiente, con fundamento histórico que Lucas habla en el mismo versículo acerca de la *ekklesia* en Antioquía, la cual él claramente distingue de la *ekklesia* en Jerusalén (v. 22). En este punto de la narración de Hechos, una nueva era en el desarrollo de la iglesia había amanecido, y el número *ekklesiai*

(iglesias) comenzó rápidamente a multiplicarse. A los pocos años, Pablo estaba estableciendo iglesias en muchos lugares, y al cabo de otra década, Santiago de Jerusalén, al escribir una epístola a los judíos cristianos de Siria y Cilicia, da la impresión de contemplar varias iglesias en esas provincias (léase ^{<590203>}Santiago 2:3; 5:14).^{f17} En este punto, la iglesia local toma su lugar como un factor definido y reconocido en el progreso del reino. Ahora estaba bien definido en la conciencia apostólica cristiana.

2. Crecimiento de la vida corporativa. La otra línea de crecimiento que marca el avance de la *ekklesia* es el desarrollo de los *modos de vida corporativa*, o lo que nosotros comúnmente denominamos política eclesiástica. Los tres puntos de principal interés en la consideración de este tema son las cuestiones de autoridad, cooperación y los oficiales de la *ekklesia*.

(1) Al tratar la cuestión de la autoridad de la iglesia no creemos que sea necesario el dar atención a las palabras de Cristo en ^{<401618>}Mateo 16:18, 19, porque ninguno que quiera hacer una buena exégesis afirmaría que Cristo hace en este pasaje alguna referencia al dominio de Pedro en la Iglesia Católica. Llamamos la atención primeramente al pasaje de ^{<401817>}Mateo 18:17, en donde Cristo da instrucciones de someter al hermano ofensor ante la *ekklesia*, la acción de la cual se representa como final. Si Jesús hubiera contemplado alguna autoridad más alta en los asuntos del reino, seguramente que nuestro divino Señor no habría representado a la iglesia como la última apelación.

En ^{<440115>}Hechos 1:15-26 se encuentra el registro de la elección de Matías como un apóstol adicional por consentimiento mutuo de la asamblea de los discípulos. La acción de ellos está considerada sin duda como final. ¿No es significativo el hecho de que Pedro no nombró un nuevo apóstol? Cuán incongruente es el cuadro que tenemos del “primer papa”, sometiendo el nombramiento de un miembro del colegio de cardenales al voto de una congregación local.

En ^{<440601>}Hechos 6:1-6 se nos dice que cuando el exceso de deberes impidió a los apóstoles el atender a todas las necesidades incidentales de su creciente congregación, ellos decidieron recomendar la elección de un grupo que debía ocuparse especialmente de los asuntos materiales. Ellos pusieron en movimiento a toda la multitud de los discípulos y les aconsejaron: “Buscad, pues, hermanos, de vosotros, a siete varones de buen testimonio, llenos del Espíritu Santo y de sabiduría, a quienes encarguemos de este trabajo” (^{<440603>}Hechos 6:3). Se nos dice que “agradó la propuesta a toda la multitud”, ellos eligieron a ciertas personas a quienes juzgaron competentes y las presentaron a los apóstoles para

su ordenación. La voz del conjunto de los miembros en esta ocasión es tan evidente, que no admite ninguna duda al respecto. La congregación eligió a los oficiales y los apóstoles los ordenaron para su obra.

Cuando Pablo y Bernabé regresaron de su primera gira misionera, se nos dice que “habiendo... reunido a la *ekklesia*, refirieron cuán grandes cosas había hecho Dios con ellos” (<441427> Hechos 14:27). Parece que ellos consideraron que su principal responsabilidad, en el lado humano, era con esa *ekklesia* local, cuyos dirigente habían puesto las manos sobre ellos y les habían enviado a la obra misionera (<441303> Hechos 13:3). Es interesante observar que la primera formidable empresa de misiones del reino se llevó a cabo bajo los auspicios de una iglesia local.

Cuando surgió una disensión en Antioquía entre los cristianos gentiles y los judaizantes con respecto al cumplimiento de las costumbres judías por los creyentes gentiles, se decidió consultar dicho asunto con la iglesia en Jerusalén (<441501> Hechos 15:1-29). Con tal fin, Pablo y Bernabé, con otros hermanos, fueron nombrados y enviados por la iglesia a “subir a Jerusalén a los apóstoles y a los ancianos sobre esta cuestión”. Cuando ellos llegaron a Jerusalén “fueron recibidos por la iglesia” y “los apóstoles y los ancianos”. Cuando finalmente se acordó una decisión, ésta fue tal que “pareció bien a los apóstoles y a los ancianos, con toda la iglesia”. En este pasaje, la autonomía de la iglesia local es inequívoca. La misma verdad descansa sobre abundante evidencia en las epístolas de Pablo (compárese 1 Corintios 5:4-13; 2 Corintios 2:5-8; <480601> Gálatas 6:1; <530306> 2 Tesalonicenses 3:6, 14, 15).

Aunque no creemos que las citas anteriores constituyan una cabal inducción sobre este punto, no obstante, ellas ciertamente son suficientes para establecer más allá de toda controversia la autonomía y la democracia de la *ekklesia* del Nuevo Testamento. El modo de nombrar a los oficiales para las iglesias será tratado en un capítulo posterior, pero no hay nada aún en ese punto que altere la afirmación de que no había ninguna autoridad durante la vida apostólica que tuviese algún derecho siquiera de intervenir en los asuntos de una iglesia. Eran cuerpos democráticos y autónomos.

(2) Sobre el asunto de la cooperación eclesiástica no se puede encontrar una gran cantidad de evidencia escrituraria. De acuerdo con el Nuevo Testamento una iglesia es totalmente incapaz de conexión orgánica con otra. De aquí que no puede haber organización de un grupo de iglesias. Esto levanta la pregunta de cómo pueden ser atendidas las cuestiones de interés común a todas las iglesias.

Hay dos precedentes en el Nuevo Testamento que arrojan luz muy instructiva en este punto. El primero es la conferencia celebrada en Jerusalén y la cual se registra en capítulo 15 de Hechos. Mensajeros de la iglesia en Antioquía fueron nombrados y enviados a Jerusalén para discutir con esa iglesia un problema común y preguntarle su opinión al respecto. Los mensajeros eran libres para exponer el caso en su propia manera. La iglesia en Jerusalén estaba en libertad de llegar a su propia conclusión, y la decisión no era en manera alguna obligatoria a la iglesia en Antioquía, pero recibió el carácter de una recomendación. De modo que cuando las iglesias bautistas desean encontrar los medios de articulación para su conciencia denominacional y para su empresa misionera y educativa unida, pueden nombrar mensajeros que se reúnan en un lugar designado y se constituyan a sí mismos en una organización independiente, sin tener ninguna conexión orgánica esencial con alguna iglesia local y sin autoridad de imponer sus decisiones sobre ninguna iglesia particular en sus deliberaciones, pero no tienen ningún derecho de siquiera intentar la regulación de los asuntos internos de ninguna iglesia o de dictar sus normas. Estos cuerpos bien pueden hacer recomendaciones a las iglesias, pero la iglesia local no está bajo yugo de compulsión para aceptar tales recomendaciones, y *su derecho de rechazarlas debe ser en todos los casos total y sinceramente respetado.*

El otro precedente en el Nuevo Testamento que aclara el asunto de la cooperación entre las iglesias es la ofrenda que Pablo levantó para los santos desamparados en Palestina (^{<42417>}Hechos 24:17; ^{<45125>}Romanos 15:25, 26). Cuando este dinero se hubo recogido fue puesto en las manos de un comité seleccionado de varias iglesias locales para ser llevado a Jerusalén y distribuido según el mejor juicio de los miembros del comité (^{<470819>}2 Corintios 8:19; compárese ^{<442004>}Hechos 20:4). Está, por tanto, en perfecta armonía con los principios del Nuevo Testamento el que las iglesias que desean cooperar en una empresa común pongan sus contribuciones en las manos de comités o juntas, a fin de que estas agencias, usando su mejor juicio, hagan los gastos propios de dicha empresa. Lo más razonable y conveniente es que estas juntas sean nombradas por las asambleas denominacionales. Es quizá incidental, pero a la vez, cierto —¿y por qué no decirlo?, una justa causa de satisfacción— que nosotros tenemos buen terreno escriturario para nuestro presente plan de cooperación denominacional. Sin embargo, debe ejercerse mucha cautela a fin de no infringir los derechos de la iglesia local.

En nuestro estudio de los *oficiales* de la *ekklesia* no utilizaremos espacio en la consideración de los apóstoles, profetas y otros que no pertenecen a la vida orgánica de la iglesia. La primera mención de algunos oficiales definida y esencialmente conectados con una *ekklesia* local, la encontramos en el capítulo seis de Hechos, donde los siete son elegidos para servir a las mesas. La primera mención de ancianos aparece en ^{<41130>}Hechos 11:30. De este punto en adelante, a frecuentes intervalos, se refleja el hecho de funciones oficiales en la iglesia. Los pasajes en orden cronológico son ^{<440601>}Hechos 6:1-6; 11:30; 14:23; ^{<520512>}1 Tesalonicenses 5:12, 13; ^{<590514>}Santiago 5:14; ^{<442017>}Hechos 20:17, 28; ^{<500101>}Filipenses 1:1; ^{<600501>}1 Pedro 5:1-5; ^{<540301>}1 Timoteo 3:1-13; 5:17-22; ^{<560105>}Tito 1:5-9; ^{<581317>}Hebreos 13:17. Estos pasajes, con sus evidencias combinadas, hacen indiscutiblemente cierto que había un servicio oficial definido en las iglesias del Nuevo Testamento, y que había dos grados de oficiales que eran obispos y diáconos.

a. El origen del oficio del diácono es generalmente atribuido a ^{<440601>}Hechos 6:1-6; pero en este pasaje no se aplica ningún nombre al oficio recién creado, y por consiguiente, no hay pruebas ciertas de que deba considerarse idéntico al diaconado de las últimas epístolas paulinas. Es verdad, sin embargo, que donde los apóstoles hacen la petición de ser eximidos de servir a las mesas, el verbo traducido “servir” proviene de la misma raíz que el nombre traducido “diácono”. Pero, realmente, el uso de este verbo constituye una evidencia muy leve, ya que es empleado a menudo en pasajes donde hay posibilidad de que se haga referencia alguna al diaconado.

Un estudio literario del pasaje como tal no nos ofrecería una conclusión final, pero un repaso histórico de todo el hecho del diaconado en la vida del Nuevo Testamento hace prácticamente cierto que estos siete fueron realmente los primeros diáconos. La palabra “diácono” aplicada a este oficio se usa por primera vez en ^{<500101>}Filipenses 1:1, pero este versículo no arroja ninguna luz sobre el oficio. Tenemos la más amplia discusión del asunto en ^{<540308>}1 Timoteo 3:8-13. Pero aun aquí es más lo que se dice acerca de las cualidades para el oficio que acerca de su función. Cuando se compara lo que se dice del oficio en el Nuevo Testamento con el significado de la raíz de la palabra, se hace probable que el diácono era el asistente personal especial del anciano, y aquel cuyo deber era atender el lado material de la vida de la iglesia, quizá en particular la obra de la distribución a los pobres.

b. El término “anciano”, en el sentido de designar a un oficial de la iglesia,^{f18} lo encontramos por primera vez en ^{<441130>}Hechos 11:30: “Lo cual en efecto hicieron, enviándolo a los ancianos por mano de Bernabé y de Saulo.” Esta fue la ocasión en que se levantó una ofrenda en la iglesia en Antioquia para el auxilio de los discípulos que sufrían hambre en Jerusalén. Estos debían haber sido en ese tiempo oficiales reconocidos de la iglesia. Es probable que estos oficiales asumieran gradualmente sus funciones a medida que los apóstoles se retiraban de la ciudad para atender la obra de la evangelización en las afueras. El de mayor influencia fue Santiago, el hermano de nuestro Señor, quien eventualmente llegó a tener más influencias en Jerusalén que cualquiera de los apóstoles.

En ^{<441423>}Hechos 14:23 se arroja más luz sobre el asunto, desde un ángulo diferente. Se nos dice aquí que Pablo y Bernabé, en su viaje a través de las ciudades de Pisidia, “confirmaron los ánimos de los discípulos y les constituyeron ancianos en cada *ekklesia*”. Al menos, se nos sugieren aquí dos hechos importantes relativos al puesto del anciano. En primer lugar, parece que los dos apóstoles lo consideran esencial para la buena marcha de las iglesias. De hecho, parece que se pensó como peculiarmente esencial, siendo que no se menciona que los misioneros hubiesen tenido el cuidado de proveer de otros oficiales a las iglesias. La inferencia es obvia de que Pablo y Bernabé conceptuaron el oficio de anciano como la función más necesaria para la vida eficiente de la iglesia. En segundo lugar, se sugiere el método de instalación al oficio. La palabra traducida “nombrar” significa, literalmente, “extender la mano”, esto es, votar levantando la mano. Si bien es cierto que la palabra llegó a ser aplicada en muchos casos a nombramientos sin elección, no hay suficiente razón para rechazar la fuerza natural del término aquí.

El método de elección sería así muy similar al que se describe en ^{<440601>}Hechos 6:1-6, ya que Bernabé estuvo presente en ambas transacciones. Es probable que la gente, bajo la orientación y consejo de Pablo y Bernabé, declararan su elección, la cual fue confirmada por los apóstoles en ordenación pública y formal. El mismo hecho de que se dice que estos ancianos fueron constituidos “para ellos” (dativo de ventaja en el griego), y no “sobre ellos” (lo cual normalmente requeriría una preposición), establece la fuerte implicación de que los intereses y derechos de los miembros fueron enteramente respetados.

El pasaje de ^{<442017>}Hechos 20:17, 28 arroja la más plena luz sobre la función de este oficio. Allí se nos dice, en el v. 17, que Pablo, en su memorable y último

viaje de regreso a Jerusalén, se detuvo en Mileto, y enviado a Efeso, “hizo llamar a los ancianos de la *ekklesia*”. En el v. 28, en el curso de su exhortación, él se dirige a los ancianos así: “Por tanto, mirad por vosotros mismos, por todo el rebaño en que el Espíritu Santo os ha puesto por obispos (sobreveedores) para apacentar (pastorear, cuidado vigilante y protección) la *ekklesia* de Dios, la cual ganó por su sangre.” La función del anciano no podría presentarse más claramente que como lo está aquí. El es llamado un “obispo”, que en griego significa *sobreveedor*; o sea que él tenía la supervisión general de los asuntos de la iglesia. La palabra griega traducida “apacentar” en nuestras versiones ordinarias realmente significa *cuidar, como un pastor, pastorear*. Esto expresaba su función como el principal custodio de los intereses espirituales de la iglesia. Debido al respeto en que su oficio era tenido, su título fue el de anciano; en su función de sobreveedor él fue llamado obispo; como el cuidador espiritual del rebaño él fue llamado pastor (compárese ^{<600501>}1 Pedro 5:1-3).

Los ancianos eran los dirigentes espirituales de la congregación, pero no sus gobernantes.^{f19} La distinción entre ancianos maestros y ancianos gobernantes no cuenta con firme terreno exegético en el Nuevo Testamento. Se basa principalmente en fuentes precristianas, y metidas dentro de práctica apostólicas. El único fragmento de evidencia que puede encontrarse en el Nuevo Testamento es ^{<540517>}1 Timoteo 5:17, donde se lee: “Los ancianos que gobiernen bien, sean tenidos por dignos de doble honor, mayormente los que trabajan en predicar y enseñar.” Es ciertamente una interpretación demasiado peligrosa y forzada el demandar que este versículo presente dos clases de ancianos, ancianos que enseñan y que gobiernan; particularmente cuando no existe otro pasaje en el Nuevo Testamento que dé apoyo a tal concepto. Todo lo que el versículo indica es que algunos ancianos pudieran ser mejores administradores que otros, y no solamente administradores mejores, pero más eficientes en la obra de la instrucción, en cuyo caso ellos se hacían merecedores de una compensación especial.

No puede haber duda de que los términos “anciano”, “obispo” y “pastor” fueron aplicados al mismo oficio. Por consiguiente, los únicos oficiales conectados con las iglesias del Nuevo Testamento fueron el anciano y el diácono. Es también evidente que éstos fueron elegidos por el voto de la congregación. Las instrucciones de Pablo a Tito (^{<560165>}Tito 1:5) no contradicen esta afirmación. A Tito se le dice que constituya ancianos para las iglesias de Creta, pero el verbo traducido por constituir o poner es el mismo que el que se emplea en ^{<440603>}Hechos 6:3, donde la iglesia debía seleccionar a los oficiales, y

los apóstoles los habían de “nombrar” (literalmente “apartar”), u ordenar para la tarea. El mismo método general fue sin duda común en todos lados donde trabajaron los apóstoles o sus representantes personales. Las iglesias eligieron y estos dirigentes aprobaron la selección y formalmente ordenaron para su oficio a los elegidos.

III. CONCLUSIÓN

Con los datos del Nuevo Testamento puestos en orden delante de nosotros, podemos deducir que la *ekklesia* era un cuerpo local e independiente, servida por dos grados de oficiales, ancianos y diáconos; con el indiscutido derecho de soberana elección en la disposición de sus asuntos, en el planeamiento de sus normas y en la selección de sus oficiales, actuando como una agencia práctica para la propagación del mensaje de la redención de Cristo, y congregándose regularmente en el primer día de la semana (<442007> Hechos 20:7; 1 Corinitos 16:2) para el culto público.

CAPITULO 4

LA IGLESIA EN LA LITERATURA CRISTIANA PRIMITIVA

El estudiante de la historia postapostólica se sorprende al descubrir la aparición sorprendentemente temprana de tendencias eclesiásticas y jerárquicas. Recientemente había muerto el último de los apóstoles cuando comenzó a manifestarse el proceso de centralización y de ritualismo. Y es esta tendencia hacia la centralización a la cual nos será grato aplicarle el término “eclesiasticismo”. Por eclesiasticismo entendemos aquella teoría de norma eclesiástica que considera a la iglesia como un agregado de un número de cuerpos locales de cristianos dentro de cierto territorio y sujetos a alguna clase de autoridad central, o la expresión de una relación orgánica existente entre cristianos que se encuentran más o menos ampliamente dispersos.

Tal concepto de la iglesia comenzó a afianzarse en la cristiandad desde un tiempo muy temprano en su historia, y aún domina el pensamiento cristiano hasta el punto de introducirse libremente en la interpretación del Nuevo Testamento. No son difíciles de encontrar las razones de esta aparición temprana del eclesiasticismo. La amenaza común de una persecución legalizada y su devoción a una causa común creó en los cristianos de los primeros siglos un sentido de unidad y de relación fraternal que muy pronto encontró expresión en el término familiar de *ekklesia*, dándole al mismo tiempo un nuevo significado a dicho término. Constantemente los cristianos tenían ante su vista la colosal organización del Imperio Romano, el cual afectaba su vida en todos los aspectos, y era inevitable su influencia sobre la política eclesiástica. Los cristianos del Imperio Romano pensaron naturalmente en términos de una vasta organización mundial. Como un resultado de la combinación de estos factores, no pasó mucho tiempo antes de que los cristianos comenzaran a pensar en ellos mismos como pertenecientes a un gran cuerpo universal.

I. LOS PRIMEROS ESCRITORES GRIEGOS

Con estos hechos en la mente, no debemos sorprendernos al encontrar en la literatura cristiana primitiva (107 d. de J.C.) el término *katolike ekklesia*: iglesia universal (Ignacio: *Epístola a los Esmirnicenses* 8:2). Pero aun cuando encontramos la aparición muy temprana de este término, un estudio cuidadoso

y detallado se ese período nos revela el hecho de que el sentido local del término predominó por alrededor de cien años después de la muerte de Juan. Sólo un examen breve de unos pocos autores representativos es suficiente para indicar la tendencia general.

1. Clemente. Encontramos el primer documento de interés antes de la conclusión del siglo primero. Fue escrito aproximadamente por el mismo tiempo del libro de Apocalipsis, probablemente el último de los libros del Nuevo Testamento, esto es, por los años 95 al 97. Ese documento es la epístola de la iglesia en Roma a la iglesia en Corinto, acreditada a Clemente de Roma y conocida como I Clemente. Este documento no hace esfuerzo alguno para definir en detalle ninguna política eclesiástica, pero presenta muchas implicaciones obvias, las cuales dan una prueba muy definida de que el modo neotestamentario primitivo de política eclesiástica era aún dominante. La palabra *ekklesia* ocurre sólo cuatro veces en toda la epístola pero cada vez se usa en un indudable sentido local. El propósito de escribir la epístola fue la corrección de ciertas sediciones que habían surgido en la congregación corintia, y claramente se contempla a la iglesia local como la autoridad final en el arreglo de las disputas.

El obispo romano que escribió la carta ni siquiera sugirió algunas prerrogativas eclesiásticas de intervención, como tampoco se insinúa que los oficiales de la iglesia en Corinto pueden, por sí mismos, determinar el curso que se deba tomar. Toda la responsabilidad y la autoridad para la solución de las diferencias es puesta sobre la iglesia como un todo. Como oficiales de la iglesia, tres títulos oficiales se mencionan: obispo, anciano y diácono; pero los términos anciano y obispo se usan indistintamente (compárese el cap. 44), y claramente son tomados por el escritor como sinónimos. Está fuera de duda que cuando esta epístola fue escrita, los ancianos ocupaban la más alta capacidad oficial en la iglesia de Corinto (cap. 57). El oficio de diácono recibe escasa mención (cap. 42), y consecuentemente no hay suficiente evidencia para cualquier conclusión definitiva respecto a su lugar en la vida de la iglesia. La única conclusión posible que puede deducirse de esta pieza de literatura cristiana primitiva es que en lo tocante al asunto de la iglesia está presente la sencilla forma apostólica de organización.

Al entrar al siglo segundo, nos encontramos con los escritos de Ignacio y de Policarpo. Estos hombres fueron contemporáneos del apóstol Juan, y uno de ellos, Policarpo, estuvo asociado con él durante las labores postreras de su

vida. Ignacio fue por muchos años el obispo dominante del gran centro cristiano en Antioquía. Policarpo vivía en Esmirna, a corta distancia de Efeso, donde residió el apóstol Juan y probablemente estuvo mucho bajo la influencia personal de Juan. En vista de esta conexión de Policarpo con el último gran Apóstol es significativo que en sus epístolas no aparece positivamente ninguna evidencia de tendencias hacia el eclesiasticismo. Al notar rastros de episcopado en la epístola de Ignacio debemos tener en cuenta que él estuvo alejado de la última influencia apostólica.

2. Ignacio sufrió el martirio en el año 107. Durante los últimos días de su vida, después de haber sido condenado a ser echado a las fieras en el anfiteatro romano, él escribió siete cartas, las cuales todavía existen en buena condición. Un examen de estas siete cartas nos provee de algunos hechos interesantes y significativos en relación con el desarrollo de la idea de la iglesia.

En las epístolas de Ignacio la palabra *ekklesia* se usa treinta y nueve veces. Por lo menos, treinta veces el término se usa con incuestionable significado local. De los nueve usos restantes del término, cinco se usan en sentido genérico, mientras que tres presentan una significación universal. Una referencia es de significado dudoso, pero probablemente es universal (Filad. 3:2). De modo que, un setenta y siete por ciento del uso del término en Ignacio es local, como puede verse en expresiones como “la iglesia en Siria” (Mag. 14:1) y “las otras iglesias” (^{4500B}Romanos 9:3). Esto indica que en el pensamiento de Ignacio la noción de la iglesia como una asamblea local era básica. En su epístola a los Tralianos (12:1) él habla de “las iglesias de Dios” como estando presentes con él en su prisión; es significativo que él no dijo: “La iglesia de Dios que está presente conmigo.” Estas iglesias estaban con él en la persona de sus representantes.

Mas aunque Ignacio conoció a la iglesia principalmente como un cuerpo local y autónomo, no obstante él exhibe algunos destellos de aquellas corrientes que finalmente desembocaron en el catolicismo romano. Hemos notado que tres veces, y probablemente cuatro, usa *ekklesia* en un sentido universal, y una vez él usa aun la expresión “la Iglesia Universal” (Católica) (Esmirna 8:2). Encontramos en sus escritos una base para el sacerdotalismo, pues él entendió la membresía como esencial a la salvación (⁴⁹⁰⁵⁰²Efesios 5:2). Hay mucha razón para considerar a Ignacio como el primero de los defensores del episcopado.^{f20}

El describe a la iglesia como teniendo tres grados de oficiales, a saber: el obispo, los ancianos y los diáconos. Además hay fuerte evidencia de que todos

estos grados de oficiales estaban siendo elevados a una posición de preeminencia religiosa, comenzando de este modo el cisma que estaba destinado a separar totalmente al clero y al estado seglar. Según sus propios criterios cada iglesia local tenía su propio obispo, probablemente elegido por el voto popular de la congregación. Este obispo era la autoridad principal, pero aparentemente no actuaba independientemente de la voz de la iglesia (Pol. 7:2).

3. Policarpo. Resulta sumamente extraño que no se encuentren rastros de tal organización en Policarpo, quien escribió no mucho tiempo después. Otra vez debemos llamar la atención al hecho de que el padre apostólico que estuvo probablemente más asociado con el apóstol Juan no presenta en sus escritos la menor tendencia hacia el eclesiasticismo. Por supuesto, que si sus escritos fuesen más abundantes, no podríamos decir que esto fuera cierto o no, pero todas las evidencias que tenemos favorecen la inferencia de que cuando escribió, aprobó el sencillo plan apostólico de organización eclesiástica. Exactamente cuántas epístolas escribió Policarpo no sabemos, pero sólo una ha sido conservada, la de los Filipenses, posiblemente con algunos fragmentos de otras. En su epístola, reconocida por todos, la palabra *ekklesia* se menciona únicamente dos veces, y en ambos casos se usa en un sentido local. Como ya se ha indicado, su idea de organización eclesiástica parece haber sido caracterizada por la simplicidad apostólica. El menciona sólo dos grados de oficiales eclesiásticos, ancianos y diáconos, y parece clasificarse a sí mismo como un anciano (compárese cap. 6).

A pesar de todo, existe evidencia indirecta de que antes de la conclusión de su longeva vida (pues alcanzó a vivir más allá de la mitad del siglo segundo), Policarpo había cedido a los cambios eclesiásticos del mundo cristiano a su alrededor, y había aceptado el punto de vista universal de la iglesia y del oficio del obispo como distinto del de los ancianos. Esta evidencia consiste de una epístola general de la iglesia de Esmirna en donde Policarpo había ministrado, la cual describe para las otras iglesias su martirio. En su parte principal dicho documento es probablemente genuino, y fue escrito poco tiempo después de la muerte de Policarpo; de modo que representa las condiciones en la iglesia, la cual creció bajo su dirección. La palabra *ekklesia* se usa siete veces; tres veces en un sentido local y cuatro veces con una significación universal. Policarpo es reconocido como el único obispo, y la iglesia no es más que una representación local de la gran Iglesia Universal (cap. 16). En la salutación la epístola se dirige “a todas las comunidades de la Santa Iglesia Católica en cada lugar”. Esta idea de la iglesia debe representar la opinión última de Policarpo, siendo que él fue

la influencia dominante en la iglesia de Esmirna y su principal maestro. Ello también demuestra cuán rápida y efectivamente el eclesiasticismo se estaba afianzando en la mente de la antigua cristiandad.

4. *Didaché*. Justamente en este punto debemos dar un breve consideración respecto a ese antiguo documento cristiano conocido como la *Didaché*, o “La Enseñanza de los Apóstoles”. Probablemente fue producido cerca de la mitad del segundo siglo. En él encontramos cuatro veces la palabra iglesia, una en el sentido local y tres veces en el sentido universal. El sentido universal es muy claro y enfático, tal como puede verse en el siguiente pasaje: “Así como este pan partido fue esparcido sobre los montes, pero fue recogido y hecho uno, así también la iglesia será congregada desde lo último de la tierra en tu reino” (9:4). Pero esta idea universal se aproxima más al sentido ideal de Pablo en Efesios y Colosenses que a la unidad eclesiástica de generaciones posteriores. La *Didaché* conoce sólo dos grados de oficiales de la iglesia local, obispos y diáconos (15:1). Se mencionan apóstoles, profetas y maestros pero nunca como oficiales de la iglesia local, o como ejerciendo alguna prerrogativas de administración. La *Didaché* nos ofrece la evidencia de que en 150 d. de J.C. La organización eclesiástica no se había separado muy lejos de la forma simple del primer siglo.

II. ESCRITORES GRIEGOS POSTERIORES

1. *Ireneo*. Podemos colocarnos ahora al final del siglo segundo y revisar la concepción tal como se refleja en los escritos de Ireneo.

Aquí estamos en terreno totalmente diferente del que descubrimos al final de la era apostólica. Lo que entre los historiadores cristianos se conoce como “la Antigua Iglesia Católica” ha asumido plena forma en el pensamiento cristiano. Ireneo es a todas luces un católico,²¹ y, desde luego, refleja las concepciones prevaleciente de su época.

La obra más importante de Ireneo es esa que nos llega bajo el título de *Cinco Libros Contra las Herejías*. En ella la palabra “iglesia” se menciona ciento treinta y tres veces.

Cinco de éstas aparecen en citas del Nuevo Testamento y dos en resúmenes de las opiniones de los herejes, de modo que esos casos no representan en manera alguna los puntos de vista de Ireneo. En un caso la palabra es usada para describir la antigua y la nueva dispensación. Tenemos que considerar,

entonces, ciento veinticinco casos que pueden considerarse como indicativos de lo que Ireneo creyó acerca de la iglesia. Uno de éstos es probablemente lo que hemos descrito como el uso genérico del término. La palabra es usada en un sentido local veintiún veces y ciento tres veces tienen un significado universal. O sea, que el 83 por ciento del uso que Ireneo hace del término es universal. Nótese la alteración completa de la fuerza neotestamentaria de *ekklesia*.

Ireneo coloca a la iglesia en antítesis directa con las herejías que la circundaban, mostrando su idea de la unidad tanto como de la universalidad de la iglesia (II, 31, 2). El usa varias veces la expresión “la Iglesia Católica” (I, 10; II, 9, 1, etcétera). Parece que él considera a esta iglesia católica como algo más que la mera suma de todos los creyentes. Evidentemente, él la considera algo así como una institución apostólica original, que sirve como la fuente de todas las subsiguientes actividades y organizaciones, pues él la describe como “la Iglesia de la cual toda otra iglesia tuvo su origen” (III, 12, 5). La iglesia es también el custodio divino y el dispensador de la verdad. “La iglesia, aunque dispersada por todo el mundo aun hasta los confines de la tierra, ha recibido esta fe de los apóstoles y de sus discípulos (I, 10, 1). Varias veces él se refiere a la iglesia como esparcida por todo el mundo. Claramente tiene alta estimación por la iglesia de Roma, afirmando que fue fundada por Pedro y Pablo (III, 3^{f22}). Se observa aún un progreso mayor hacia el sacerdotismo y la jerarquía en la siguiente afirmación: “Porque donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios allí está la iglesia, y toda clase de gracia” (III, 24, 1).

Ireneo reconoció tres órdenes de oficiales eclesiásticos. No se menciona específicamente a los diáconos, pero no puede haber duda acerca de su existencia en los tiempos de Ireneo. El creyó en la sucesión apostólica de los obispos, y en su autoridad peculiar en las cosas espirituales (III, 3). También consideró a los ancianos como estando en la línea de sucesión apostólica, y como compartiendo con los obispos el encargo especial de la verdad cristiana (IV, 26, 2).

2. Orígenes. Avanzando ahora hasta Orígenes, aproximadamente medio siglo después, encontramos prácticamente la misma situación como la que se refleja en los escritos de Ireneo, aunque se le da más amplio lugar al uso local de *ekklesia*. Con respecto a la cristiandad organizada, Orígenes emplea dos formas de expresión, “la iglesia de Dios” y “las iglesias de Dios. El usa el término en plural mucho más frecuentemente que Ireneo. De una selección de

setenta y dos referencias al término^{f23} cuarenta y una veces se usa en el sentido universal, y treinta y una veces con una aplicación local. Orígenes fue un erudito griego superior a Ireneo y de aquí que naturalmente hubiese sentido más la fuerza clásica del término *ekklesia*. El contrasta a la iglesia cristiana en una comunidad con la asamblea civil de la misma comunidad, poniendo a la “asamblea” de Dios en contraposición con la “asamblea” de la ciudad en donde está localizada (*Contra Celso*, cap.13). Esta y otras evidencias prueban que la significación local de *ekklesia* era todavía prominente en su pensamiento. Sin embargo, hay abundante evidencia de que Orígenes también pensaba en la iglesia en el sentido universal. Frecuentemente cuando habla de “la enseñanza de la iglesia” o “el credo de la iglesia”, se refiere a la iglesia como “la nación divina”, y habla de asuntos que prevalecen “a través de toda la iglesia”. Vemos, pues, que Orígenes era decididamente un católico, pero no tan acentuado en sus intereses eclesiásticos como lo fue Ireneo. A decir verdad, tuvo experiencias personales que le hicieron volverse algo impaciente en el asunto de la autoridad eclesiástica. Más todavía, él fue más un estudiante y un erudito cristiano que un eclesiástico. En su comentario sobre ^{<401618>}Mateo 16:18 él repudia la idea de que sólo Pedro llegó a ser la roca sobre la cual toda la iglesia fue edificada, y afirma que todos los apóstoles y santos participan con él en esta responsabilidad (*Comentario sobre Mateo*).

III. ESCRITORES LATINOS

Venimos ahora a los escritores latinos, los representantes de la cristiandad occidental.^{f24} La idea acerca de la iglesia que es dominante en la teología latina encuentra a sus representantes más ardientes en Cipriano, Jerónimo y Agustín. Por consiguiente, un repaso de estos tres será suficiente para nuestro propósito.

1. Cipriano En los escritos de Cipriano encontramos un ejemplo claro y definido de la teoría católica romana de la iglesia. El recibió gran parte de su preparación y de sus concepciones de Tertuliano, y Tertuliano era decididamente eclesiástico en sus opiniones, Cipriano, sin embargo, fue mucho más lejos que su maestro, y llegó a ser un eclesiástico más pronunciado. Pero más bien esto era de esperarse, ya que Cipriano se vio rodeado de circunstancias que contribuyeron a hacer de él un defensor celoso de las prerrogativas eclesiásticas. Después de su conversión al cristianismo él fue “elevado rápidamente (248-249 d. de Jesucristo) al episcopado y por diez años dirigió la iglesia cartaginesa en un período muy turbulento, viéndose, por lo tanto, enredado en cuestiones de la ley y disciplina eclesiásticas” (Kruger:

History of Early Christian Literature). La iglesia estaba amenazada por fuera con la persecución y por dentro por los cismas, y tales condiciones debían naturalmente crear en Cipriano algunas opiniones muy definidas acerca de la autoridad eclesiástica.

Cipriano da expresión inconfundible a su creencia en la unidad y universalidad de la iglesia. El declara que “Dios es uno, Cristo es uno, su iglesia es una” (*Epístola* 29). “La iglesia también es una, la cual está extensamente dispersa por todas partes en una multitud aumentada por la fecundidad” (*Sobre la Unidad de la Iglesia*, 5). Literalmente, una veintena de veces él usa la expresión “La Iglesia Católica”. Esta institución unificada y universal es concebida como la fuente de toda vida espiritual (*Epístola* 37:2; 39:6; etcétera).¹²⁵ El afirma que: “No se da la remisión de los pecados excepto en la iglesia”; y que: “No puede haber ningún bautismo fuera de la Iglesia” (*Epístola* 61:4; 69:2; 70:1). Cipriano batalló en contra del cisma porque creyó que las almas de los cismáticos se condenarían. Según su manera de pensar, dentro del círculo de la iglesia estaba el único lugar en donde podía asegurarse la salvación. El representa a la iglesia como edificada sobre Pedro en su calidad de primer y principal obispo, y de allí se desarrolla como una unidad absoluta en un cuerpo universal. (*Epístola* 26:1; 54:7; 68:8; 70:3). Sin embargo, no considera a Pedro como poseedor de autoridad suprema, sino simplemente como el obispo original, compartiendo su autoridad con los otros apóstoles y obispos (*Sobre la Unidad de la Iglesia*). El considera al episcopado como el centro de la organización eclesiástica, “de donde vosotros debéis saber que el obispo es en la Iglesia, y la Iglesia en el obispo” (*Epístola* 66:8). Sus dos puntos de contención principales son la unidad de la Iglesia Católica y la autoridad del obispo.

2. Jerónimo. Avancemos ahora un siglo más y examinemos los puntos de vista de Jerónimo (345-420). Encontramos que él es un profundo creyente en la unidad y catolicidad de la iglesia (*Cartas* 51:2, 4; 122:3; *Vs. Jov.* 1:16; 2:19). El tenía en alta estima la autoridad de la iglesia en asuntos espirituales (*Cartas* 48:11; 51:6; *Vs. Luc.* 8). El mismo declara que se siente constreñido a: “No solamente censurar sino a condenar públicamente todas las doctrinas que son contrarias a la Iglesia” (*Cartas* 61:1; compárese *Apología* 2:16). Hace constantemente una distinción rígida entre “católicos y herejes”, y frecuentemente se refiere a “la fe de la Iglesia”. La iglesia es el canal de la vida espiritual y el progenitor de los redimidos (*Vs. Luc.* 1). De modo que el camino va siendo allanado rápidamente para la jerarquía del romanismo.

Jerónimo está de acuerdo con Cipriano en cuanto al lugar del episcopado en la constitución de la iglesia. “Porque no hay tal cosa como una iglesia sin obispos” (*Vs. Luc. 21*). El interpreta ^{<401618>}Mateo 16:18 como refiriéndose a Pedro personalmente, es decir, como dando a entender que la iglesia fue edificada sobre Pedro (*Cartas 41:2*). Pero su idea es la de que Pedro fue escogido como el principal apóstol y fundador de la iglesia, no por ninguna superioridad especial, sino con la mira a evitar el cisma (*Vs. Jov. 1:26*). Al explicar el origen del episcopado él observa que en el principio no había diferencias entre el anciano y el obispo, pero que el surgimiento de diferencias y divisiones en la iglesia hizo necesaria la presencia de una voz de autoridad preeminente (*Comentario sobre Tito*).

El uso característico por Jerónimo de la palabra “iglesia” es en el sentido universal. Comparativamente, él usa dicho término muy pocas veces en el sentido local, pero lo hace con más frecuencia que Cipriano. A decir verdad, aunque Jerónimo escribió más de cien años después, refleja un eclesiasticismo muy poco avanzado comparado con el de Cipriano. Como Orígenes, fue más erudito y estudiante que eclesiástico.

3. Agustín. Contemporáneo de Jerónimo, tenemos a otro antiguo escritor, el cual fue un ardiente expositor de la autoridad eclesiástica absoluta e ineludible. Nos referimos a Agustín, obispo de Hipona en el norte de Africa, el más grande teólogo y adalid cristiano desde el tiempo de Pablo hasta Lutero, y uno de los hombres más intensamente devotos de todos los tiempos —un defensor gigante de la ortodoxia como él la entendió, o más bien, como la iglesia la aceptó. Agustín no se atrevió a tener opiniones propias, sino que se sometió absolutamente a la iglesia en todos los asuntos de religión. Si Cipriano puso el fundamento para el romanismo, Agustín erigió el trono papal, y alumbró el camino para la tiranía colosal de la jerarquía católica romana, la cual echó su nubladora sombra sobre los siglos subsiguientes y fue un factor poderoso en determinar la historia medieval de la “época del obscurantismo”. Pero, desde luego, Agustín nunca anticipó estas consecuencias, si bien ellas fueron el producto lógico de su teoría sobre la iglesia.

Agustín se declaró enfáticamente por “la totalidad de una iglesia” (*la Ciudad de Dios*, 17:4); y enseñó que ella era “el reino de Cristo y el reino del Cielo” (20:10), y que “la unidad de la Iglesia Católica abarcaría a todas las naciones” (18:49). La palabra “iglesia” en su sentido local raramente aparece en sus escritos. El representó a la iglesia como la fuente de toda gracia, de la cual

fluían el perdón de pecados y la esperanza de salvación (*Sobre la Doctrina Cristiana*, 1:7; 4:47). Según su opinión, la iglesia poseía una función mediadora y “la oración de la Iglesia” era necesaria para la seguridad espiritual del individuo (*La Ciudad de Dios*, 2:24). El presentó a la iglesia como la defensora autorizada de la fe, y como teniendo jurisdicción absoluta sobre la conciencia de los hombres, con el poder de restringir la restauración de los cismáticos en la comunión. El afirma que “el poder que la iglesia ha recibido por acuerdo divino... es el instrumento por el cual aquellos que se encuentran por los caminos desviados —esto es, en herejías y cismas— son compelidos a venir” (*Corrección de los Donatistas* 6:24). Consideró la autoridad de la Iglesia como un principio importante en la interpretación de las Escrituras (*Sobre Doctrina Cristiana* 3:2). De este breve repaso de la tesis de Agustín sobre la iglesia resulta claramente evidente que sus opiniones contienen la semilla que habría de producir el fruto del sacerdocio y de la jerarquía católica romana.

IV. RESUMEN

Hemos visto que, a medida que hemos seguido el desarrollo de la idea de la iglesia en la literatura cristiana primitiva, aparece un alejamiento gradual y persistente de la normas del Nuevo Testamento según se expresan en las enseñanzas y práctica de los apóstoles, y que esta perversión progresiva vino como resultado del descuido del concepto local del Nuevo Testamento y de la formulación de la teoría de una iglesia universal. Y hacemos notar especialmente que todos estos desarrollos son estrictamente un alejamiento de las prácticas apostólicas, y que el eclesialismo del cristianismo antiguo no tuvo bases reales en el Nuevo Testamento.

CAPITULO 5

LA IGLESIA EN LA HISTORIA CRISTIANA PRIMITIVA

El desarrollo de la idea de iglesia en la temprana literatura cristiana tiene una relación íntima con el progreso de la organización eclesiástica en la historia cristiana primitiva. De hecho, la misma tendencia general caracteriza a ambas fases de desarrollo. Podemos entonces preguntarnos, ¿cuál es la causa y cuál es el resultado? ¿Fue la teoría sobre la política eclesiástica según está delineada en la literatura la que dio origen al tipo de gobierno, o fue el progreso en la organización que proveyó los datos para la expresión escrita? Sin lugar a duda, cada uno reaccionó sobre el otro; su relación fue interdependencia. El desarrollo histórico fue probablemente el factor más potente por la razón de que los que eran más influyentes en los asuntos eclesiásticos frecuentemente no eran hombres de extensos estudios literarios; mientras que por el otro lado, algunos de los teólogos más eminentes meramente aceptaron la organización eclesiástica tal como estaba. Esta última sugestión aparece ilustrada en Orígenes, quien se vio tan completamente absorbido en su conflicto literario con la herejía y la filosofía pagana y en su exposición de las Escrituras, que empleó muy poco tiempo en asuntos eclesiásticos.

I. REPASO DEL GOBIERNO APOSTOLICO ECLESIASTICO

A fin de presentar un ensayo completo de la política de la iglesia en la historia cristiana primitiva, será necesario dar un breve resumen de la forma apostólica de organización, la cual se discutió ampliamente en un capítulo anterior. Las iglesias que fueron organizadas bajo la dirección de los apóstoles fueron puramente asambleas locales, compuestas exclusivamente de aquellos que habían sido bautizados en profesión de su fe en Cristo, y teniendo nada más que una forma congregacional de gobierno eclesiástico. Ellas tenían dos grados de oficiales eclesiásticos, ancianos (u obispos) y diáconos, y practicaban sólo dos ordenanzas, el bautismo y la cena del Señor. De este tipo simple de organización eclesiástica, la cristiandad, en menos de cinco siglos, se había transformado en la supremacía monárquica de la Roma papal. Deseamos ahora revisar brevemente el progreso de semejante desarrollo.

II. FACTORES EN EL DESARROLLO DEL ECLESIASTICISMO

En el desarrollo temprano del eclesiasticismo hubo tres fuerzas que operaron conjuntamente:

- (1) el deseo de preservar y promulgar una fe común;
- (2) el esfuerzo de encontrar expresión organizada para la creciente conciencia católica;
- (3) la disposición de establecer un centro de dominio.

Estas fuerzas fueron cooperativas e interactivas en sus efectos sobre el pensamiento y la actividad cristianos; pero, desde luego, no tuvieron el mismo grado de preeminencia. La primera exigencia que el antiguo cristianismo confrontó fue la confusión de ideas en la interpretación de sus hechos fundamentales. Era necesario que hubiera un fe común, lo cual resultaba en una conciencia católica, en un intento hacia la unidad de todas las fuerzas cristianas. Y la unidad siempre levanta una demanda de centralización; y así como los cristianos primitivos se alejaron más y más de una apreciación de los valores espirituales de su religión hacia una expresión más tangible, así como incrementaron la exterioridad en la religión y llegaron a gravitar más alrededor de un centro de dominio terrenal. Debido al sucesivo dominio de estas fuerzas concurrentes, aparecen tres etapas en el desarrollo del eclesiasticismo. La demanda de un fe común creó la necesidad de una voz autoritativa, lo cual hizo surgir el desarrollo del *episcopado monárquico*. El deseo de una expresión organizada de conciencia católica trajo el *desarrollo del dominio ecuménico*. La tendencia a establecer un centro de dominio derivó en el *desarrollo de la supremacía romana*.

III. ETAPAS EN EL DESARROLLO DEL ECLESIASTICISMO

Estas etapas no pueden ser definidas claramente como períodos cronológicos, porque se entrelazan la una con la otra y, como hemos indicado sus factores distintivos actúan entre sí mismos. Pero al presentar sus características y resultados encontramos que la primera etapa cubre un período de alrededor de 200 años, o sea del año 100 al 300, la segunda, del 300 al 440, y la tercera alcanza su realización cerca del 440 y se desarrolla más desde este tiempo en adelante.

1. *Episcopado monárquico*. Nuestro primer enfoque es el desarrollo del episcopado monárquico. Este es el período en el cual el obispo llegó a ser el

punto directriz en la organización eclesiástica. Así como surgió la demanda a favor de una voz autorizada en cuestiones de doctrina y práctica, el obispo demostró ser la persona lógica para llenar tal necesidad.

Como se ha hecho notar ya en los escritos de Ignacio, ahora aparecen tres grados de oficiales, obispo, ancianos y diáconos. El presbiterio, compuesto de los ancianos (presbíteros) y presidido por el obispo, tenía el dominio de los asuntos en cada iglesia. Cada congregación todavía tenía el privilegio de escoger a sus ministros, y la iglesia local permanecía independiente. Es muy probable que una iglesia en una ciudad grande se dividiese en varias congregaciones, se reuniese en lugares convenientes y fuese presidida por uno de los ancianos. Muy pronto, el obispo fue visto como ejerciendo autoridad superior sobre todos estos cuerpos, y también sobre los distritos adyacentes a la ciudad. Cada congregación tenía alguna voz en la administración general por medio de sus ancianos o en el presbiterio, pero el obispo se convirtió más y más en la figura dominante.

Probablemente hubo dos razones para el surgimiento de la costumbre de tener un solo obispo en cada iglesia. Primeramente, dentro de un grupo de directores uno ejercería, inevitablemente, la más grande fuerza personal y mayor influencia que los otros. Esta personalidad dominante, por la misma naturaleza del caso, surgiría a una posición de primacía y finalmente sería reconocida como *el* obispo entre los obispos. Al que ocupara este lugar superior muy apropiadamente se le aplicaría el término de “obispo” (sobreeedor), de modo que las personalidades inferiores del presbiterio serían designadas como ancianos. En segundo lugar, y como ya lo hemos notado, la presencia de un número de directores y maestros de igual importancia y autoridad, trajo gran diferencia de opinión en los asuntos doctrinales, y por consiguiente, confusión. Fue muy natural que las iglesias crecieran más y más en el hábito de volverse a la personalidad dominante entre los ancianos en busca del veredicto final en tales controversias. Así, de ese modo, el obispo llegó a ser considerado, en un sentido peculiar, como el custodio de la fe. Y siendo que ésta había sido también la función distintiva de los apóstoles de Cristo, los obispos, eventualmente, llegaron a ser considerados como los sucesores de los apóstoles divinamente nombrados.

Al principio cada iglesia local tenía su obispo, el cual era supremo en la dirección religiosa. Pero los caudillos más poderosos en las grandes ciudades gradualmente ganaron preeminencia en influencia y prestigio. Las iglesias de las

villas y de los pueblos se volvieron a ellos en busca de consejo y arbitraje en las cuestiones difíciles. Así fue como surgió el obispo metropolitano.¹²⁶ Y de la misma manera sucedió que los obispos en las ciudades más grandes se aseguraron predominio. Cuando Constantino, con el propósito de una organización más efectiva, dividió el Imperio Romano en cuatro grandes divisiones, cuatro ciudades se convirtieron en capitales de estas provincias o prefecturas. Estas cuatro capitales fueron Roma, Constantinopla, Alejandría y Antioquía. No tardó mucho en que los obispos de estos centros políticos consiguieran influencia preeminente y llegar a ser conocidos como arzobispos o patriarcas. Debido al lugar de Jerusalén en la historia cristiana, al obispo de esa ciudad se le concedió también el lugar de patriarca, llegando así a cinco en el mundo cristiano.

En este período, estrictamente el espíritu y método sacerdotal (“sacerdotalismo”) no se desarrolló pero rápidamente se fue considerando al clero como poseyendo una función mediadora entre Dios y la gente. Hay insinuaciones de esta tendencia aun en el tiempo de Ignacio. El obispo, gradualmente, iba asegurando un monopolio de ciertos ministerios, lo cual inevitablemente aumentó su dominio e influencia. A él le fue asignada la autoridad final en el rito de la confirmación, o la recepción de miembros en la iglesia, y el rito de la ordenación, que consistía en la instalación de los oficiales de la iglesia. Ninguno de estos ritos era válido sin su sanción y ellos le dieron un excesivo poder sobre el clero y la gente.

2. Dominación ecuménica. Si consideramos ahora el año 300, encontraremos que por más de un siglo las fuerzas del pensamiento y la influencia habían estado ocupadas en el desarrollo de la dominación ecuménica. Ireneo, antes de la terminación del siglo segundo, abogó por la autoridad de la Iglesia Católica como la divinamente nombrada guardiana de la fe. Habría, pues, buenas razones para volver atrás 100 años y trazar esta fase del desarrollo desde el año 200 d. de J.C. pero, como hemos ya observado, todos estos tres factores que estamos considerando estaban, hasta cierto grado, activos a través de la historia cristiana primitiva, y no pueden ser definidos por divisiones cronológicas.

Hay, sin embargo, razones suficientes para darle a esta fase un tratamiento especial en el siglo cuarto. En este período varios cambios surgieron en la situación total del cristianismo, los cuales produjeron una nueva e ilimitada oportunidad para la articulación de su conciencia católica. Antes de este

tiempo, el cristiano había sido despreciado y combatido por el mundo a su alrededor. Pero con la “conversión” de Constantino, toda la posición del cristianismo se vio repentinamente revolucionada. El cristianismo llegó a ser la religión favorita del Emperador, recibió protección del estado y aun, hasta cierto punto, fue mantenido con fondos públicos. Constantino, desde luego, favoreció un plan de organización que conduciría hacia la unidad, ya que así sería una fuerza adicional en la unificación del Imperio. No podía darse una mejor oportunidad para el establecimiento de una iglesia universal.

Y la conciencia cristiana estaba plenamente preparada para el desarrollo. La iglesia ya estaba bajo el control práctico del obispo en los grandes centros. El obispo metropolitano había dominado durante un siglo, y había convocado, con mayor o menor regularidad, a los otros obispos de la provincia a reunirse en un sínodo que presidía el metropolitano. Sólo faltaba un paso más: que los grandes obispos del mundo encontraran el modo de combinar la voz de su autoridad eclesiástica. Y este medio fue provisto en la forma de los grandes concilios ecuménicos.

El primero de éstos se reunió en Nicea convocado por el Emperador en el año 325. Solamente a los obispos se les permitió voz en las deliberaciones. Los veredictos doctrinales que el Concilio emitió se convirtieron en la ortodoxia de la iglesia, y sus planes de organización llegaron a ser la política de la iglesia. El desarrollo de la Iglesia Católica era ahora una realidad madura. A través de esos concilios ecuménicos los obispos de la cristiandad unieron sus prerrogativas en una voz final de autoridad, y aquel que tenía la temeridad de disentir era tildado de hereje. La “fe de la Iglesia” había alcanzado un lugar de dominio absoluto e irresistible sobre la conciencia del individuo cristiano.

Con esta etapa de desarrollo se hizo un gran avance en la dirección del “sacerdotalismo”. No solamente las diferencias en el clero se hacían más pronunciadas, sino que se vio al clero como teniendo una relación más íntima con Cristo que el pueblo seglar. La idea de la función mediadora de la iglesia, efectuada a través del clero, comenzó a asumir su forma final, y hacia fines del período, sólo se necesitaba de la cabeza papal para completarla. Los medios a través de los cuales el clero dispensaba los beneficios de la gracia divina eran los *sacramentos*, en los cuales se incluían la confirmación, el bautismo y la eucaristía (cena del Señor).

3. Supremacía de Roma. El camino quedaba ahora expedito para la etapa final en el desarrollo eclesiástico, la supremacía de Roma. Los obispos tenían los

asuntos enteramente en sus manos, y sólo faltaba que un obispo preeminente asegurara el lugar de superioridad y se convirtiera en el obispo *par excellence*. Las tendencias operaban desde medianos del siglo segundo, encaminadas a conferir esta distinción a Roma. Hubo cuatro influencias en movimiento para obtener este resultado.

(1) La primera fue la concepción de una iglesia universal. Encontró su expresión en Ignacio, y fue definitivamente defendida por Ireneo. Pero fue Cipriano quien puso en movimiento la marea más fuerte hacia la organización papal en la mitad del siglo tercero, y ciento cuarenta años más tarde Agustín completó el trabajo de preparación. La teoría que ellos sustentaron acerca de la ilimitada autoridad de la Iglesia Católica en todas las cuestiones de doctrina y conducta sentó la base para el papado.

(2) El segundo factor fue el prestigio de Roma. Esta ciudad, desde los días apostólicos, había mantenido un lugar de preeminencia en la cristiandad debido a su significado político como la capital del imperio y a su inalterable defensa de la ortodoxia. Se la consideró como el principal árbitro de todas las disputas de los primeros siglos cristianos. Roma, desde luego, obtuvo otra ventaja cuando el cristianismo fue establecido por Constantino como la religión de la corte imperial.

(3) Un tercer paso efectivo se dio cuando la capital del imperio se trasladó a Constantinopla, lo cual dejaba al obispo de la Iglesia Romana como la figura principal en la ciudad eterna. La corte imperial podía trasladarse, pero Roma siempre quedaba como el lugar de veneración en la conciencia del mundo cristiano.

(4) El cuarto factor para asegurar la supremacía romana consistió en la tradición de que Pedro fue el fundador de la iglesia romana. Sobre la base de esta tradición, los obispos romanos afirmaron que, así como Cristo había hecho a Pedro la cabeza de la Iglesia, ellos, como sus sucesores en la silla romana, debían ejercer la misma prerrogativa.

Tal desenvolvimiento alcanzó su madurez en 440 cuando León el Grande asumió y procedió a ejercer, casi sin oposición, las prerrogativas de un papa.¹²⁷

El sueño de muchos de sus predecesores al fin se realizaba. El papado era un hecho establecido.

IV. LAS CONSECUENCIAS

La Iglesia Católica Romana halló su realización en la inauguración del papado. Ella se dedicó al afianzamiento de dos ideas básicas: que la unidad y la salvación de la cristiandad dependía de su fidelidad a Roma; y que la salvación podía asegurarse sólo por medio de la iglesia. La primera idea fue el baluarte de la jerarquía; la segunda fue la fundación del sacerdocio. Estos dos productos normalmente del eclesiasticismo ganaron para la Iglesia Católica Romana toda su tiranía inescrupulosa, la cual bautizó a la Edad Media con la sangre de mártires indefensos y manchó las páginas de la historia con el imborrable crimen de la Inquisición.

El día más triste que vio la historia cristiana fue aquel cuando se formó una gran iglesia universal. La única unidad segura para el cristianismo y en armonía con el Nuevo Testamento es la unidad de una experiencia común en Cristo: el lazo de una hermandad espiritual. Tal es la única unidad esencial, y que siempre ha sido vital para el progreso del reino de Cristo.

Los defensores de una organización más elaborada eclesiástica pretende defender sus puntos de vista afirmando que el curso de los eventos y el desarrollo de nuevas condiciones y situaciones exigían un alejamiento del modelo sencillo y apostólico de la organización eclesiástica; que a medida que el cristianismo avanzaba en la conquista del mundo, las mismas complicaciones de la civilización dentro de las cuales creció requerían una maquinaria eclesiástica más elaborada. Debe admitirse que nunca hubo una época más compleja en toda la historia de la civilización que la que existe en el mundo hoy. *Sin embargo, la inmensidad y la eficiencia de la actual denominación bautista están demostrando en una escala gigantesca la adaptabilidad de las normas apostólicas a las condiciones del siglo veinte.* El mundo no necesita de una gran iglesia. Necesita de multitud de iglesias independientes que honren a Dios y amen a Cristo, edificadas sobre los principios sencillos del Nuevo Testamento, y dedicadas en cooperación amistosa a todo el programa de Jesús. La cruz sangrienta de Cristo proclama en esta hora su mudo pero incomparable llamamiento a las huestes bautistas del mundo a consagrarse con glorioso abandono y sacrificio a la empresa poderosa de traer a su realización completa este ideal de la enseñanza del Nuevo Testamento. Esto no puede hacerse por compromiso o mezcolanza; puede cumplirse únicamente por una lealtad ineludible a nuestras propias convicciones, por un respeto amable a las convicciones de otros, por la entrega de nuestro dinero en millones, y por la

decidida rendición de nuestras vidas para marchas hacia delante con rostros
levantados y corazones valientes bajo la bandera carmesí de la cruz.

CAPITULO 6

LA IGLESIA EN EL CRISTIANISMO PROTESTANTE

La Reforma, prácticamente, no tuvo efecto en la concepción esencial de la iglesia. Los grandes reformadores tomaron sin preocupación alguna la teoría de la constitución eclesiástica que Cipriano y Agustín habían transmitido a la Edad Media. A ellos no se les ocurrió que el mismo monstruo de la tiranía eclesiástica con el cual ellos se hallaban empeñados en combate mortal había surgido principalmente de la teoría de una Iglesia Católica. Ellos reprendieron severamente el “sacerdotalismo”, pero aceptaron y defendieron el eclesiasticismo. Es decir, aunque negaron la función sacerdotal del clero, todavía sostuvieron la unidad orgánica de toda la cristiandad; mientras defendían el sacerdocio universal de los creyentes, ellos, al mismo tiempo, defendían la organización universal de los creyentes. Mientras se esforzaban por destruir los frutos del papado, estaban inconscientemente reteniendo y alimentando las mismas raíces que los habían producido. Las dos principales piedras de fundamento sobre las cuales el trono papal se había edificado eran la creencia de una Iglesia universal dispensando salvación, y esta Iglesia dotada de poder temporal tanto como espiritual. Ambos puntos fueron aceptados en principio por la Reforma. Tampoco pensaban en la Iglesia universal como siendo meramente una comunidad de creyentes, sino que pensaban en ella como una institución de autoridad. En el último párrafo de la confesión de Augsburgo, la gran expresión teológica de la Reforma Luterana, encontramos estas palabras: “Nuestra posición no es quitar el mando de los obispos.” Esta declaración hubiera sido del agrado de Cipriano y de Agustín.

La cosa más afortunada que pudiera acontecerle al cristianismo moderno fue el desarrollo de varios tipos de reforma. De haberse congregado todas las fuerzas protestantes alrededor de la confesión de Augsburgo como su estandarte común de doctrina y de programa de reconstrucción, hubiera resultado una gran Iglesia Protestante, la cual, aun cuando no hubiese duplicado el carácter sacerdotal de Roma, hubiera sí ejercido una tiranía eclesiástica sobre las conciencias de los hombres, tan defectuosa e implacable como jamás ha salido del trono papal. Pero la divina providencia, que rompió la soledad del noreste de Alemania con la voz de Martín Lutero, también luchó contra la astuta alianza papal de Francia y de Suiza occidental con la notable influencia y la penetrante lógica de Juan Calvino, el príncipe de los reformistas. Como resultado, mucho

antes de que al luteranismo se le hubiese permitido una oportunidad de penetrar en todo el oeste de Europa, la Iglesia Reformada había ganado un fuerte punto de apoyo, y había dominado prácticamente el movimiento protestante en Francia, Escocia y los Países Bajos, además de ejercer una poderosa influencia en Suiza y aun en Alemania misma. Este curso providencial salvó a la cristiandad de una repetición de los horribles frutos del eclesiasticismo, los cuales se habían hecho sentir durante la última parte de la Edad Media. Tristemente es muy cierto, sin embargo, que aun las iglesias protestantes, siempre que ellas aseguraron el completo dominio de las riendas del gobierno, fueron intolerantes y opresivas como la madre Roma misma. De hecho, el tenebroso crimen de la Inquisición casi ha sido duplicado por los representantes del protestantismo. Esto no fue más que un resultado natural de eclesiasticismo.

I. OPINIONES DE LA REFORMA ACERCA DE LA IGLESIA

Lo que hemos expuesto presenta, en una forma general, la teoría de la Reforma acerca de la iglesia. Pero no es realmente posible presentar con exactitud todas las ideas eclesiásticas de la Reforma en una declaración amplia. Es posible solamente indicar, en una forma general, la tendencia dominante. Hubo casi tantas teorías diferentes acerca de la iglesia como hubo tipos de Reforma, y a fin de dar un ajustado entendimiento de la impresión de la Reforma sobre el desarrollo eclesiástico de la historia protestante, se hace necesario estudiar, al menos, las opiniones representativas. Realmente hubo tres grandes movimientos protestantes los cuales afectaron permanentemente la organización eclesiástica; estos son, el luterano, el calvinista y el anglicano. Intencionalmente omitimos a los anabautistas, porque su teoría sobre la política eclesiástica no puede justamente mencionarse, a la luz de historia auténtica, como un brote de la Reforma. Los tres movimientos aludidos son los únicos tipos que realmente autorizan una discusión en esta conexión.

1. Lutero. El pensamiento de Lutero estaba enteramente dominado por el eclesiasticismo. Cuando él primeramente instituyó sus medidas reformatorias no lo hizo con el pensamiento de romper su relación con Roma, sino más bien para abogar por una completa purga de la gran Iglesia Madre, de la cual era profundo devoto. Cuando al fin el rompimiento con Roma le fue impuesto, Lutero inmediatamente separó en su pensamiento al papado de la Iglesia, y continuó creyendo en la pureza potencial y en la eficacia de la última. Frecuentemente, él se refiere en sus escritos a “la Iglesia Universal”, claramente indicando por el contexto que él la concebía como una realidad orgánica y

visible, abarcando a todos los creyentes. Se dice que en una ocasión se le preguntó qué era la iglesia, y que él contestó: “La Iglesia es invisible”; pero las funciones que él asignó a la iglesia no podían ser cumplidas con una agencia invisible, a menos que esa agencia fuera una personalidad espiritual. Por “invisible” él debió haber dado a entender la naturaleza de la iglesia, según está inherente en las vidas espirituales de sus miembros, pero convirtiéndose a través de ella en una agencia definida y tangible. Había cuatro puntos cardinales por los que Lutero contendía en su oposición a Roma; estos son: el sacerdocio universal de los creyentes, la relación directa de cada creyente con Cristo, la autoridad final y absoluta de las Escrituras, y la salvación como un inmerecido regalo de Dios, condicionada sólo por la fe y el arrepentimiento. Cuando estos cuatro puntos le fueron concedidos Lutero no tuvo ningún otro cambio que sugerir. El no tenía ninguna queja que hacer en contra de la enseñanza de la Iglesia Católica anterior a la introducción de la supremacía papal. Se hubiera reconciliado perfectamente al gobierno externo, tal como existía entonces, si la autoridad del Papa pudiera haber sido limitada. Consideró a la Iglesia como poseedora de una autoridad especial sobre las almas de los hombres, y declaró que “quienquiera que encuentra a Cristo debe encontrar a la iglesia”. Lindsay lo interpreta como creyendo que debe haber una iglesia universal, organizada en varias divisiones territoriales, y “que la magistratura cristiana bien pudiera representar a la comunidad cristiana de creyentes, y en su nombre, o asociada con ella, encargarse de la organización y superintendencia de la iglesia civil o territorial” (History of the Reformation. I, 401.) La unión de la iglesia y el Estado ha caracterizado a la política de la Iglesia Luterana a lo largo de su historia.

Pero en realidad, Lutero no formuló ninguna política definida de gobierno eclesiástico. La forma de organización, bajo la cual la Iglesia Luterana fue constituida, la planearon otras mentes y la sometieron a la aprobación de Lutero. Pero es también cierto que su influencia fue dominante en el pensamiento de los que delinearon los planos, y consecuentemente, la forma resultante de constitución eclesiástica puede con justicia llamarse luterana.

2. Calvino. Con las iglesias reformada el caso fue completamente diferente. En el punto de la organización local ellas honestamente intentaron retornar a los principios del Nuevo Testamento. Adoptaron los ideales de Calvino, quien creyó que el gobierno de la iglesia debía basarse sobre el precedente apostólico. Se acercó más a la política congregacional que cualquiera de los grandes reformistas. Aprobó que los oficiales de la iglesia debían ser electos

por el pueblo, pero le asignó a tales elecciones cierta supervisión presbiterial. Admitió que había tres grados de oficiales de la iglesia designados por el Nuevo Testamento: obispos, gobernadores y diáconos (véase *Institución de la Religión Cristiana* IV, 3), admitiendo que los términos obispo y anciano son sinónimos en el Nuevo Testamento, pero insistiendo en que había también ciertos oficiales conocidos como “gobernadores”, quienes eran los encargados de la dirección general de los asuntos de la iglesia. Basa esta teoría en un solo pasaje de las Escrituras (^{<461228>}1 Corintios 12:28), y sobre una muy dudosa interpretación del mismo.

Mientras Calvino estaba justamente seguro en sus opiniones con respecto a la iglesia local, era, no obstante, un completo eclesiástico, hecho que tiende a viciar sus propias saludables opiniones en el otro respecto. El creyó totalmente en una iglesia universal, a la cual consideró como la Madre de todos los santos. Es verdaderamente extraño que en su análisis del uso de *ekklesia* en el Nuevo Testamento, ni siquiera reconoce su aplicación local, denotando solamente dos significados: la iglesia invisible de todas las edades y la iglesia universal visible, presente en el mundo (*Institución* IV, 1, 9).

El consideró a la iglesia visible como poseedora de cierta eficacia espiritual: “Nuestro propósito presente es tratar de la iglesia visible; ...siendo que no hay otra vía de entrada a la vida, a menos que seamos concebidos por ella, que nazcamos de ella, que seamos nutridos en su pecho, continuamente preservados bajo su cuidado y gobierno hasta que estemos desvestidos de esta carne mortal y vueltos como ángeles. Fuera de su seno no puede haber esperanza de remisión de pecados o de salvación” (*Institución* IV, 1, 6). “Tal es el efecto de la unión con la iglesia que nos retiene en la comunión de Dios” (*Institución* IV, 1, 3). Calvino tiene en estos pasajes la misma esencia de la jerarquía y el sacerdotalismo. También prácticamente enseñó la unión de la iglesia y el estado, insistiendo en que el estado debe obligar la propia adoración de Dios. A esta opinión sus descendientes eclesiásticos se han adherido durante muchas generaciones. Debemos reconocer, sin embargo, que la política eclesiástica calvinista fue la mejor que la reforma produjo.

3. El punto de vista anglicano. La Reforma Anglicana no tuvo mucho que ver con la modificación de la iglesia en su constitución o doctrina, siendo su principal objetivo gratificar los designios lujuriosos de Enrique VIII. Había presente en Inglaterra en ese tiempo un honrado y sincero sentimiento en pro de la Reforma, como un resultado de previa propaganda, pero este sentimiento

sólo creó la situación que le hizo posible a Enrique VIII asegurar la separación entre la Iglesia Anglicana y la de Roma. El movimiento fue principalmente el resultado del capricho de un rey sensual y enfurecido. En el sentido verdadero del término, hubo muy poca reforma. En 1534 Enrique VIII fue excomulgado por el Papa, pero inmediatamente después el Parlamento lo declaró como la “Cabeza Suprema de la Iglesia” de Inglaterra y de esa manera se realizó la Reforma inglesa. Las doctrinas y prácticas de la Iglesia Romana fueron retenidas mayormente en su forma original. La teoría de la “sucesión apostólica”, la cual formó la columna vertebral de la Iglesia Anglicana, tuvo que ser trazada directamente a través de la jerarquía romana. Más adelante, sin embargo, bajo la influencia del protestantismo, se adoptaron nuevas afirmaciones doctrinales, modificando considerablemente las opiniones radicales transferidas del romanismo, de modo que la moderna Iglesia Anglicana difiere en muchos aspectos de la Iglesia Romana, pero es todavía intensamente eclesiástica.

II: TIPOS RESULTANTES DE ORGANIZACION^{F28}

La variedad de conceptos relativos a la iglesia que se desarrollaron en la Reforma han resultado naturalmente en una gran variedad de organizaciones eclesiásticas dentro de las numerosas denominaciones protestantes. Son tan diversas y múltiples las formas eclesiásticas del protestantismo que se hace difícil clasificarlas. Pero cuando son sometidas a un minucioso y particular estudio, analizándolas sobre el principio de la base del gobierno, caen con tolerante distinción en tres clases: episcopal, de conexión y congregacional.

1. Episcopal. En el tipo episcopal el centro de la organización es el obispo. La base de autoridad es la sucesión apostólica del episcopado. Sus adherentes afirman que la autoridad de los obispos se deriva de los apóstoles, y que ha sido transmitida de edad en edad por medio de la imposición de manos en la ceremonia de la ordenación. Esta sucesión de obispos constituye el canal de gracia por el cual la vida de la iglesia se sostiene. Cipriano primero enunció este principio en la significativa afirmación, “*Ecclesia est in episcopo*” (“La iglesia está en el obispo”). Hay otros dos grados de oficiales subordinados a los obispos: los sacerdotes (o llamados presbíteros), y los diáconos. Ciertos obispos que mantienen lugares de honor y autoridad superior son llamados arzobispos. Pero en cuanto a lo que la sucesión apostólica concierne, los obispos y los arzobispos están en el mismo plano. El arcediano es un asistente especial del obispo, y cuida de los asuntos de las iglesias locales en la diócesis.

Esta forma de gobierno eclesiástico está representada especialmente por la Iglesia de Inglaterra y por las Iglesias Episcopales de América, Canadá y Australia.

2. De Conexión. En este tipo de gobierno eclesiástico la base de la autoridad es la voz combinada de toda la iglesia, y en esta forma de organización, “iglesia” significa un conjunto de las congregaciones locales, suscribiendo un credo común. Se considera a todas las congregaciones locales como guardando entre sí una relación orgánica, y, por consiguiente, interdependientes en sus actividades. Ninguna iglesia local tiene el derecho de tomar alguna acción sin el consentimiento de las otras. Esta autoridad de la iglesia se expresa en varias maneras por los diferentes representantes de este tipo.

(1) La forma más centralizada es la de las *Iglesias Episcopales Metodistas*. El centro de la autoridad reside en la Conferencia General, compuesta por los obispos.¹²⁹ La Conferencia General llena las posiciones vacantes en el oficio de obispo, coloca a los obispos en sus campos respectivos, determina el credo de la iglesia y dispone de cualquier otro asunto concerniente a la iglesia en general. Cada obispo en su territorio particular celebra una conferencia anual, la cual nombra a los pastores de las iglesias locales y media la conexión de las iglesias de su campo con las actividades de la iglesia mundial. Sobre los distritos más pequeños del territorio de los obispos se ponen superintendentes de distritos, quienes ayudan a regular el trabajo en las congregaciones locales, y celebran conferencias de distrito para todo el distrito, y conferencias trimestrales con las iglesias locales. En último análisis, la iglesia local no tiene voz en los asuntos de la iglesia en general, y muy poca voz en sus propios asuntos.

(2) En el *luteranismo* la conexión de la iglesia local con la iglesia en general es normalmente por medio del estado. Desde el tiempo de Lutero la política de las iglesias luteranas ha estado identificada con el gobierno político. Al cuerpo gubernamental se le llama consistorio, el cual está compuesto por clérigos y seglares nombrados por la autoridad civil. Este consistorio tiene la voz final en las cuestiones de doctrina y práctica, y juzga los casos más importantes de disciplina. El consistorio nombra superintendentes, quienes tienen a su cargo los distritos asignados en nombre del consistorio. En esta forma de gobierno eclesiástico la iglesia es un sirviente del estado. En los Estados Unidos, en donde no puede haber conexión oficial entre la iglesia y el estado, de acuerdo con algunas interpretaciones luteranas sus sínodos funcionan en calidad de cuerpos consejeros únicamente.

(3) Entre los *presbiterianos* la conexión de las congregaciones locales es a través del presbiterio. El presbiterio se compone de los representantes de las iglesias locales. Estos representantes son elegidos por la sesión, la cual es el centro de dominio en la iglesia local, y se compone del pastor y los ancianos. A través del presbiterio las iglesias lleva a cabo su cooperación. Pero las acciones del presbiterio están sujetas a revocación por el siguiente cuerpo superior, el sínodo, y las acciones de éste deben tener la aprobación de la asamblea general, que es la corte más alta de la iglesia.

(4) El gobierno de la Iglesia *Congregacional* radica entre lo que hemos descrito como congregacional y el gobierno de conexión. Las iglesias congregacionales regulan sus propios asuntos, pero la iglesia global interviene en las cuestiones locales en capacidad consultiva. Ellos creen en lo que llaman “el compañerismo de las iglesias”, y se esfuerzan por mantener una relación orgánica entre las iglesias locales, y de aquí que realmente sean del tipo congregacional. Su organización eclesiástica es muy similar a la de los presbiterianos.

3. Congregacional. En este grupo están los bautistas, los discípulos, los adventistas y otros. Es la moderna reproducción del gobierno eclesiástico apostólico. El centro de la organización es la iglesia local, la cual es un cuerpo independiente y soberano, sin ninguna relación orgánica con cualquiera otra iglesia o asamblea gubernamental de representantes de iglesias locales. Este tipo de gobierno de iglesia tiene todo lo que es esencial a la organización efectiva; es la reproducción más fiel de la verdadera idea neotestamentaria; y con mucha fuerza se recomienda a sí mismo como lógico debido a su simplicidad y democracia. Siendo que posee estas cualidades superiores, y que a través de veinte siglos de historia ha demostrado condicionarse a todas las necesidades del reino, tal forma de gobierno ha establecido más allá de toda duda su derecho a prevalecer.

CAPITULO 7

LA IGLESIA EN EL DENOMINACIONALISMO MODERNO

En décadas recientes ha habido mucha discusión sobre el problema de la división del cristianismo, y especialmente del protestantismo en sus diferentes denominaciones. Se afirma que esto echa a perder lastimosamente el ideal de Jesús para su reino. Por consiguiente, ha ido en progreso durante una generación un movimiento de vasta proporción el cual se propone eliminar semejantes divisiones. La cuestión tiene necesariamente algo que ver con el asunto del gobierno de la iglesia, y de aquí que requiere una discusión en este tratado. Consideraremos primero cuál es actualmente el ideal de Jesús y del Nuevo Testamento en relación con la unidad cristiana, y luego examinaremos los planes de unión contemplados por los promotores de este movimiento moderno.

El denominacionalismo no es la situación ideal para el cristianismo. Aclaremos el asunto al reconocer esto desde el principio. Su punto exacto de defección del ideal, y el mejor método para corregir esa defección, son las cuestiones a decidirse. Que las divisiones denominacionales no están en perfecto acuerdo con el ideal neotestamentario de unidad es fácil de discernir; pero, exactamente, ¿dónde radica la falta de armonía? Esta pregunta no es difícil de contestar cuando hemos interpretado correctamente la idea de unidad según está presentada en el Nuevo Testamento y la participación de esta idea en la experiencia cristiana práctica.

I. LA ENSEÑANZA DEL NUEVO TESTAMENTO SOBRE LA UNIDAD CRISTIANA

La unidad fundamental de la religión cristiana es la unidad espiritual. Un estudio imparcial de las Escrituras del Nuevo Testamento no nos llevaría a otra conclusión.

1. *El punto de vista de Jesús.* Aquellos que hablan en contra de las diferencias denominacionales ponen mucho énfasis en la petición que Jesús hizo a favor de la unidad de su pueblo en la oración registrada en el capítulo diecisiete de Juan (vv. 11, 21, 23). Ellos citan este pasaje como la evidencia principal de que el

propósito de Cristo fue que siempre debía haber nada más que una gran iglesia, representada en varias asambleas locales.

Tal interpretación es una fantasía de pura suposición. No hay la menor sugestión en esta oración de nuestro Señor por la cual pudiera ligarse a una teoría de organización eclesiástica. A decir verdad, el asunto de la organización en el trabajo de su reino recibió poca atención de Jesús, habiendo solamente registradas dos referencias en cuanto a la iglesia en todas sus enseñanzas (⁴⁰¹⁶¹⁸Mateo 16:18; 18:17). La razón obvia de esta aparente indiferencia de nuestro Señor para con este importante elemento del progreso de su reino es que la organización no fue la función primaria de su ministerio. El pleno establecimiento de la iglesia como la agencia de redención sería, de acuerdo con el plan divino, inspirado y dirigido por el Espíritu Santo, consistiendo la parte de Cristo en proveer la base divina para la verdad de su mensaje y el carácter de su constitución. Sus enseñanzas fueron la enunciación de sus principios, y sus oraciones fueron a favor de su completa y segura realización.

Tal es claramente el peso de su oración en Juan 17. Una honesta revisión de la oración como un todo lo convencerá a uno de este hecho. El ora a su Padre para que guarde a sus discípulos; para que los libre del poder del maligno; para santificarlos en verdad. ¿Con qué fin? Para que ellos puedan unirse a él como una posesión eterna para recibir la plenitud de su gloria (véase v. 24). Si tal es el objeto final de las otras peticiones de la oración, ¿por qué no considerarla como la mira también de las peticiones por la unidad? Y el fin así descrito es claramente una gran realidad espiritual, alcanzando su cumplimiento perfecto en la vida futura. Hay armonía entre esta trascendente concepción espiritual y la oración a favor de la unidad. El pide que sus seguidores “sean uno, así como nosotros” (v. 11); “que todos sean uno; como tú, oh Padre, en mí, y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros” (v. 21); “que sean perfectos en unidad” (v. 23). Es nada menos que absurdo el concebir estas exaltadas ideas espirituales como representando un plan de organización eclesiástica. Cristo y el Padre no son uno por virtud de alguna relación orgánica, sino en *identidad espiritual*. Tampoco podemos considerar la expresión de los seguidores de Cristo “que sean consumadamente una cosa” como siendo el cumplimiento de la unión eclesiástica. El énfasis de todo el pasaje es la unión vital y espiritual de todos los creyentes en Cristo como un medio de preservación, por el cual el mundo pueda convencerse de la fuente divina y la autoridad del ministerio de Cristo y del amor de Dios para sus seguidores. La inconfundible importancia del pasaje es la unidad espiritual.

2. El punto de vista de Pablo. Pablo claramente presenta una idea de unidad en su figura de los creyentes como constituyendo “el cuerpo de Cristo”. La figura es presentada dos veces en sus primeras epístolas (<451204> Romanos 12:4 sig.; <461212> 1 Corintios 12:12 sig.), y varias veces en las epístolas de la prisión (Efesios y Colosenses). El significado de la figura en las últimas epístolas, donde está conectada con la idea de iglesia, está en una profunda discusión de la unión mística de Cristo con sus santos. La idea enfática de estas epístolas ciertamente no es la interrelación de los creyentes, sino la relación de los creyentes con Cristo. De aquí que la idea de unidad debe ser espiritual. En <451205> Romanos 12:5 se nos dice que los creyentes son un cuerpo “en Cristo” y no en una organización eclesiástica. En <461201> 1 Corintios 12:13 se nos dice que el lazo de unidad consiste “en un espíritu”, de aquí la unidad espiritual. Lo mismo es cierto en <490403> Efesios 4:3, donde se hace referencia a “la unidad del espíritu”. Este versículo es una prueba textual favorita de los defensores de la idea de “una iglesia”. Pero ya sea que interpretemos la frase “del espíritu” como una descripción del carácter de la unidad según se aplica a los espíritus de los creyentes, o la producción de la unidad por la obra del Espíritu Santo es, en cualquiera de los casos, una unidad espiritual. Somos del sentir que el examen de los principales pasajes del Nuevo Testamento que tocan el asunto es suficiente para establecer nuestra posición de que la idea de unidad eclesiástica universal no tiene positivamente ninguna base exegética. La única unidad contemplada en el Nuevo Testamento es la espiritual.

II. RELACION DE LA UNIDAD ESPIRITUAL CON EL GOBIERNO DE LA IGLESIA

¿Se relaciona esta unidad espiritual en sí misma de alguna manera con el asunto de la organización? Sin duda alguna que sí. Pero debemos escarbar hasta los mismos fundamentos del reino a fin de interpretar esa conexión. El hecho de que todos los creyentes sean uno en Cristo no es cierto por el hecho de que Dios haya declarado que así debía ser, sino que eso pertenece a la naturaleza esencial del reino. Es un resultado espiritual producido por la operación de ciertos factores definidos, los cuales pueden describirse como los “principios estructurales” del reino. La unidad de los creyentes en Cristo resulta del hecho de que hay un solo Cristo; de que hay un solo Espíritu regenerador; de que hay un solo proceso creativo por el cual nosotros llegamos a ser nuevas criaturas en Cristo Jesús. Por estos procesos estructurales somos edificados en un cuerpo en Cristo.

La unidad de los creyentes encuentra su expresión más natural en la organización. Fue así como se expresó en los primeros desarrollos de la historia cristiana. La formación de la iglesia del Nuevo Testamento no fue un movimiento planeado y arreglado de antemano en lo que concierne al factor humano, sino que fue un crecimiento espontáneo de la conciencia de la unidad espiritual. Los principios estructurales del reino encontraron su personificación en la iglesia. Pero esta expresión nativa y espontánea de la unidad espiritual produjo a la iglesia *local*, y en la iglesia local encontró expresión adecuada perfecta. Fue sólo después de que el cristianismo había caído en una corrupción de algunos de los elementos vitales de la verdad cristiana que apareció el desarrollo de la organización eclesiástica. La iglesia local puede dar suficiente expresión a la unidad espiritual, y sólo la iglesia local puede dar demostración adecuada a las causas productivas por las cuales la unidad espiritual ha de realizarse. Por ejemplo, el acceso de toda alma a Cristo requiere democracia en la organización, y no puede ser consistentemente realizada en una iglesia nacional o universal. De aquí que el gobierno de la iglesia debe determinarse no sólo por el sentido de unidad en los creyentes, sino especialmente por los principios subyacentes constructivos del reino. Estas causas productivas se relacionan ellas mismas con la organización eclesiástica en dos puntos vitales.

1. *Correcta interpretación.* En primer lugar, ellas deben recibir una justa y consistente interpretación. La realización del propósito de Jesús para todo su programa redentor depende de la apropiada interpretación y aplicación de los principios básicos de su reino por aquellos que mantienen el encargo sagrado de su propagación. De aquí que nadie pueda entrar en la función de una iglesia de Cristo hasta que no haya interpretado rectamente los fundamentos de su reino. Estos fundamentos están comprendidos en el Nuevo Testamento en la muy usada palabra “verdad”. Los escritores del Nuevo Testamento conciben este término como incluyendo los elementos esenciales de la revelación redentora. Para Pablo significaba la misma esencia de todo lo que puede conocerse acerca de Dios; y el místico Juan fue aún más allá que Pablo, pues resumió en dicho término la totalidad de la revelación redentora objetivándola, y la puso en movimiento como una agencia activa operando en las experiencias de los hombres para la defensa y la realización de todo el programa de la redención (compárese 2 y 3 Juan). El Nuevo Testamento no considera ninguna cosa como incidental o no esencial en este cuerpo de verdad. Concibe todos sus elementos como ostentando la santidad inviolable de la naturaleza divina de

donde se originó. Esta era toda la verdad de Cristo, cada doctrina de ella, y nada de lo que él enseñó o inspiró a otros a enseñar fue considerado como una cuestión sin importancia. Ninguna autoridad humana constituida por sí misma —o sea en la forma de dogmas o tradiciones: cortes, concilios o comités— podría cambiar la naturaleza vital de estas verdad. Para la mente apostólica este cuerpo de verdad fue la fruición de la sangre de Cristo en el Calvario, de modo que la autoridad de Cristo era la última apelación. De aquí que no puede haber desarrollo orgánico en el reino de Cristo que no esté basado sobre *un acuerdo doctrinal, el cual retendrá inviolable la autoridad de Jesucristo.*

2. Articulación adecuada. En segundo lugar, nosotros diríamos que los procesos estructurales del reino deben encontrar articulación adecuada y efectiva en las formas y métodos de administración eclesiástica. Los tipos de gobierno de iglesia no son cosas para decidirse arbitrariamente, ni tampoco para se dejados a desarrollos fortuitos...^{f30} No hay hecho en la historia más ciertamente demostrable que éste. La interpretación dada a la verdad del cristianismo determina la organización del cristianismo. La teoría de la mediación de la gracia de Cristo a través de la funciones del clero conduce al sacerdocio y a la jerarquía: La teoría de la competencia del alma individual en experimentar el compañerismo y la comunión con Dios da como resultado la democracia. La creencia en una salvación obtenida por los méritos de las buenas obras conduce al desarrollo del “sacramentalismo”. La creencia en la doctrina de la justificación por la fe hace de los ritos de la iglesia ordenanzas simbólicas. La aceptación de la autoridad absoluta final de la Biblia como una revelación sobrenatural de Dios destruye la validez de gobiernos por medio de concilios y episcopados y demanda un retorno a la sencilla forma congregacional del gobierno neotestamentario. Esto elimina sumariamente toda necesidad de una unión orgánica de las fuerzas cristianas. La idea de “una sola iglesia” no tiene fundamento en la Escrituras.

III. UNA BASE RACIONAL PARA LA UNIDAD CRISTIANA

El quid de todo el problema está en una adecuada distinción entre la unidad cristiana y una iglesia ecuménica. La última sería una organización eclesiástica ejerciendo inevitablemente autoridad sobre las formas de adoración, las doctrinas y las normas de trabajo. Y con el apoyo psicológico, estas prerrogativas serían los inevitables productos de una Iglesia universal. Las tendencias de quince siglos de desarrollo no podrían ser suprimidas por una mera determinación de evitar ciertos peligros. La unidad cristiana propiamente

entendida es ese cordial compañerismo y ese recíproco entendimiento que resulta de una experiencia común en Cristo en relación con Dios como Padre, y que capacitan a todos los cristianos en todas partes del mundo para cooperar en la realización de aquellos propósitos justos y redentores que nuestro Señor designó para su iglesia.

Así definida no puede haber discusión alguna respecto a que la unidad cristiana sea una cosa deseable; y hay muchas razones para creerlo así.

1. Consecuencias trágicas. Entre estas razones una de las más obvias puede verse en la historia, en la forma de las consecuencias trágicas, las cuales han sido producto de la disensión y de la división entre los cristianos. Hemos aprendido en este punto, con toda certeza, una lección triste e impresionante. Aun esos ejemplos de división en la fuerzas cristianas, que han tenido la suficiente prominencia como para llegar a ser asunto de permanente atención, son tan numerosos que difícilmente permiten referencias en detalles, por no decir nada de las múltiples disputas y facciones que no hayan encontrado lugar en la historia; y es dudoso que un mero debate mordaz haya traído alguna cosa que no sean resultados perjudiciales. Desde luego, que nosotros debemos excluir de tal clasificación la defensa justificada de la libertad de conciencia y la convicción honesta de la verdad, cuestiones por las cuales batalló la Reforma protestante. Es importante discriminar cuidadosamente la legítima defensa de las convicciones de conciencia de las meras argucias contenciosas de insignificantes controversias. Aquéllas promueven la causa de la verdad; éstas alimentan división y retroceso.

2. Entonces tenemos la razón inversa de que el *mensaje cristiano* resultará más efectivo cuando es promovido por una fuerza unida. Está de más llamar la atención al evidente axioma de que la unión hace la fuerza. Y de todas las fuerzas del mundo, las fuerzas de la justicia debieran unirse. El mismo carácter de la causa que representamos hace que la disensión y la facción sean obstáculos fatales. Indudablemente que el movimiento cristiano resulta, por la división de sus fuerzas, más afectado que cualquier otro de los que hay entre los hombres. Pero la unión sobre la cual descansa la fuerza del cristianismo es la unión de espíritu y de esfuerzo y no la de organización y credo.

3. El ideal de Jesús. La razón más poderosa a favor de la unidad a la luz de la devoción cristiana normal es que ella es el ideal claramente revelado del fundador de nuestra religión, y de los que le siguieron y nos dieron su revelación. Este hecho lo hemos visto anteriormente en nuestro repaso de la

enseñanza del Nuevo Testamento sobre la unidad cristiana. Observemos que el Maestro oró en esa última gran oración intercesora para que los suyos fuesen uno. A través de las páginas del Nuevo Testamento todos sus representantes apostólicos, por exhortación e insinuación, han hecho clara su convicción de que la unidad cristiana es esencial al progreso cristiano. Si nosotros aceptamos a Jesús como un ejemplo de conducta y al Nuevo Testamento como una forma de enseñanza, entonces debemos creer en la unidad cristiana.

La cuestión vital es, ¿puede la unidad cristiana ser efectiva y sabiamente asegurada por medio de la unión orgánica cristiana? Resulta muy claro que la unidad puede estar mejor asegurada por la unión de todos los que están dispuestos a aceptar semejante política como correcta en la misma naturaleza del caso. Pero hay dos grupos de hechos que nosotros debemos considerar muy cuidadosamente al decidir esta cuestión.

(1) *Los hechos de la historia cristiana* presentan una cautela muy eficaz. Aunque sean muy serias y urgentes las razones que reclaman esfuerzos más unidos por parte de la cristiandad, ellas no pueden compararse con las demandas de una unión más estrecha, según las necesitaron las iglesias cristianas de los siglos segundo y tercero de nuestra era. Tales iglesias confrontaron una alternativa de unión o muerte. Con la persecución por un lado y la filosofía pagana por el otro, no había esperanza para el futuro sin el esfuerzo unido. Los dirigentes patrísticos no podían contemplar la unidad en ninguna manera posible que no fuera por medio de la unión orgánica. Como un ejemplo impresionante del poder de la coherencia universal, se erguía delante de ellos el vasto imperio romano, una gigantesca maquinaria civil, enganchada a un centro del dominio en la Roma imperial. Alrededor de ese mismo centro ellos comenzaron a dirigirse a las iglesias, hasta que al amanecer del quinto siglo se había desarrollado la rígida jerarquía de la Iglesia Católica Romana. La secuela de esta historia nos es a todos familiar.

La unión orgánica contiene una tendencia fija hacia la jerarquía; el esfuerzo unificado y la organización requieren opiniones y objetivos armónicos. Por supuesto que el ideal es conseguir que las gentes vean voluntariamente las cosas de igual manera y adopten fines similares. Pero donde la unión es entendida como un imperativo ineludible y los comulgantes se vuelven renuentes a reconocer algunos puntos de vista y objetivos generalmente aceptados, la política a la que inmediatamente se echa mano es la de emplear el inevitable poder de la unión con el fin de obligar a los no conformistas a la armonía.

Dondequiera que haya desacuerdo la naturaleza humana ambiciona el poder para forzar la uniformidad. La naturaleza humana no es diferente hoy de los que fue durante los primeros cuatro siglos de la era cristiana. La unión orgánica hoy involucraría la misma amenaza de jerarquía que caracterizó a la mente de la cristiandad en el año 200.

(2) El siguiente hecho al cual nosotros debemos prestarle cuidadosamente atención al considerar la unión orgánica de la cristiandad es que *la sabiduría humana es imperfecta* y los hombres inevitablemente llegan a desacuerdos. Jamás ha habido época alguna en la historia cristiana cuando no hubiese algún grado de desacuerdo entre los seguidores de Cristo. El Maestro mismo tuvo que enfrentar disensiones entre los doce, según se comprueba en muchas partes de los Evangelios. Pablo observó de los corintios que ellos decían: “Yo soy de Pablo; y yo de Apolos; y yo de Cefas; y yo de Cristo” (^{<460112>}1 Corintios 1:12). De modo que había en Corinto, durante el tiempo de Pablo, cuatro sectas cristianas: los de Pablo, los de Apolos, los de Pedro y los de Cristo. Estas facciones diversas no tenían casas separadas de adoración y organizaciones denominacionales distintas, pero ellas seguían manteniendo los cismas en el cuerpo de Cristo. El estudiante cuidadoso del Nuevo Testamento encuentra otras evidencias convincentes de opiniones variables de doctrina y práctica en la edad apostólica.

De los tiempos apostólicos al día presente, a través del curso de la historia cristiana, hay evidencias de semejantes variaciones en la creencia. Convicciones opuestas han sido defendidas aun cuando la no conformidad significaba persecución o muerte. Entonces, por consiguiente, no podemos esperar en nuestro tiempo hacer que los cristianos vean los asuntos de doctrina y de gobierno de la misma manera.

En vista de la naturaleza de la unidad cristiana y como un repaso de estos hechos, diríamos que la única base racional para la unidad cristiana es el compañerismo cristiano universal más bien que la organización eclesiástica universal. La unión orgánica requeriría, o suprimir las convicciones diferentes por la fuerza, o pedirles a los cristianos individuales el abandonar las convicciones en beneficio de la unión. Cualquiera de las dos normas destruiría la vitalidad de la religión cristiana condenándola a su eventual desaparición.

La única actitud racional y factible es la de cultivar la tolerancia, desalentar al fanatismo dogmático y buscar diligentemente la creación de una relación cordial de simpatía y de entendimiento entre las diferentes denominaciones. El prejuicio

denominacional es en verdad anticristiano, pero no más de lo que es el dogmatismo eclesiástico o el rechazo de la convicción honesta. No es asunto de tomar lo uno o lo otro, sino de evitar ambos métodos.

IV. EL MOVIMIENTO ECUMENICO

Es un fenómeno de la historia eclesiástica de nuestro siglo. Una definición de este movimiento podría ser: el movimiento ecuménico es el esfuerzo para convertir el ideal de la unidad cristiana en una realidad concreta aquí en el mundo por medio de la cooperación interdenominacional y la unión orgánica.^{B1}

1. Historia a nivel mundial. A principios del siglo XIX, Guillermo Carey, un misionero bautista en la India, recomendó la realización de un Congreso Mundial de misioneros para intercambiar ideas sobre la obra. Su sueño no se concretó durante su vida, pero en 1900 se realizó una conferencia misionera en Nueva York que recomendó la realización de una conferencia mundial lo más pronto posible. Esta se realizó en Edimburgo, Escocia, en 1910. América Latina no fue incluida en los planes de esta conferencia. Después de 1910 la Conferencia de Edimburgo continuó funcionando a través de un Comité de Continuación. Posteriormente se realizó el Primer Congreso Mundial de Vida y Obra en Estocolmo, Suecia, 1925, a fin de tratar el tema: “El papel de la Iglesia en Sociedad”. Dos años después, en 1927, se realizó en Lausana, Suiza, el primer Concilio Mundial de Fe y Orden para tratar los problemas doctrinales y eclesiásticos. Un año después, en 1928, el Concilio Mundial Misionero se reunió en Jerusalén.

Estos tres congresos constituyeron los ríos menores que se empalmaron para formar el estuario que sería el Concilio Mundial de Iglesias. Una década después, El Concilio de Vida y Obra se reunió en Oxford y el Concilio de Fe y Orden en Edimburgo en 1937; coincidieron en su deseo de formar un Concilio Mundial de Iglesias lo más pronto posible.

El Concilio Misionero que se reunió en Madrás en 1938 simpatizó con la nueva iniciativa, pero decidió mantener su independencia. Después del intervalo de la Segunda Guerra Mundial, el sueño de una entidad mundial se concretó en la organización del Concilio Mundial de Iglesias en Ámsterdam, 1948. Los movimientos de Fe y Orden y de Vida y Obra llegaron a ser departamentos del Concilio Mundial.

Este ha seguido creciendo a través de los años de su existencia. Los hechos más significativos en la historia del Concilio Mundial de Iglesias son: la incorporación del Concilio Mundial Misionero en el año 1961; en el mismo año la afiliación de la Iglesia Ortodoxa, que otorgó a los ortodoxos el número más grande de delegados; y en el año 1968, la invitación se extendió a la Iglesia Romana a formar parte del Concilio. En esa conferencia participaron oficialmente quince observadores romanos.

2. El ecumenismo de la Iglesia Católica. Una bomba cayó en el campo ecuménico cuando el Papa Juan XXIII llamó al Concilio Vaticano II, con énfasis sobre la unidad cristiana. Creó un secretariado especial con el fin de promover la unidad; mandó observadores a Nueva Delhi; invitó a los “hermanos separados” (aun a los bautistas de la Alianza Mundial, quienes no aceptaron asistir al Concilio Católico) y puso en marcha un movimiento católico que el conservador Paulo VI no pudo parar. El mismo Concilio pudo rejuvenecer a la Iglesia sin cambiarla fundamentalmente. El único cambio fundamental fue la declaración sobre la libertad religiosa y aun ella no es muy completa. La Iglesia Romana ha cambiado completamente su táctica eclesiástica. Recientemente no quería saber nada del movimiento ecuménico, pero de golpe ha asumido la dirección del mismo, a tal punto que ha recibido una invitación formal del Concilio Mundial de Iglesias a formar parte de él.

Estos acontecimientos confirman los temores de nuestros antepasados con respecto a dos cosas, a saber: 1) la finalidad del movimiento es la unión orgánica y 2) el esfuerzo de la Iglesia Romana para apoderarse del movimiento.

Por lo menos, después del Vaticano II ciertas cosas son más evidentes. Positivamente, se puede decir que el Concilio Católico

- (1) destruyó el mito de un catolicismo unido;
- (2) estimuló más estudios bíblicos;
- (3) abrió canales de comunicación entre la iglesia y los “hermanos separados”;
- (4) enfatizó la libertad de conciencia y abandonó la coerción; y
- (5) abandonó la doctrina del “triumfalismo” o sea su historia como una serie de victorias sobre el protestantismo.

Por la parte negativa, este concilio católico

- (1) recibió un mandato de reforma que hasta el presente no se ha cumplido; es notable que

- (2) dejó muchas ambigüedades en sus nuevos decretos;
- (3) mantuvo la jerarquía, o sea el reinado del obispo y del Papa; y
- (4) lanzó la declaración sobre la libertad pero aclaró que no contempla la plena libertad religiosa.

A la luz del Concilio, concluimos que todavía hay profundas diferencias doctrinales entre los católicos y los bautistas. Todavía existen conflictos cuando los protestantes evangelizan en países católicos. A la vez, no podemos ignorar que hay puertas abiertas al diálogo y cooperación que nos permiten unir esfuerzos en contra del materialismo dialéctico y otros movimientos anticristianos. Además, nos dan la oportunidad de estimular el estudio y el uso mutuo de la literatura sobre la Biblia, la historia y el desarrollo de la teología cristiana. Ahora podemos animar a los católicos en su esfuerzo por extirpar los elementos paganos de su iglesia. Pero más que todo, la situación actual debe recordarnos que ambas denominaciones, los bautistas y los católicos, estamos bajo el juicio de Dios. En conclusión, es un momento peligroso para los bautistas, pero de gran oportunidad.

3. *El ecumenismo en América Latina:* A pesar de que América Latina no fue incluida en la conferencia de Edimburgo en 1910, porque decían que era católica, un grupo de misioneros de diversas juntas misioneras que tenían obra en América Latina se reunió todos los días durante la Conferencias de 1910 e hizo planes para un congreso hemisférico para tratar la obra misionera en América Latina. En 1913, debido a este énfasis, la Conferencia de Misiones Extranjeras de Norteamérica, reunida en Nueva York, nombró un Comité de Cooperación para América Latina con el fin de planear un congreso hemisférico. Este se realizó en Panamá en el año 1916 pero en él hubo muy poca participación latina.

Otro evento importante fue la Conferencia de Obra Cristiana realizada en Montevideo en el año 1925; esta conferencia recomendó la creación de Consejos Nacionales de Iglesias.

Posteriormente se realizaron algunos encuentros regionales en diferentes áreas que culminaron con la realización de la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana, celebrada en Buenos Aires en el año 1949. El protestantismo latinoamericano había ya alcanzado un nivel de madurez que hizo posible encarar la labor de organización y ejecución de esta asamblea.

El encuentro que marcara pautas en los esfuerzos ecuménicos fue la Segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA II); participaron en ella algunos destacados líderes latinos, muy relacionados con el Concilio Mundial de Iglesias. En el año 1961 se formó UNELAM (comisión Provisional Pro Unidad Evangélica Latinoamericana); este organismo fue apoyado plenamente por el Concilio Mundial de Iglesias y nombró como su Secretario Ejecutivo al pastor Emilio Castro.

Por último, en el año 1969 se realizó la tercera CELA, nuevamente en Buenos Aires y se acordó en forma oficial encargar a UNELAM la publicación de la conferencia y la continuación de la promoción de los esfuerzos de unidad, de esta manera quedó oficialmente ligado el movimiento latino al Concilio Mundial de Iglesias. Los bautistas no participaron en esta conferencia.

4. Problemas de los bautistas para participar en el movimiento ecuménico.

(1) Problema eclesiástico. Una razón primordial es nuestra eclesiología. Las convenciones bautistas son organizaciones de democracias independientes, de iglesias locales que no reconocen una autoridad superiora ellas mismas. Esta estructura denominacional crea un problema mecánico en relación con el Concilio Mundial de Iglesias, pues el Concilio se compone de “iglesias como denominaciones”. No acepta afiliación de iglesias locales.

(2) Problema denominacional. Una segunda razón es que nosotros generalmente somos fuertes denominacionalistas. No aceptamos la crítica ecuménica de que el denominacionalismo es el “escándalo del cristianismo; ruinoso, egoísta y pecaminoso”. Los que favorecen el ecumenismo suelen decir esto para avergonzar a los denominacionalistas dentro del movimiento. Según nosotros, la variedad de iglesias producidas por la Reforma ha traído gran vitalidad, fuerza y progreso al cristianismo. La división ha multiplicado el testimonio y la lucha ha purificado la verdad. Abolir el denominacionalismo sería invertir la Reforma y atrasar el reloj hacia un catolicismo del medioevo.

(3) Problema teológico. El movimiento tiende a descartar problemas teológicos como “insignificantes” o fáciles de reconciliar por medio del “diálogo”. A pesar de esto, hay una gran cima entre el evangélico y el romanista, el liberal y el conservador. Nosotros creemos que la base ecuménica debe ser doctrinal. ¿Dónde está la autoridad máxima? ¿En la Biblia o en la iglesia? ¿Qué diremos frente al “sacramentalismo” y el “sacerdotalismo” no bíblicos? ¿Es la salvación

por la fe o por las obras? El dilema bautista es que no queremos deshacernos de los principios neotestamentarios. Pero es imposible lograr la unidad con otros si los retenemos. En cada discusión del movimiento ecuménico inevitablemente volvemos a esta dificultad insuperable.

(4) Problema semántico. Tenemos muchos términos en común con los ecumenistas, pero llevan distintas connotaciones. Ellos igualan la unidad cristiana con la unión eclesiástica. Para nosotros, la unidad cristiana es esa cordialidad y ese entendimiento recíprocos que resultan de una experiencia común en Cristo en relación con Dios como Padre, y que capacita a todos los cristianos en todas partes del mundo para cooperar en la realización de aquellos propósitos justos y redentores que nuestro Señor designó para su iglesia. Sin embargo, esto no es la definición de la palabra más común en el ecumenismo. Siempre la unidad depende de la unión. Reconocemos que la disensión y las facciones destruyen, pero tenemos que ser muy precisos en la definición de términos.

(5) Problema metodológico. Este problema práctico siempre ha sido una espina para los bautistas. ¿Hasta qué punto podemos limitar nuestra esfera de acción por acuerdos mutuos? Los concilios y federaciones tienden a fomentar acuerdos en cuanto a las áreas de trabajo evangélico y misionero. ¿Impedirán tales acuerdos territoriales la obra del Espíritu Santo y frustrarán el celo misionero? Creemos que sí. El argumento a favor de los acuerdos territoriales hubiera prohibido la obra misionera en América Latina. Sin embargo, ha resultado ser uno de los campos más fructíferos. Seguramente, el acercamiento a Roma va a complicar este asunto, y va a requerir nuevos arreglos eclesiásticos.

(6) Problema teológico. El doctor Gambrell dijo una vez. “Cuando andamos a caballo nos gusta tener las riendas en la mano.” O en otras palabras, antes de montar, los bautistas preguntamos: ¿a dónde vamos? Aunque muchos lo nieguen o lo menosprecien, un estudio de los escritos y los discursos ecuménicos, más un conocimiento de los hombres que lo manejan, revelará que la unión orgánica es la finalidad del movimiento. Todos los estudios, la obra, el compañerismo de la conferencias, congresos y consejos son medios para aquel fin. Aunque el Concilio Mundial de Iglesias es solamente una federación, se considera como un medio en el camino hacia la *Una Sancta*. Tenemos a una super iglesia. ¡Ginebra, la sede del Concilio Mundial, ya está demostrando tendencias jerárquicas! Estaríamos quizá dispuestos a construir el andamiaje,

¡pero nunca el almacén! No debemos ser ingenuos ante esta amenaza que inconscientemente puede resultar del afán sentimental. Tenemos problemas suficientes en la edificación de nuestras propias estructuras sin que participemos en la construcción de una nueva torre de Babel.

SEGUNDA PARTE

PRINCIPIOS DE LA POLÍTICA DE LA IGLESIA

CAPITULO 8

BASES DE AUTORIDAD

Trazar el desarrollo del concepto de la iglesia a lo largo del curso de los siglos de la era cristiana no es un estudio de la historia meramente por causa de la historia misma. El estudiante puede considerar más efectivamente los principios válidos que determinarán las actividades de la vida de la iglesia cuando él está en condición de contemplarlos en su perspectiva histórica. Un estudio de la historia de la idea de la iglesia provee un respaldo necesario para el estudio de los principios de la política eclesiástica. Semejante repaso histórico indica los factores que tienden a desviar el gobierno eclesiástico de las formas sencillas de la vida eclesiástica del Nuevo Testamento y los resultados que han sido producidos por estos cambios. Pueden ser considerados el origen y la naturaleza de los factores que producen alteración, y puede ser discernida la relación de las normas eclesiásticas resultantes con los principios fundamentales de la experiencia redentora según se revelan en el Nuevo Testamento.

Por la política de la iglesia entendemos aquellos principios y prácticas que determinan la dirección de la actividad de la iglesia. El término denota la base de autoridad en cuanto al gobierno de la iglesia, las formas de organización, los requisitos para determinar la membresía, los modos de actividad y los objetivos que se persiguen. Esto es, la política de la iglesia significa los principios que operan en la actividad de la iglesia como una agencia del reino de Cristo.

Al acercarnos al estudio de este problema, la primera pregunta que debe considerarse es la siguiente: ¿Sobre qué hemos de determinar los principios correctos y efectivos de la política eclesiástica? Al buscar un criterio para la definición de la prácticas y de los principios fundamentales de la actividad de la iglesia, ¿a qué fuentes habremos de acudir? Ninguna cosa es más importante en el estudio de la eclesiología que la claridad en este punto. Nuestro repaso

histórico ha descubierto grandes desarrollos divergentes en el gobierno y práctica eclesiásticos. Estas diferencias no han sido meramente fortuitas. Han surgido como resultado natural de ciertas concepciones subyacentes de la base propia para la definición del progreso de la vida de la iglesia. Un cuidadoso escrutinio de los desarrollos eclesiológicos de la historia cristiana manifiesta tres factores determinantes en la formación de la política de la iglesia: tradición, conveniencia y las escrituras. No podemos proceder a una presentación de la política eclesiástica mientras que no hayamos decidido cuál de estas fuentes básicas aceptaremos como finalmente determinativa.

I. TRADICIÓN

En un gran segmento de la cristiandad, la acumulación de siglos de tradición es aceptada como autoritativa en la definición de los principios de la vida y del gobierno eclesiásticos. En este punto de vista, no se abandona totalmente el Nuevo Testamento, siendo aceptado que los desarrollos subsiguientes a la edad apostólica están contenidos en germen o por implicación en el Nuevo Testamento. Por medio de procesos de interpretación que parecen al desapasionado observador más bien forzados, se muestra que estos modos y prácticas tradicionales tienen una base escrituraria definida. Las formas y la terminología de los desarrollos eclesiásticos posteriores se leen como si aparecieran en las páginas del Nuevo Testamento. Por ejemplo, a Juan se le designa como obispo de la diócesis de Asia, a Timoteo como obispo de Efeso, o a Santiago como obispo de Jerusalén. La conferencia que se llevó a efecto con los mensajeros de la iglesia de Antioquía y de la iglesia de Jerusalén (Hechos 15) viene a ser, conforme a este método de interpretación, un concilio eclesiástico.

Un gran número de grupos cristianos no afirman hacer del Nuevo Testamento la autoridad principal en determinar la política de la iglesia, sino que con abierta franqueza hacen de la tradición la base principal. Se acepta la creencia de que la iglesia misma está dotada de una autoridad que es final. Se asume que el Espíritu Santo, por medio de la iglesia, ha dirigido los desarrollos de la tradición eclesiástica. Después de tres siglos formativos emergió en forma casi completa “la Iglesia” como una organización católica o universal, abarcando a toda la cristiandad y sujeta al gobierno de los obispos. Por la autoridad infalible ejercida por el Espíritu Santo a través de la iglesia, otros elementos fueron agregados más tarde, los cuales, según esta opinión, eran tan válidos como cualesquiera de los que habían sido adquiridos durante el período formativo. La

norma determinativa en esta teoría de política eclesiástica no está confinada dentro de límites históricos. Ello consiste fundamentalmente en la voz infalible de la iglesia, la cual puede hablar con igual autoridad en cualquiera de todas las etapas del desarrollo histórico. Hay por lo menos dos comuniones de la fe cristiana que aceptan la tradición como base de la política de la iglesia, exactamente como se acaba de delinear. Otros grupos cristianos difieren de esta política en diferentes grados.

II. LA NORMA DE CONVENIENCIA

Ha habido representantes de la religión cristiana que reconocen que no hay una norma divinamente establecida y final de la política de la iglesia. Ellos afirman que Dios dejó tales asuntos a las capacidades y procesos normales del intelecto, con el cual él ha dotado al hombre, y que esas formas de política eclesiástica han sido ideadas a través de los siglos cristianos, las que mejor se han adaptado a los gustos y a las condiciones de cada época sucesiva. Esta opinión sobre eclesiología mantendría que ha habido un firme progreso y un mejoramiento, pero sería antojadizo y vano contemplar algún ideal último y completo de vida eclesiástica, ya sea en el pasado o en el futuro. Este punto de vista automáticamente excluye toda finalidad y, por consiguiente, no podría asumir la posibilidad de un ideal.

La premisa de convivencia, sin embargo, no es necesariamente indiferente a cualquier base de autoridad, como pudiera parecer a simple vista. Es posible, en armonía con esta opinión, reconocer una dirección divina en los desenvolvimientos de la historia, y entonces, la base de convivencia sería providencial y no meramente caprichosa. Tal inspección, sin embargo, no debe ser considerada como una garantía de infalibilidad, la cual constituiría una forma última como final. La teoría considera al Espíritu Santo como actuando a través de la iglesia en cada época, exactamente igual a la opinión tradicional, pero diferente de ésta en cuanto a que no concede que cualquier desarrollo puede asumir el significado de una norma autoritativa. De acuerdo con la premisa de conveniencia, la providencia divina simplemente encauza los desenvolvimientos a los mejores intereses de cada época sucesiva de progreso cristiano, y así surgirán las formas de política eclesiástica adaptadas a cada generación.

III. LAS ESCRITURAS

Según esta opinión, una investigación cuidadosa del Nuevo Testamento nos dará un completo y definitivo sistema de gobierno y práctica eclesiásticos. Es de creerse que esta política eclesiástica escrituraria no es solamente factible, sino que es la más efectiva que pudiera trazarse para la promoción exitosa de los intereses del reino de Dios en la tierra. Si es verdaderamente escrituraria, entonces podemos considerarla como teniendo la aprobación de Cristo y como la norma autoritativa que debe determinar la vida de sus iglesias en todas las edades. Esta opinión franca y positiva acepta al Nuevo Testamento como la fuente autoritativa del gobierno de la iglesia. Debe creerse que fue el propósito del Salvador dejar un modelo general para la iglesia en su registro escrito de revelación, y que cualquier desviación radical de este diseño apostólico es una perversión de su plan divino.

Esta nota escrituraria no impone reglas mecánicas ni detalladas, sino que revela principios vitales y esenciales. Estos principios pertenecen a la naturaleza de la iglesia como la agencia para el extendimiento del evangelio salvador de Cristo, y son, por consiguiente, esenciales a su triunfo más alto. Ellos pertenecen a las funciones y relaciones fundamentales de la experiencia redentora, la cual resulta de la fe en Cristo. Hay ciertos elementos y factores esenciales de experiencia redentora, que en la misma naturaleza del caso requiere un cierto tipo de gobierno eclesiástico, y este es exactamente el gobierno de la iglesia reflejado en el Nuevo Testamento.

1. *Relación personal.* Cada individuo redimido debe tener una relación directa y personal con Cristo. La experiencia cristiana se basa sobre la fe, y la fe es esencialmente una relación personal. Por consiguiente, la experiencia redentora, que constituye la esencia de la religión cristiana, debe empezar y permanecer fundamentalmente como una cuestión individual. Cualquier forma o intervención que excluye esta experiencia personal con Cristo es una amenaza a la naturaleza esencial del cristianismo.

Obviamente este principio afecta los métodos del gobierno eclesiástico. Una forma de política eclesiástica que impida o estorbe el libre acceso del individuo a Cristo debe inevitablemente resultar en el debilitamiento de la experiencia cristiana esencial. El ejercicio libre de esta relación espiritual requiere libertad y responsabilidad para la conciencia individual, y esto envuelve esa forma de organización que llamamos democrática. Aun el más leve grado de regimentación conduciría a destruir la libertads del creyente individual en su

relación con Cristo. En nuestro estudio de la iglesia según está presentada en el Nuevo Testamento encontramos la evidencia concluyente de que las iglesias apostólicas eran democráticas en sus formas de organización.

2. *Relación espiritual.* La relación del creyente con Cristo es esencialmente espiritual. Una verdadera experiencia personal no podría ser de otra manera. Las implicaciones de este hecho tiene efecto directo sobre el gobierno de la iglesia. Si las formas aceptadas de vida eclesiástica introducen en la experiencia religiosa un exceso de lo mecánico y de lo formal, el resultado es una disminución del carácter espiritual de la relación con Cristo. Si esta relación ha de mantenerse adecuadamente, las formas del culto y actividad deben solamente *expresar* la experiencia religiosa y no *condicionarla*. En la operación de las iglesias del tipo neotestamentario vemos con claridad exactamente esa espontaneidad en la actividad eclesiástica, sin ningún ritual impuesto o requerido que tiene que observarse a fin de llenar ciertas relaciones eclesiásticas. Los oficiales que inspeccionan la vida de la iglesia son dirigentes y maestros, y no sacerdotes con funciones sacerdotales que prescriben y dirigen todos los ejercicios religiosos. Es sencillamente imposible encontrar en las formas simples de la actividad de la iglesia en el Nuevo Testamento cualquier regulación eclesiástica del culto.

3. *Relación misionera.* El creyente es el agente escogido por Cristo para transferir su experiencia de salvación a otros. El cristianismo es esencial misionero. Desde sus principios la religión cristiana se ha propagado por medio de la relación personal. Y a lo largo de su historia esta política ha sido empleada en mayor o menor grado. Parece que existe instintivamente en la conciencia regenerada el sentido de la responsabilidad misionera. Por lo tanto, una correcta política eclesiástica deberá proveer los medios y los incentivos para el esfuerzo misionero y evangelizador. Esa forma de política eclesiástica que permite el ejercicio sin estorbo alguno de los impulsos distintivamente espirituales fomentará del modo más efectivo esta función necesaria de la experiencia de la redención. Los modos de la vida y el culto de la iglesia encontrados en el Nuevo Testamento no solamente conducían hacia semejantes experiencias espirituales, sino que eran definitivamente construidas alrededor de ellos.

4. *Relación vital.* El creyente debe reconocer la voluntad de Cristo y someterse a ella a fin de mantener una experiencia vital en su relación salvadora. Debe desarrollarse un fuerte sentido de responsabilidad personal

con Cristo para que haya una experiencia cristiana saludable. Esto requiere una conciencia de compañerismo íntimo personal con Cristo para que el creyente tenga la capacidad de conocer la voluntad de su Maestro. La historia ha demostrado que cuanto más vívida es la conciencia acerca de la dirección personal por la voluntad de Cristo, el carácter cristiano llega a ser más fuerte y el servicio más fructífero. Si la mecánica del ritualismo y los intermediarios del sacerdotismo se interponen entre el creyente y su Señor, es obvio que la experiencia de la dirección personal se vuelve mucho más difícil.

Las formas sencillas de la iglesia del tipo neotestamentario están muy bien adaptadas al reconocimiento de la dirección divina. De hecho, conforme a la revelación del Nuevo Testamento, el creyente debe buscar la voluntad de Cristo en todas las relaciones de la vida. Esto requiere que en las relaciones y actividades con su iglesia, él debe encontrar el plan de su Señor tanto como le sea posible. Y siendo que él debe buscar en el Nuevo Testamento la completa y final revelación del plan redentor de Cristo, él esperará encontrar allí adecuada dirección en la vida de la iglesia, ya que la iglesia es la agencia divinamente ordenada de redención. Es casi inconcebible que ninguna luz de la revelación salvadora fuese dada al agente principal sobre la tierra de esa revelación redentora. De allí, somos lógicamente llevados a la conclusión de que la política de la iglesia debe establecerse sobre una base escrituraria.

Se podrían mencionar otros hechos acerca de la relación y la experiencia redentoras para demostrar que la política de la iglesia está inseparablemente conectada con las realidades fundamentales de la vida cristiana, pero los ya citados son suficientes para probarlo. Nosotros estamos, por consiguiente, tratando aquí con un asunto vital, y no una mera cuestión de conveniencia o preferencia. Si uno cree que la Biblia es la necesaria y suficiente guía de fe y práctica, entonces, para ser consistente, uno debe creer en una base escrituraria de política de la iglesia, ya que esta política tiene una conexión vital con los mismos fundamentos de nuestra fe. Uno que rinde profunda lealtad a los puntos fundamentales de la religión cristiana, pero que manifiesta indiferencia hacia las cuestiones de la política de la iglesia es a duras penas consistente. La eclesiología escrituraria es una doctrina fundamental.

En oposición a la base bíblica para la política de la iglesia, se presenta la objeción de que en el Nuevo Testamento no encontramos ni un solo plan consistente de actividad eclesiástica, pero sí una considerable variación sobre el punto. Este es un hecho que nosotros no tenemos la disposición de negar, pero

afirmamos que eso no excluye el uso del Nuevo Testamento como una base de política eclesiástica.

Es cierto que en el período que abarca lo que nosotros comúnmente llamamos la era apostólica había una gran variedad en las prácticas de la vida de la iglesia. Las formas de organización, los modos del culto, los métodos de promoción y los factores de dirección diferían en diferentes localidades. La vida de la iglesia en Corinto no era prácticamente la que había en Filipo, ni tampoco la política eclesiástica en Asia estaba en exacta armonía con la que se reflejaba en la historia del cristianismo primitivo en Galacia. A pesar de todo, los *principios* subyacentes de vida eclesiástica que hemos observado como esenciales a la conservación y promoción de la experiencia redentora estaban en operación en todas las variedades de la política eclesiástica apostólica. Por dondequiera en la vida apostólica el gobierno de la iglesia era democrático y autónomo. Por ningún lado aparece el sacerdocio o el ritualismo extremo. Una consideración honesta del Nuevo Testamento nos lleva a la conclusión de que el “sacramentalismo” no había aparecido cuando el cristianismo surgió durante el segundo siglo. La política neotestamentaria de la iglesia era sencilla, espontánea, democrática. Estos principios vitales son característicos a través de las variaciones que pudieran observarse.

La adopción de una base escrituraria para la política de la iglesia no excluye necesariamente el uso tanto de la tradición como de la conveniencia en la formación de las normas para la vida de la iglesia. Estas tienen su lugar, pero por sobre todo, deben relacionarse correctamente con la base fundamental que son las Escrituras. Para que estén correctamente relacionadas, estas consideraciones deben siempre mantenerse subordinadas a los principios escriturarios y nunca emplearlas en contradicciones con ellos.

(1) La tradición tiene su lugar. En la efectiva promoción de la iglesia y de su trabajo, es claro que no sería ignorar su larga y significativa historia. Se ha demostrado más allá de toda duda que la luz de la historia de la iglesia es de valor inmenso en la conducción de los asuntos de la iglesia y en la solución de sus problemas. Esto le da lugar a la influencia de la tradición en cuanto a las lecciones que ella pueda enseñar para una mejor dirección y una mayor cautela, y no para llegar a determinaciones finales con respecto al gobierno y al carácter de la iglesia. Allí donde han ido siendo preservadas las tradiciones que no son contrarias a los principios escriturarios y que conducen a una efectividad mayor en la vida de la iglesia, o que apelan a los sentimientos y lealtad de los

constituyentes, es legítimo y sabio respetarlas. Un error que muy a menudo se comete y que sin duda es inevitable es el reclamar apoyo escriturario a prácticas que no tienen otra base que la tradición. Siendo que la opinión insistente de los bautistas es que nuestra política eclesiástica debe firmemente basarse en un fundamento escriturario, a menudo damos por sentado que ciertas prácticas son escriturarias, cuando, a decir verdad, no estaríamos en capacidad de encontrar ningún pasaje para apoyarlas. Esas prácticas son nuestra herencia tradicional y están en armonía con los principios escriturarios; por lo tanto pueden, con justicia, ser conservadas y usadas.

(2) La conveniencia tiene su lugar. Los principios de la política de la iglesia deben adaptarse al carácter y a las funciones de una iglesia si es que han de prevalecer y capacitar a una iglesia para cumplir con sus propósitos característicos. Como concisamente Weston lo expresa: “La política de una iglesia debe ser la expresión de su propia vida, no un molde impuesto desde afuera.” De modo que la conveniencia tiene su lugar esencial en la constitución y en la actividad de una iglesia. Enseñar es la función de una iglesia. Y en vista de que esta función docente necesita de organización y dirección, resulta útil tener un director de la escuela dominical de la iglesia, aun cuando no hay ni siquiera una sílaba en las Escrituras para tal oficio. Pertenece al carácter de la iglesia el cantar alabanzas a Dios. Para la efectiva relaización de esta expresión natural en la vida de la iglesia puede haber un coro, aun cuando ninguna mención de coro aparece en el Nuevo Testamento. Las prácticas económicas modernas hacen recomendable el tener un tesorero de la iglesia, aunque es muy dudoso que alguna iglesia del Nuevo Testamento haya tenido un oficial semejante.

La influencia de la conveniencia, sin embargo, no necesita convertirse en una fuente original determinativa de la vida y el carácter esenciales de una iglesia. En definitiva, su constitución se determina por sus propósitos, y esos propósitos están revelados en las Escrituras. A medida que la iglesia apostólica progresó en la ejecución de esos propósitos, desarrolló principios de vida y adoptó modos de actividad que se ajustaban al cumplimiento efectivo de sus objetivos esenciales. Por consiguiente, las Escrituras permanecen como la base final.

Esta premisa no significa que la iglesia apostólica hubiese sido perfecta. En muchas maneras las iglesias del período apostólico fueron débil e imperfectas. Pero representaron el período formativo en la vida de la religión redentora de Cristo, cuando los propósitos fundamentales de la redención tomaban forma y

encontraban los canales efectivos para su articulación. Aquellos desarrollos que están en armonía con estos propósitos fundamentales o que no les son dañinos, pueden aceptarse y emplearse sin que por ello se haga violencia a la base escrituraria de la política de la iglesia. Es en esta relación subordinada que la tradición y la utilidad o conveniencia tienen su lugar. Como un resumen del asunto, podemos aceptar el veredicto de E. C. Dargan, una de las más grandes autoridades en eclesiología entre los bautistas: “El método indicado del estudio de la eclesiología es una combinación de lo escriturario, de lo histórico y de lo práctico.”

En interés de una actitud humilde y cristiana sobre esta cuestión, no debe olvidarse que este es un asunto en el cual debemos hacer uso de la prerrogativa de libre elección que Dios nos ha dado. Aquellos que prefieren la base de la tradición, o la base de lo útil o conveniente, están en libertad de escoger, y se debe respetar su elección. Al mismo tiempo, este derecho inalienable de libre elección debe ser respetado por parte de aquellos que se hallan a sí mismos en un estado de mente más seguro y satisfactorio por estar de acuerdo con ciertas convicciones conscientes al seguir, en la mejor manera que pueden a la luz de una honesta interpretación del Nuevo Testamento, una norma escrituraria para la política de la iglesia. Semejante punto de vista no es un asunto de prejuicio, sino de sincera convicción. Entonces, en simple consistencia, los que adoptan una base escrituraria para sus principios de la política de la iglesia nunca deben desconocer los derechos y sentimientos de otros que a conciencia eligen seguir un curso diferente. Censurar y condenar a aquellos que difieren de nosotros en este punto ofrece una base justa para ser acusados de prejuicio, y es inconsistente con el principio fundamental bautista de absoluta libertad de conciencia. Nosotros podemos ser leales a nuestras convicciones en este asunto, y al mismo tiempo reconocer el ministerio y respetar los reclamos y las prácticas de otras comuniones de la fe cristiana.

CAPITULO 9

ELEMENTOS DE UNA IGLESIA NEOTESTAMENTARIA

Habiendo adoptado una base escrituraria sobre la cual construimos nuestro concepto de la iglesia, por consecuencia lógica entramos ahora a la consideración de los elementos que componen tal iglesia. A la luz del Nuevo Testamento, ¿qué es lo que constituye una iglesia? La definición de una iglesia fundada sobre una base escrituraria es como sigue: *Una iglesia es un cuerpo local de creyentes, bautizados después de haber hecho profesión de fe en Cristo, voluntariamente congregados para la promoción de los propósitos redentores de Cristo a favor de la humanidad.* Esta definición implica cuatro aspectos esenciales al punto de vista escriturario de una iglesia: su naturaleza, su membresía, su organización y su funcionamiento.

I. NATURALEZA

De acuerdo con el Nuevo Testamento, en su naturaleza fundamental la iglesia *es un cuerpo local*. Hemos repasado las razones abundantes para esta conclusión en los capítulos dos y tres. Allí encontramos tres hechos indicando que la concepción neotestamentaria de la iglesia era básicamente local.

1. *El uso del término.* La palabra traducida “iglesia” se menciona en el Nuevo Testamento ciento catorce veces, de acuerdo con el texto mejor establecido. En ochenta y cuatro de las veces el significado es claro e incuestionablemente local. De las ocurrencias restantes, hay nueve en las cuales la evidencia parece favorecer al significado local, haciendo un total de noventa y tres, o sea el ochenta por ciento del uso completo del Nuevo Testamento. No puede haber duda alguna de que el sentido básico de *ekklēsia* en el Nuevo Testamento es local.

2. *El proceso del desarrollo.* El origen y el crecimiento de la iglesia en el Nuevo Testamento la señala como un cuerpo local. Primero comenzó como un grupo de discípulos asociados con Jesús. Cuando, después de la resurrección y la ascensión de Jesús, los discípulos empezaron a vivir su vida normal, se reunían en distintas comunidades, con residencia en diferentes localidades. El único registro claro que tenemos de tal comunidad es el de la iglesia en Jerusalén, pero se hace referencia a otras (compárese <480122> Gálatas 1:22; <520214> 1

Tesalonicenses 2:14). Cuando la iglesia en Antioquía aparece en los registros de Hechos, claramente dice que era un cuerpo local. El modelo por el cual la iglesia del Nuevo Testamento encontraba un punto de referencia era la sinagoga judía, que era evidentemente local en su carácter. La reflexión de la conciencia eclesiástica en el cristianismo apostólico fue fundamentalmente local.

3. El modo de gobierno. Abundantes evidencias se han aducido para probar que la iglesia del Nuevo Testamento era un cuerpo local y con gobierno propio. Cada iglesia se creyó competente por sí misma para administrar sus propios asuntos, y no hay ninguna evidencia de que ninguna iglesia se hubiese atrevido alguna vez a interferir en los asuntos de otra. No había autoridad eclesiástica constituida en ninguna parte del mundo cristiano de esa época que pudiera regular los asuntos de una iglesia local. Un apóstol podía ejercer una poderosa influencia moral, pero no ejerció autoridad forzada.

Estas evidencias, que hemos considerado en detalle en la primera parte de este libro, establecen más allá de toda controversia razonable la conclusión de que la iglesia del Nuevo Testamento era esencialmente un cuerpo local.

II. MEMBRESIA

Hemos definido una iglesia como un cuerpo de *creyentes, bautizados después de haber hecho profesión de fe en Cristo*. Esto indica que los miembros que componen una iglesia deben ser creyentes y deben ser bautizados.

1. Creyentes profesantes. Dada la naturaleza del caso no se podría requerir que ellos fuesen más que creyentes *profesantes*. Ningún ensayo humano puede determinar con finalidad qué es lo que uno cree. La fe es un secreto inescrutable del corazón. Ella incumbe a aquellos que buscan construir una iglesia verdadera que requieran de una profesión de fe, y que examinen por las medidas más efectivas posibles la validez de la profesión. Si bien es cierto que no podemos determinar con certeza infalible si una profesión es genuina, podemos, sin embargo, hacer pruebas legítimas de su credibilidad y asegurar el asunto en buena medida. Es deslealtad a los propósitos de Cristo a favor de su iglesia el añadir miembros ligeramente en la lista de la iglesia sin buscar tanto como sea posible las cualidades válidas. Esto no puede hacerse concebiblemente en el interés de producir una membresía válida de iglesia neotestamentaria. Tales métodos son empleados para aumentar tan rápido como sea posible el número en la lista de miembros. Esos motivos son esencialmente egoístas y mundanos, y totalmente indignos de las tareas

sagradas del reino de Cristo. En el Nuevo Testamento está clara y abundantemente enseñado que los miembros de la iglesia deben ser creyentes.

(1) Esto puede verse en el círculo de aquellos que rodeaban a Jesús. En la primera parte de esta obra, llegamos a la conclusión de que la iglesia llegó a existir tan pronto como un grupo de discípulos se juntaron en él en su empresa redentora. Este grupo estaba compuesto de creyentes profesantes. El hecho de que uno de ellos más tarde resultó ser falso no altera la evidencia a favor del argumento bajo consideración: aun Judas *hizo profesión* de ser un discípulo. Jesús rechazó a aquellos que francamente no tenían el deseo de entregarse fielmente al discipulado, tal como hizo con el hombre que quiso regresar a su casa “y enterrar a su padre”, y otro que deseaba primero ir a despedirse de sus familiares (<420959> Lucas 9:59-62). Esto demuestra, además, qué es lo que Jesús consideró como una fe válida. Muchos de los pastores bautistas de hoy habrían aceptado con entusiasmo a estos dos hombres, y habrían ostentosamente anunciado que en ese día la lista de miembros había sido aumentada con los nombres de “dos adultos”. En todas partes el registro evangélico refleja la presuposición de que los que se adherían a Jesús eran creyentes, y en ningún lugar se da la insinuación de alguna cosa diferente.

(2) Que los miembros de la iglesia debían ser creyentes está demostrado incuestionablemente en los más tempranos comienzos de la evangelización. Ninguna otra conclusión puede deducirse razonablemente de <440238> Hechos 2:38-47. Todos los que fueron añadidos a la iglesia gozosamente recibieron la palabra, fueron bautizados y continuaron en la doctrina de los apóstoles y en la comunión. De ellos se hace la descripción en el v. 44 como “todos los que creyeron”, y los desarrollos subsiguientes aportan confirmación conclusiva de su fe.

(3) En las epístolas del Nuevo Testamento siempre se asume que los miembros de las iglesias son todos creyentes. Una y otra vez Pablo se dirige a sus lectores como “santos”, lo cual significa personas que se han entregado a Cristo. El dio por sentado que eran creyentes.

Habiendo adoptado el Nuevo Testamento como nuestra base, no tenemos más que un solo punto de vista: que todos los miembros de cualquier iglesia deben ser creyentes en Cristo como Salvador y Señor.

2. Creyentes bautizados. El nuevo Testamento enseña que los que se hacen miembros de las iglesias de Cristo deben seguirlo en el bautismo. Ningún modo

imaginable de interpretación podría evadir esta conclusión. Los que toman el asunto con indiferencia deben basar su argumento en otro terreno fuera de las Escrituras; a decir verdad, ellos deben considerar la enseñanza escrituraria sobre este punto como de ninguna importancia, pues las Escrituras son claras y unánimes.

(1) Esto está esencialmente incluido cuando fielmente seguimos el ejemplo de Cristo. No ignoramos el hecho de que la tradición relativa al bautismo de nuestro Señor fue formulada después de que la ordenanza del bautismo llegó a ser una práctica normal en las iglesias cristianas primitivas, pero a la luz de una probabilidad histórica convincente, fue la conducta y el mandato de su Señor la causa de que las iglesias primitivas insistieran en este rito. No podemos dudar de que ellas consideraron el bautismo como esencial para seguir a Cristo, y las raíces de esta convicción arrancan de su ministerio. Las pruebas más rígidas de la crítica de las formas confirman la validez del relato de su bautismo, de manera que si las iglesias han de requerir de sus miembros la emulación de su ejemplo, ellas requerirán que sean bautizados.

(2) Es un mandato específico de Cristo. Renunciar a la obligación de que los miembros de la iglesia de Cristo sean bautizados es abandonar la Gran Comisión. Hay un tipo de crítica que la desafía, basada sobre una hipótesis distintivamente antinaturalista. El cristianismo evangélico mantiene unánimemente su posición de que la iglesia marcha adelante bajo la autoridad de la Gran Comisión.

(3) Fue la práctica invariable de los apóstoles. Es posible arreglar alguna inferencias remotas que levantan alguna duda acerca de esta conclusión, pero en contra de estas remotas inferencias se levanta el enorme peso de abundantes evidencias objetiva y específica de que ellos bautizaron sin excepción. Seguramente, el libro de Hechos representa dicha política como marcando el principio de la evangelización, ya que ninguna otra construcción razonable podría ponerse en ^{<440241>}Hechos 2:41, “Los que recibieron su palabra fueron bautizados.” Pablo asumió que los cristianos romanos estaban bautizados (^{<450602>}Romanos 6:2, 3), y él participó en el bautismo de los corintios (^{<460113>}1 Corintios 1:13-16). La misma presuposición está contenida en ^{<510212>}Colosenses 2:12 y en ^{<600321>}1 Pedro 3:21. Si nosotros empleamos consistentemente nuestra base escrituraria adoptada, debemos sin lugar a duda considerar como cosa necesaria el que los miembros de la iglesia sean bautizados.

3. Una membresía calificada. Los puntos que acabamos de discutir implican que ciertas cualidades definidas deben requerirse para ser miembros de la iglesia. De los miembros de las iglesias de Cristo debe esperarse no solamente la fe y el bautismo, sino también un carácter cristiano y un servicio leal a los propósitos del reino. Para asegurar estos requisitos en la membresía se requiere que haya alguna fuente de autoridad que determine cuando un miembro está satisfactoriamente calificado. Para tal autoridad hay sólo tres posibilidades. El pastor de la iglesia puede decidir en cuanto a la idoneidad del que solicita ser miembro de la iglesia. Esta es la norma seguida en muchas comuniones cristianas existentes. En donde se practica que los miembros sean recibidos sin la aprobación de ninguno, es, desde luego, cierto en último análisis que el pastor decide respecto a su idoneidad, pues si algún caso obvio y bien conocido de incapacidad se presentara, de seguro que el pastor objetaría, y si objeción prevalecería. La segunda posibilidad es tener una junta gobernante o comité que dé su aprobación para su membresía, lo cual se hace en algunas denominaciones. La tercera y última posibilidad restante es la de que el voto de la mayoría de la congregación decida el asunto de la aceptación o no de un candidato a la membresía. Las Escrituras no dan una instrucción definitiva al respecto, pero sus implicaciones favorecen esta última norma. Las iglesias del Nuevo Testamento fueron estrictamente autónomas, y como tales ellas naturalmente determinarían la formación de su membresía. La inferencia natural de la forma democrática del gobierno de la iglesia es la aprobación a la membresía por la voz de la iglesia.

Hay cuatro maneras por las cuales se puede recibir miembros en una iglesia bautista.

(1) Pueden ser aceptados por profesión de fe y el bautismo. Tales candidatos no vienen a ser miembros en plena comunión hasta que han sido bautizados. Este hecho debe ser siempre contemplado en la acción de la iglesia al aprobar a esos candidatos.

(2) Otro método muy general de recepción de miembros es por medio de carta de otra iglesia. Esto debe hacerse en un certificado de recomendación, el cual es familiarmente conocido como “carta de retiro o transferencia de la iglesia”. Dicha carta no llega a ser efectiva hasta que su poseedor se ha presentado personalmente solicitando su membresía en otra iglesia. Esta estipulación debe hacerse notar en la carta, empleando una fraseología como: “quedará despedido de esta iglesia cuando sea admitido por otra iglesia de la misma fe y

orden”. Es muy conveniente que esta transferencia de membresía se tramite entre las iglesias, en lugar de que sea una transacción entre el individuo y la iglesia de la cual él solicita su retiro. Después de todo, el mejor procedimiento es que el candidato solicite por sí mismo la membresía en la iglesia a la cual desea unirse, y que esta iglesia, entonces, haga la petición a la otra iglesia de la cual viene el candidato. Es una práctica cuestionable cuando iglesias de diferentes denominaciones se intercambian cartas de transferencia de membresía.

(3) Donde existen circunstancias válidas que impiden a un candidato obtener una carta de traslado, él puede explicar las circunstancias existentes y el hecho de una anterior conexión con una iglesia reconocida de su denominación, así se le puede recibir sobre la base de su testimonio. La aceptación de miembros sobre esta base requiere más cautela que los otros métodos. En semejantes casos, es sumamente importante que el pastor tenga un conocimiento detallado y seguro del caso y que exponga la situación del candidato.

(4) Si alguno viene a una iglesia bautista de otra comunión cristiana, alterando de esa manera sus relaciones eclesiásticas, voluntariamente cortando las relaciones con su comunión anterior y estableciendo nuevas relaciones con una iglesia bautista, se dice de tal persona que “se une por relación”. Este es el curso preferible a seguir al cambiar de denominación. Por regla general, se requiere que el candidato sea bautizado en el seno de la iglesia bautista a la cual él viene. Diremos algo más todavía sobre lo mismo más adelante.

III. ORGANIZACION

Sobre la base de nuestra premisa bíblica, nosotros hemos definido a la iglesia como un cuerpo de creyentes *voluntariamente ligados entre sí*. Esto implica alguna forma de organización y un acto cooperativo al organizarse. Por lo tanto, el siguiente problema de nuestra consideración es la forma y el método para la organización.

1. Forma. Nuestra definición contempla a un grupo de creyentes *agrupados voluntariamente*. Esta frase encierra la esencia de la democracia. Si nosotros seguimos fiel y francamente el precedente escriturario para la vida de la iglesia, ningún poder eclesiástico superior tiene la última palabra en la organización de una iglesia, sino solamente aquellos que están de acuerdo en participar de tal relación. Como hemos de observarlo en lo que sigue, es conveniente en alto grado que una nueva iglesia, al organizarse, tenga el consentimiento y la

cooperación de la denominación, y especialmente de las iglesias muy cercanas; pero este es un asunto de conveniencia más bien que de obligación. No existe ninguna ley para una iglesia bautista, salvo la voluntad de Cristo según está revelada en el Nuevo Testamento. Y esto se aplica a la vida entera de la iglesia, desde sus primeros pasos cuando llega a su completa organización, lo mismo que a través de su trayectoria como una agencia de la redención de Cristo.

Si las persona que constituyen voluntariamente una iglesia se comprometen en un pacto de asociación con miembros de una iglesia local, sin ninguna autoridad externa, se deduce lógicamente que las tales tienen el derecho de tener la última palabra en la iglesia. A fin de que este principio entre en operación, la iglesia local debe ser un cuerpo independiente, gobernado por la mayoría de sus miembros. Hemos visto en nuestro estudio, en la primera parte de este libro, la evidencia indudable de que las iglesias del Nuevo Testamento se gobernaban a sí mismas. Al aplicar consistentemente nuestra base escrituraria, debemos reconocer a una verdadera iglesia como autónoma.

Esto no quiere decir que la iglesia local “puede hacer lo que le guste”. Esto significa que la iglesia local debe esforzarse por interpretar la voluntad de Cristo en relación con sus asuntos. Toda iglesia verdadera está bajo la voluntad de Cristo. Esa autoridad puede expresarse solamente en la decisión de la mayoría. Este hecho envuelve dos consideraciones importantes.

(1) La voz de la mayoría *no es necesariamente infalible*. Aquí la voluntad de Cristo aparece empleando una agencia humana, y así permanece una agencia humana. La falibilidad, la miopía y la perversidad de la naturaleza *humana* se encuentran presentes en los negocios de la vida eclesiástica, exactamente igual que en los otros campos de la actividad humana. Pero es el agrado de Cristo conducir a la empresa terrenal de su reino a través de este medio, y sólo nos toca inclinarnos ante su voluntad en esta cuestión.

(2) Debe considerarse tal prerrogativa como una *seria responsabilidad*, y realizarla con mucha oración y con sumisión humilde a la voluntad del Señor. Cuando las iglesias y los pastores emplean planes políticos para asegurarse la acción favorable de la mayoría de una congregación resultan pecados tan repugnantes y diabólicos que los mismos santos huyen de horror, y aun podríamos imaginarnos que los ángeles esconden sus rostros por vergüenza.

Esta alta prerrogativa de la autonomía por parte de una iglesia debiera ejercerse no solamente con humildad ferviente sino también con rígido decoro. Para tal

fin, los reglamentos de orden deberían ser aplicados y respetados. Es deber solemne del pastor el prepararse a sí mismo cuidadosamente como un presidente oficial. El debe tener a la mano algún manual de procedimientos parlamentarios y estar familiarizado con el mismo. Un compendio que es ampliamente aceptado es, *Reglas Parlamentarias*, de H. F. Kerfoot.¹³² Es imperdonable que un pastor sea descuidado en los métodos de procedimiento en asambleas parlamentarias. El debiera considerar esto como una parte vital de su preparación para el ministerio, pues gran daño se ha hecho a la causa de Cristo por entorpecer los métodos que tienen que ver con los asuntos delicados de la vida de la iglesia –detrimento éste que bien pudiera haberse evitado si se tuviera el adecuado conocimiento y si se hiciera la debida aplicación de los principios parlamentarios.

A la luz de la enseñanza del Nuevo Testamento, la acción ideal de la iglesia es la unanimidad. El voto mayoritario no debiera emplearse como la práctica prevaleciente sino como el último recurso. Todo recurso honorable debe agotarse a fin de asegurar una acción unánime antes de echar mano a la prerrogativa de la mayoría. Hay tres líneas de acción que pueden tomarse en las deliberaciones de la iglesia. La primera cosa que debe buscarse y con anhelo es la unanimidad; si ésta no se consigue, la minoría puede someterse al juicio de la mayoría y entonces votar a fin de hacer la acción unánime; si la minoría, por razones que ella cree suficientes, permanece irreconciliable, entonces el voto de la mayoría debe quedar en pie, *como un último recurso*. Es un error suponer que cualquiera y cada acción de la iglesia debe ser el voto de la mayoría, pasando por encima a la minoría oponente. Y no solamente es erróneo sino también reprehensible que un pastor o cualquier otro caudillo de la iglesia se valga de presión política, o de manipulaciones astutas, con el fin de conseguir el respaldo de la mayoría, y de esa manera enseñorearse sobre una minoría rebelde. Semejante política está totalmente en desacuerdo con el verdadero espíritu cristiano. La dictadura en una iglesia local es repugnante. Si el pastor está buscando sin egoísmo alguno los intereses del reino y el espíritu de Cristo, él se esforzará diligentemente por mantener la acción de la iglesia sobre una base de unanimidad.

Algunas veces sucede que una minoría irreconciliable se rebela en contra de la acción de la mayoría y divide a la iglesia en dos facciones contendientes. La única política sabia en tales casos es someter la dificultad a un arbitraje. Un concilio de arbitraje debe seleccionarse de entre las iglesias vecina o de los dirigentes de la denominación, y sus miembros deben reunirse con los

representantes de las partes contendientes, y después de haber estudiado con simpatía y espíritu abierto los puntos de controversia, ellos deben ofrecer una solución al problema. Por lo general, los grupos contendientes aceptarán la decisión del concilio de arbitraje, y en el caso que no resultara así, debe seguirse con otras conferencias y arbitrajes. Debe probarse fielmente todo medio posible antes que la iglesia se divida permanentemente. Generalmente es imprudente pedirle a cualquier persona, por muy prominente que ésta sea, que actúe como mediadora en semejante casos. Esa circunstancia le hace correr el riesgo de que más tarde la aislen y siempre hay más sabiduría en el consejo de los muchos que en el juicio de uno solo.

2. Métodos. Para que un grupo de creyentes entre en una unión en la forma de una iglesia, se requiere un acto de organización. Es altamente importante que el ministro esté familiarizado con los modos más efectivos para proceder a la organización. Podemos recomendar cuatro pasos definidos.¹³³

(1) Las personas que están de acuerdo en entrar en la organización de una iglesia deben primeramente asegurarse de la *aprobación denominacional*. Este paso no es esencial, ya que un grupo de bautistas está en libertad de constituir una iglesia por cualquier método que ellos escojan; pero es muy conveniente y justa –una política de cortesía y ética. De manera que es sabio reconocer a las iglesias vecinas cuyo compañerismo se busca y se cultiva, y de cuya cooperación dependerá, hasta cierto punto, el éxito de la iglesia que se organiza. Más todavía, tal reconocimiento es una obligación real para las iglesias cuya paz y progreso se verá inevitablemente afectados por el establecimiento de una nueva iglesia. Para contar con esa aprobación denominacional, lo mejor es pedir a las iglesias más cercanas o a la asociación del distrito que nombren un comité consejero para que entre en consulta con los proponentes de la nueva organización.

(2) Después de que una sólida consideración conduce a la decisión final de la organización, las persona que están listas para formar la nueva organización deben proceder a conseguir sus cartas de *transferencia*. Es conveniente que las iglesias que conceden dichas cartas especifiquen en las mismas que se les da esos hermanos el retiro de membresía en vista de la organización de la nueva iglesia de la misma fe y orden.

(3) Otro método muy sabio, aunque no esencial, es que los proponentes de la nueva organización pidan el nombramiento de un *presbiterio constituyente*, compuesto de representantes de las iglesias cercanas. Un procedimiento

conveniente y perfectamente válido es que el comité consejero continúe en su capacidad de comité constituyente, siendo que los que lo forman estarán familiarizados con el caso. Este presbiterio constituyente examinará las cartas entregadas a él por los miembros en perspectiva de la nueva iglesia, y estará listo para recomendar la adopción del pacto de la iglesia y una declaración de fe. Cualquier manual de iglesias bautistas seguramente contendrá el pacto de una iglesia. Por supuesto, que una iglesia bautista no está bajo el requisito autoritativo de conseguir su pacto y su declaración de fe de una fuente tal como los manuales –aunque tal procedimiento aumentará grandemente su posición con las iglesias hermanas. Cuando estos pasos preliminares se han tomado, el presbiterio constituyente llamará a los miembros en perspectiva para ser considerados.

(4) Cuando los miembros en perspectiva están debidamente congregados, el presidente del presbiterio constituyente los dirigirá en el *acto de la organización*, el cual normalmente envuelve dos pasos: Una moción de que los calificados allí presentes que desean entrar en la formación de la “Iglesia Bautista (el nombre)” se organicen en una iglesia; y la recomendación del presbiterio constituyente respecto al pacto y a la declaración de fe, adoptados por el voto de los que han de formar la nueva organización. El presbiterio, en nombre de la denominación, dará a los miembros de la nueva iglesia la diestra de compañerismo.

(5) La nueva iglesia realizará entonces su *primera sesión de negocios* para llamar a un pastor, elegir a los diáconos y otros oficiales si ya tienen algunos bajo consideración, y para tratar cualquier asunto que requiera atención inmediata, como el tiempo y el lugar para las reuniones del culto, el recibimiento de miembros adicionales que no participaron en la organización y cosas semejantes.

IV. LA FUNCION

En nuestra definición de la iglesia a la luz del Nuevo Testamento, especificamos que era *para la promoción de los propósitos redentores de Cristo a favor de la humanidad*. Esto significa que la función de la iglesia es esencialmente misionera, pero otros aspectos de su función se encierran en sus propósitos misioneros.

1. La empresa misionera. La función misionera es suprema y fundamental. De ella surge toda la vida y el significado de una iglesia. Le herejía más enorme de

la cual una iglesia puede ser culpable es ignorar o repudiar su obligación misionera. Es imposible para uno que acepte la autoridad divina del Nuevo Testamento que niegue la función misionera de la iglesia, a menos que la ignorancia y el prejuicio le hayan cegado los ojos. Las enseñanzas del Nuevo Testamento sobre este punto son tan abundantes y reconocidas que no se necesita revisarlas aquí.

Inevitablemente, esta obligación misionera incluye cooperación entre las iglesias. Al mismo tiempo que cada iglesia es un cuerpo independiente, autónomo, en cuanto al esfuerzo misionero, las iglesias son interdependientes. Esta conclusión se basa sobre tres consideraciones.

(1) Una consideración obviamente esencial es la *necesidad ineludible* del caso. Muy pocas iglesias podrían por sí solas promover una verdadera empresa misionera, y aun las iglesias más fuertes se verían grandemente limitadas en el esfuerzo de las misiones mundiales. Un grupo grande de iglesias, por ejemplo, las de todo un estado (una provincia) o nación, deben aprovechar sus recursos y promover una adecuada empresa misionera sobre una base de cooperación.

(2) Este plan está apoyado por un claro *precedente escriturario*. Cuando un problema de interés común a las iglesias apostólicas surgió, la iglesia de Antioquía envió mensajeros a la iglesia de Jerusalén para consultar a esa iglesia acerca del asunto (^{<441501>}Hechos 15:1-29). Cuando los cristianos judíos en Jerusalén y en toda Judea sufrían necesidad, Pablo inauguró una empresa cooperativa entre las iglesias gentiles para enviarles fondos. Un comité representando a las varias iglesias que colaboraron fue nombrado para administrar el fondo común (^{<442004>}Hechos 20:4; ^{<451525>}Romanos 15:25-27; 1 Corinitos 16:1-4; 2 Corinitos 8:1-9, 15).

(3) La cooperación misionera entre las iglesias es un resultado lógico de su participación *mutua* en los intereses y beneficios de la comunidad. Por la naturaleza propia de la empresa misionera, ninguna iglesia puede realizar o descuidar su obligación misionera sin que su conducta produzca reacción en otras iglesias. Y por su misma naturaleza, la empresa misionera es un proyecto natural de cooperación. Cuando el movimiento cristiano se expande, cada iglesia se beneficia; cuando el movimiento cristiano se estanca, todas las iglesias eventualmente mueren. Por consiguiente, las misiones constituyen esencialmente un interés común.

De este esfuerzo misionero independiente surgen ciertas obligaciones mutuas.

a. Debe haber una cooperación voluntaria en otras causas comunes que se relacionan con la empresa misionera. Debe buscarse una base de acuerdo en tales asuntos como la doctrina y la administración, el programa educativo de las iglesias y la relación de las iglesias con los asuntos del mundo exterior.

b. Debe existir entre iglesias vecinas respeto hacia la disciplina de otras iglesias. Cuando un miembro es separado por una iglesia, ninguna otra iglesia debiera recibirlo sin una razón justa para tal acto. Por supuesto, el miembro expulsado puede sincera y manifiestamente arrepentirse, o puede ofrecer evidencias convincentes de que su expulsión no fue sobre una base justa. En todo caso, las razones de la expulsión deben ser estudiadas detenidamente y con adecuada evidencia a la mano antes de que la acción de una iglesia hermana en este punto sea desafiada o ignorada.

c. Las iglesias hermanas deben prestarse ayuda en tiempos de grandes calamidades y privaciones. En caso de incendio, de calamidad natural o de cualquier otro accidente destructivo, debe estudiarse con simpatía qué ayuda necesita de afuera la iglesia con problemas, y tal ayuda debe ser provista. Debe ejercerse la debida prudencia para que la iglesia no reciba una ayuda mayor a su necesidad, pues un exceso de asistencia tenderá a debilitar a una iglesia y rebajará su respeto personal, aparte de que esto sería también un mal uso de fondos que deben emplearse en un esfuerzo más específicamente misionero.

d. En todas estas relaciones de interdependencia y cooperación, se hace imperativo que cada iglesia reconozca la completa independencia de cualquier otra iglesia. Constituye una seria violación de los principios tradicionales de la norma bautista y de las enseñanzas del Nuevo Testamento cuando cualquier iglesia u organización denominacional busca cómo intimidar a una iglesia local, forzándola a aceptar conformidad a cualquier asunto, aun cuando éste sea considerado muy vital al interés general. Las iglesias bautistas pueden ser invitadas, desafiadas y estimuladas, pero *nunca* coaccionadas.

2. El culto regular. A la luz de muchas evidencias convincentes, debemos considera el culto como parte del plan de Cristo para sus iglesias. Esta conclusión puede justamente inferirse de los siguientes hechos:

(1) El hecho de que el culto o la adoración es una tendencia inherente del espíritu religioso de la humanidad. En dondequiera que se encuentran los humanos, ya sea en un estado de salvajismo o de civilización, han manifestado

en alguna manera una disposición a la adoración. Como cristianos, debemos suponer que este rasgo de la personalidad humana fue originalmente delineado por la mano creativa de Dios. Por consiguiente, el propósito de Dios fue que el hombre debiera adorarlo, y nosotros no podemos creer de otra manera que la intención de Cristo fue la de que sus iglesias promovieran este propósito original de Dios.

(2) El culto constituye un gran elemento en el esquema de la religión del Antiguo Testamento, y Jesús claramente apoyó el Antiguo Testamento (^{<400517>}Mateo 5:17, 18 y otros).

(3) La adoración ocupó un lugar prominente en la práctica del mismo Jesús. Se nos dice que: “En el día de reposo entró en la sinagoga, conforme a su costumbre, y se levantó a leer” (^{<420416>}Lucas 4:16). Hay evidencia abundante en los Evangelios de que él continuó con esta costumbre durante su ministerio (^{<400423>}Mateo 4:23; ^{<410121>}Marcos 1:21; ^{<430659>}Juan 6:59). Si hemos de mirar el propósito de Jesús en el ejemplo que él nos dejó, entonces el culto público está incluido en su propósito.

(4) Encontramos que la adoración está apoyada por ciertas manifiestas implicaciones en las enseñanzas registradas de Jesús. En su conversación con la mujer junto al pozo él declaró que “los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad; porque también el Padre tales adoradores busca que le adoren” (^{<430423>}Juan 4:23). ¿Puede haber entonces duda respecto al uso que él hizo del culto en su propio plan de redención?

(5) La adoración pública fue enseñada y practicada por los apóstoles. Indudablemente, las primitivas reuniones en la era apostólica eran para la adoración (^{<422452>}Lucas 24:52; ^{<440114>}Hechos 1:14). Pablo definitivamente declara su propósito de adoración en cierta ocasión (^{<442411>}Hechos 24:11). Considerando el fondo religioso de los creyentes en la era apostólica, no podemos nosotros dudar de la promoción que ellos hicieron con respecto a la adoración pública. Sus muchas reuniones en grupos descritas o reflejadas en el Nuevo Testamento, pueden considerarse con seguridad como teniendo la adoración como un propósito principal.

3. Desarrollo del carácter. Resulta evidente de las enseñanzas del Nuevo Testamento que el designio redentor de Cristo no fue solamente hacer que sus creyentes tuviesen la seguridad de la experiencia de paz en la eternidad, sino también el de que fuesen puros en carácter y conducta en este mundo. Jesús

afirmó que él vino para que sus seguidores “tengan vida, y para que la tengan en abundancia” (^{<431010>}Juan 10:10). Con toda seguridad esta vida abundante completa el desarrollo del carácter. Las enseñanzas escritas de Jesús se relacionan más con la vida en este mundo que con la vida venidera. Los apóstoles y su asociados se dieron por entero a la tarea de enseñar a aquellos a quienes habían ganado para la causa: esta enseñanza debió haberse dirigido al desarrollo del carácter cristiano. Se nos dice que cuando Bernabé fue a visitar la nueva iglesia establecida de Antioquía, “exhortó a todos a que con propósito de corazón permaneciesen fieles al Señor” (^{<441123>}Hechos 11:23). Esta fue una estrategia evidente hacia el desarrollo del carácter. No necesitamos vacilar respecto al desarrollo del carácter como incluido en los propósitos redentores de Cristo, y por lo tanto como parte del trabajo de sus iglesias.

(1) En el lado positivo esta función del desarrollo del carácter significa dirección. De aquí que la instrucción, el estímulo y el consejo sean los métodos que constituyen la técnica. En este aspecto del trabajo de la iglesia, el pastor debe ser el dirigente y a ese mismo fin él debe dedicar la mayor parte de su tiempo y atención. Requerirá de él muchas horas de entrevistas personales y de visitación pastoral. Esta función del desarrollo del carácter debe mantenerse constante y vívidamente a la vista en toda la obra de la iglesia y considerarse como el objetivo principal de cada organización. No debe ponerse en contraste con el evangelismo, siendo que a la luz de las Escrituras, eso es parte del evangelismo.

(2) Hay un aspecto negativo del desarrollo del carácter, el cual nosotros conocemos con el nombre de *disciplina* de la iglesia. La interpretación de esta disciplina ha sido tristemente desviada por los avances modernos. Se piensa de la disciplina de la iglesia puramente en términos de expulsión de la comunión de la iglesia, y se la considera como necesariamente un acto vindicativo de parte de la iglesia. Y debido a esta opinión de disciplina eclesiástica, ha llegado a ser definitivamente impopular en los círculos cristianos en el día de hoy, y a tal punto que no se la puede mencionar sin que surja una marcada protesta.

Cuando los cristianos declaran enfáticamente que ellos no creen en la disciplina eclesiástica, no se dan cuenta de que por ese mismo hecho están renunciando a la fe en el Nuevo Testamento. Cuando nosotros examinamos detenidamente el Nuevo Testamento, clara e inconfundiblemente encontramos que allí se enseña la disciplina eclesiástica. Se presentan tres distintas para la expulsión de la comunión.

a. La base para la disciplina que más se enfatiza en el Nuevo Testamento es la rotura del compañerismo en la iglesia. La enseñanza de Jesús parece extender eso hasta las relaciones personales (<40181> Mateo 18:15-17), pero esta cuestión de las diferencias personales entre individuos debe manejarse con extrema cautela, no sea que las dificultades se hagan peores. Pablo en <47020> 2 Corintios 2:5-11 claramente describe una situación en la cual un miembro de la iglesia en corinto había sido expulsado de la membresía de la iglesia debido a la agitación que había promovido en la oposición a Pablo. Mas en vista de su manifiesto arrepentimiento, Pablo urge a la iglesia recibir nuevamente al ofensor. Este caso es muy completo e instructivo. También es evidente que Pablo tenía en mente la salvaguardia de la comunión de la iglesia en Tesalónica cuando él les amonesta, “que os apartéis de todo hermano que ande desordenadamente” (<52006> 1 Tesalonicenses 3:6). Del contexto de este pasaje resulta evidente que el andar desordenadamente consiste en la agitación que conduce al rompimiento de la comunión de la iglesia.

b. En <460501> 1 Corintios 5:1-8 Pablo está insistiendo en la expulsión de un miembro que ha caído en flagrante inmoralidad. Este es un caso de un vicio sexual extremo, el cual ponía en entredicho el respeto de la iglesia, aun en una comunidad gentil pagana. Este pasaje implica que la razón principal para expulsar de la iglesia sobre la base de la inconsistencia moral es la de preservar la posición de la iglesia ante los ojos del mundo alrededor. Si la iglesia se ve amenazada por el desprestigio, entonces la expulsión es justificada. No encontramos ninguna base específica en el Nuevo Testamento para expulsar a los miembros sobre la base de mundanalidad. La disciplina debe ejercerse en estos casos, pero la disciplina de constreñimiento y cautela cariñosa antes que la amenaza de excomunión. De hecho es dudoso si la expulsión no es un método efectivo en el desarrollo del carácter.

c. En las epístolas pastorales encontramos alusiones a la expulsión de la comunión eclesiástica por la razón de negar la fe (<54019> 1 Timoteo 1:19, 20; <560310> Tito 3:10). Dicha negación no consiste meramente en diferencias de opinión en cuanto a puntos secundarios de interpretación, sino en el repudio de las verdades fundamentales de la fe cristiana. Los promotores herejías aquí mencionados estaban negando las verdades fundamentales relativas a la persona y la obra de Cristo. Ellos eran capaces de convertir en una farsa la palabra “cristiano”. A la vez hacemos bien en atender a la amonestación de Judas y agotar todos los medios posibles de restauración antes de que

finalmente expulsemos a un miembro que se ha vuelto escéptico para con las doctrinas fundamentales (Jud. 22, 23).

Hay que tener en cuenta que el objeto real de la disciplina eclesiástica es la restauración y no el repudio. No es fundamentalmente un proceso de poda sino un proceso de purificación. Si la consideramos desde el punto de vista positivo y si aplicamos con ese propósito y en esa actitud, la disciplina eclesiástica perderá mucho de su supuesto negativismo. Descuidarla es un pecado en contra de los intereses morales y espirituales de los miembros de la iglesia. Ciertamente, no hay excusa alguna a la práctica de permitir a los miembros vagar en inconsistencias y abandonos y no hacer ningún esfuerzo por hacerlos volver a las experiencias vitales de la religión. El abuso de la disciplina es reprochable y destructivo, pero no lo es menos el abandono de la disciplina. Hace algunos años las iglesias practicaban la disciplina en forma vindicativa y arbitraria, lo cual, justamente, las puso en descrédito; ahora el péndulo ha oscilado al otro extremo –la disciplina está casi totalmente descuidada. Ya es hora de que las iglesias restauren esta importante función a su significado correcto y a su debido lugar en la vida de la iglesia.

CAPITULO 10

OFICIALES

Con una lógica estricta y consistente pudiera pensarse que es necesario incluir la discusión de los oficiales de la iglesia bajo el tema de su constitución, pero en atención a la importancia prominente del asunto, resulta aconsejable dedicarle un capítulo aparte. Nuestro repaso histórico ha revelado que no hay punto en el cual la iglesia, en su avance a través de los siglos, se haya desviado más lejos del modelo escriturario que en su vida oficial. Prerrogativas y distinciones se han adherido a los simples oficios de la iglesia primitiva, las cuales no conoció el cristianismo, y se han creado oficiales que han torcido el significado y la misión de la iglesia.

El método de tratamiento que seguiremos será el de estudiar primeramente los oficiales neotestamentarios originales de la iglesia. Consideraremos luego la cuestión de aquellos oficios que no se conocen en el Nuevo Testamento, pero que han aparecido por exigencias en el desarrollo de las iglesias—oficiales por necesidad, como bien pudiéramos llamarlos. Finalmente, daremos consideración al asunto de la ordenación.

I. LOS OFICIALES SEGÚN EL NUEVO TESTAMENTO

En cuanto a este punto no nos encontramos sobre un terreno definitivo y seguro, como a uno le gustaría que fuera. Sorprende al estudiante que se supone un rígido plan escriturario de las funciones oficiales en la iglesia descubrir que no había invariable uniformidad en la descripción de los oficiales de las iglesias del Nuevo Testamento. Pero podemos discernir con suficiente seguridad qué oficiales ministraban en las iglesias de la era apostólica, tomando la iglesia en sentido global. Había ciertos oficiales que servían en una capacidad misionera general, yendo de iglesia en iglesia, sin una relación permanente con ninguna en particular. A éstos les podemos llamar oficiales generales. Luego había oficiales relacionados distintiva y permanentemente con una iglesia local, a quienes describiremos como oficiales locales.

1. *Oficiales generales.* La actividad de la iglesia en la era apostólica se desarrollaba sobre una base distintivamente misionera. Había un ministerio itinerante, que se movía de lugar en lugar, sirviendo a las iglesias en la medida que surgían las necesidades y oportunidades especiales. Estos oficiales ofrecían

voluntariamente sus servicios a las iglesias, pero nunca podían tener alguna conexión oficial con las iglesias. De aquí que se podrían describir mejor como funcionarios del reino que como oficiales eclesiásticos.

(1) Los más importantes y familiares de estos funcionarios generales fueron los *apóstoles*. Para ser propiamente comprendido, esta designación oficial debe contemplarse en su perspectiva histórica. Si nosotros tomásemos esta palabra de entre las epístolas paulinas en el año 55 y la aplicásemos a los doce discípulos oficiales de Jesús en el año 28, con seguridad llegaríamos a conclusiones erróneas. La función de los doce apóstoles asociados con Jesús fue considerablemente diferente de la función del apóstol Pablo. Los doce fueron compañeros del Jesús histórico, actuaron como una guardia personal para su protección física, y proveyeron la compañía que su naturaleza humana normalmente anheló. Ellos fueron objeto de una preparación especial, y finalmente fueron enlistados para asistirlo en sus propias labores específicas.

En los registros evangélicos llaman a los doce pocas veces “apóstoles”. Mayormente se habla de ellos como “los discípulos” o “los doce”. El término “apóstol” lo usa Mateo sólo una vez (^{<401002>}Mateo 10:2), y Marcos sólo una vez (^{<410630>}Marcos 6:30). Juan, el Evangelio distintivamente griego, lo usa sólo una vez (^{<431316>}Juan 13:16). En los escritos de Lucas el término es empleado treinta y cuatro veces; seis veces en Lucas y veintiocho veces en Hechos. En vista de la relación de Lucas con Pablo, este uso frecuente que él hace del término es muy significativo, siendo que es un término distintivamente paulino, usado treinta y tres veces en sus epístolas. Era un término cristiano griego, el cual se incorporó al cristianismo como una religión misionera en el mundo helenista. Si es que había algún equivalente en arameo no sabemos cuál sería.

Cuando Pablo se llama a sí mismo un apóstol, es sobre una base diferente de como se aplica el término a los doce. El realmente afirma sólo dos características iguales a las de ellos; él había visto al Señor resucitado, y había sido autorizado directamente por Cristo para formular y proclamar el evangelio. En muchos aspectos necesariamente difirió de ellos. No había conocido al Jesús histórico ni había tenido, durante esos tres años, la experiencia de una compañía humana normal con él; él no había presenciado su carrera terrenal ni oído personalmente sus enseñanzas; no había observado los movimientos de su personalidad humana en medio de las escenas ordinarias de la vida en el mundo; no había sido testigo de sus sufrimientos en la cruz. Cuando Pablo usó

el término *apóstolos*, (apóstol) no asoció estos hechos consigo mismo, ya que nunca lo había visto en el texto de los Evangelios.

Otros a quienes se les llamó apóstoles pertenecían a una clase diferente de la de Pablo y los doce. Bernabé estaba asociado con Pablo bajo este título (<441414>Hechos 14:14); pero indudablemente que en un sentido diferente de aquel en el que Pablo lo usaba. En <451617>Romanos 16:17 Andrónico y Junias, dos nombres con los cuales los oídos cristianos no están familiarizados, se mencionan como apóstoles. No les conocemos en otra forma, de modo que no hay manera cómo juzgar el sentido en que Pablo les aplica a ellos el término aquí. Es interesante notar que aun el mismo Pablo, con todo el énfasis en el sentido distintivo del término, algunas veces lo usó con un sentido general. En <470802>2 Corintios 8:23 y <501405>Filipenses 2:5, él usa la palabra en su sentido griego ordinario de mensajero. Es de suponer que el significado distintivo que usó Pablo nunca llegó a ser universal, ni siquiera en los círculos griegos cristianos. En el siglo segundo llegó a tener prácticamente el mismo sentido que nuestro derivado latino “misionero”.

Según el uso en el sentido limitado de Pablo y en el cristianismo paulino, el término significó una persona comisionada especialmente por Cristo para formular y propagar la interpretación redentora de Jesús, a la cual Pablo llamó el evangelio. Para realizar con propiedad este oficio uno debe tener una comisión directa de Cristo, debe haber visto a Cristo después de su resurrección, y debe estar en capacidad de acreditar sus prerrogativas apostólicas por medio de pruebas sobrenaturales (compárese <480101>Gálatas 1:1, 2; 1 Corintios 9:1; <471212>2 Corintios 12:12).

Este fue un oficio especial, esencialmente relacionado con las condiciones perteneciente a la era apostólica. Fue designado para la implantación del programa del evangelio en la tierra, y cuando la inauguración del movimiento se había completado, el oficio automáticamente cesó, o más exactamente, la designación asumió un significado diferente. “El apostolado, como el oficio de Moisés y de Josué en la introducción de la antigua dispensación, tenía un propósito especial... Cuando éste se cumplió, el oficio cesó.”³⁴

(2) Otro funcionario general de las iglesias apostólicas fue el *profeta*. El profeta era alguien dotado de un poder sobrenatural para discernir los propósitos redentores de Dios, tanto para los eventos futuros como para las presentes relaciones espirituales. Su función fue reemplazada por la revelación escrita a medida que las iglesias adultas llegaron más y más a fortalecerse y a depender,

para su guía, de los libros de las Escrituras. Su voz audible fue gradualmente desplazada por las enseñanzas escritas de Jesús y de los dirigentes apostólicos. La función del profeta, sin embargo, desapareció mucho antes del surgimiento del canon del Nuevo Testamento. No encontramos evidencia alguna de la voz confiada de un profeta después de que se hubo terminado la era apostólica, y el canon del Nuevo Testamento no fue plenamente desarrollado hasta casi un siglo después. De manera que el profeta no fue dejado de lado por ninguna decisión deliberada a favor de la revelación escrita, sino por un cambio gradual de actitud influida por el sentido creciente de que el cristianismo poseía autoridad en las Escrituras (Antiguo Testamento) y los escritos apostólicos (todavía en ese tiempo sin un canon definitivo).

(3) Otro funcionario importante de la iglesia del Nuevo Testamento fue el *evangelista*. Dicho término se menciona sólo tres veces en el Nuevo Testamento (<42108>Hechos 21:8; <490411>Efesios 4:11; <550405>2 Timoteo 4:5). De estos ejemplos de su uso surge muy poca luz sobre su valor o importancia. Para una penetración en su significado debemos examinar el uso de la forma verbal que significa “esparcir el evangelio”, “adelantar la propagación del mensaje cristiano dentro de un nuevo territorio”. De aquí, entonces, que el evangelista era un misionero itinerante, quien iba de lugar en lugar, usualmente a territorios en donde el evangelio no había sido previamente oído. Cuando Pablo exhortó a Timoteo: “Haz la obra de evangelista” (<550405>2 Timoteo 4:5), él no quiso decirle a Timoteo que hiciera giras ocasionales a la provincia de Asia para tener dos semanas de predicación, sino que dedicara algún tiempo a la obra misionera pionera, ensanchando los límites de la propagación del evangelio en nuevos territorios.

(4) Es muy probable, aunque no se pueda dar una prueba clara, de que las iglesias apostólicas tenían funcionarios conocidos como “maestros”. Estos maestros tenían la tarea de preparar a los recientemente convertidos para la membresía eclesiástica. Es posible que oficiales locales regulares, tales como los ancianos, hicieron este trabajo, o participaron en él (<540517>1 Timoteo 5:17).

El término “predicador” probablemente no designaba a un funcionario distinto, sino una función general o local. Un anciano, o aun un diácono, podía ejercer la función de predicador. Esta opinión está de acuerdo con los tres usos del término en el Nuevo Testamento (<540207>1 Timoteo 2:7; <550111>2 Timoteo 1:11; <610205>2 Pedro 2:5).

2. *Oficiales locales.* Estos eran oficiales que estaban relacionados con la iglesia local, y eran escogidos por la iglesia local para sus funciones. Había solamente dos de éstos que propiamente pudieran llamarse oficiales de la iglesia—los obispos y los diáconos. Había una obrera en algunas de las iglesias que bien pudiéramos llamarla una “diaconisa”, pero dudoso si estrictamente se le pudiera llamar oficial.

(1) El oficial principal de la iglesia local era el *obispo*. Este mismo oficial era también llamado *anciano* (^{<442017>}Hechos 20:17, 28; ^{<60106>}Tito 1:5, 7) y *pastor* (^{<490411>}Efesios 4:11; ^{<600225>}1 Pedro 2:25). El término “anciano” es el que se usa más a menudo en el Nuevo Testamento. “Pastor” aparece únicamente en ^{<490411>}Efesios 4:11 como aplicado a un oficial de la iglesia, y su significado idéntico con anciano u obispo no es perfectamente seguro, aunque es en alto grado probable.

Las evidencias son abundantes y convincentes de que había pluralidad de ancianos en cada iglesia (^{<441120>}Hechos 11:20; 20:17, etcétera). Siendo que no había facilidades amplias para la comodidad de una reunión de la iglesia en un lugar, se hizo necesario que los miembros de las iglesias apostólicas se congregaran en hogares o en cualquier lugar que se les pudiera ofrecer. Esto hizo que hubiera un número de congregaciones que componían una iglesia, hecho que bien pudo haber sido una causa que contribuyó a la costumbre de tener una pluralidad de ancianos. Sin embargo, la costumbre de la sinagoga judía, la cual fue el modelo histórico para la iglesia del Nuevo Testamento, fue la razón básica. Había una pluralidad de ancianos en la sinagoga.

La función del anciano está expuesta en ^{<540517>}1 Timoteo 5:17 más vívidamente que en ningún otro lugar en el Nuevo Testamento, aun cuando otros pasajes que se refieren a la relación del obispo con la iglesia están en armonía con éste. El versículo dice: “Los ancianos que gobiernen bien, sean tenidos por dignos de doble honor, mayormente los que trabajan en predicar y enseñar.” Hay cuatro evidentes implicaciones aquí, las cuales tienen que ver con el servicio efectuado por el obispo o anciano.

a. La función principal de este oficial era administrativa. De él se esperaba primeramente que “gobernara bien”, o sea que fuera eficiente en la administración. Algunas veces podría laborar en la palabra y en la enseñanza, pero no forzosamente. Sorprende, por no decir que conmueve, al pastor bautista de hoy día recordarle que el oficio de anciano u obispo, según se presentaba en el Nuevo Testamento, consistía primariamente en un oficio

administrativo y no era una función predicadora, pero hay que ser osado y valerse de una manipulación radical de las Escrituras para sostener cualquier otra conclusión.

b. En algunos casos el anciano también se ocupaba “en palabra”. El término griego “*logos*” usado aquí frecuentemente significaba “un mensaje” o “una proclama”. Si la intención de Pablo era distinguirlo de la enseñanza, y aparentemente así era, éste debe ser el significado que él tuvo en mente. Construirlo como refiriéndolo a la Biblia (la cual en este caso sería el Antiguo Testamento) es atribuir al término un significado dudoso para ese tiempo, y no lo suficientemente claro como para distinguirlo de la enseñanza. Hay una fuerte razón para creer que él se refiere aquí a la predicación. Que ésta era una función del anciano queda suficientemente probado por otros pasajes, tales como ^{<5010>}Tito 1:9, en donde Pablo insta a que el obispo sea capaz de “exhortar con sana enseñanza”.

c. El obispo también se ocupaba “en la enseñanza”. La diferencia que nosotros establecemos entre enseñar y predicar fue desconocida en los tiempos apostólicos, pero sin lugar a duda que estamos en completo acuerdo con los hechos de aquel tiempo cuando reconocemos estos dos aspectos del ministerio público del obispo. Ambos elementos aparecían envueltos en todo sus discursos, pero algunas veces uno de ellos podía ser más prominente y otras veces el otro. Al menos, el obispo era reconocido como predicador tanto como maestro.

d. Cuando el anciano ejercía su función con un alto grado de eficiencia debía recibir “doble pago”. La traducción de nuestras versiones dice “doble honor” (^{<5051>}1 Timoteo 5:17), pero a la luz de una abundancia de evidencia lingüística que ha sido descubierta en los últimos cien años, existe muy poca duda de que la traducción correcta debe ser “doble pago”. Era costumbre que el obispo recibiera compensación por sus servicios. Esto se confirma por otras deducciones evidentes de que los ancianos recibían remuneración por los servicios que ellos rendían a las iglesias. (Compárese ^{<8060>}Gálatas 6:6; ^{<6052>}1 Pedro 5:2.) Esta remuneración variaba mucho y era precaria en general.

(2) El otro puesto oficial principal era el de *diácono*. El oficio aparece muy poco en el Nuevo Testamento. Solamente en dos pasajes podemos estar seguros que se hace referencia a él (^{<00101>}Filipenses 1:1; ^{<50308>}1 Timoteo 3:8-13). Su origen histórico probablemente se remonta a ^{<40601>}Hechos 6:1-6, cuando los siete fueron elegidos para asistir a los apóstoles en la obra caritativa de la iglesia

en Jerusalén, aunque estos oficiales no son llamados diáconos. Su función oficial no recibe título en el registro de Hechos, pero su función era muy parecida a la del diácono en la iglesia según era realizada tiempo después. El término *diácono* es griego y con toda seguridad que la iglesia en Jerusalén empleaba el arameo; de manera, pues, que si algún título oficial fue dado a los siete, seguro que no fue el título de diácono. De hecho, estos siete podrían haber estado relacionados sólo indirectamente con el oficio de diácono en las iglesias griegas.

Las cualidades del diácono son especificadas en ^{<540308>}1 Timoteo 3:8-13 con tal detalle que nosotros podemos deducir que en las iglesias griegas de esa fecha el oficio estaba ya establecido y admitido como de considerable importancia. Podemos, con seguridad, suponer que ellos servían de asistentes a los obispos. La duración del oficio del diaconado no se especifica en ningún lugar.

Con toda sinceridad debemos reconocer que los oficios de obispo y diácono en los tiempos del Nuevo Testamento eran completamente diferentes de las funciones que nosotros ahora designamos con estos nombres. Desde luego, que nosotros no empleamos el término obispo como un término general, sino que hablamos de pastor y diáconos. Sin embargo, honesta y exactamente puede afirmarse que las diferencias son cuestiones de adaptación más bien que de distorsión.

(3) Había en una iglesia del Nuevo Testamento una mujer obrera, la cual era designada, al menos ocasionalmente, por la palabra “diácono” (*diákonos*) siendo la forma tanto para el masculino como para el femenino en el griego. En ^{<451601>}Romanos 16:1, en donde Pablo habla de Febe como una “diaconisa de la iglesia que está en Cencrea”, él usa la palabra griega *diákonos*. Así es que es posible pensar de ella como una diaconisa. Sin embargo, no tenemos evidencia alguna de que ella mantuviera alguna relación oficial con la iglesia. La palabra, según la emplea Pablo en este pasaje, es probablemente descriptiva más bien que oficial. Las mujeres cuyas cualidades son definidas en ^{<540311>}1 Timoteo 3:11 puede haber sido oficiales femeninas, aun cuando no hay mucha certeza. La palabra que se usa pudiera significar esposa, y referirse a las esposas de los diáconos.

En 1 Timoteo 5:3-16 encontramos abundantes instrucciones relativas a las viudas que eran mantenidas por la iglesia. Es evidente que estas viudas tenían el compromiso de prestar servicio en recompensa de la ayuda que ellas recibían de la iglesia (v. 10). La probabilidad es que estas viudas, quienes eran

mantenidas por la iglesia y que en reciprocidad rendían un servicio a la iglesia, eran las “diaconisas” del Nuevo Testamento. Su función era del todo diferente de la función de las diaconisas del día de hoy. La posición de ellas en la iglesia era solamente semioficial.

II. OFICIALES POR NECESIDAD

Las exigencias del desarrollo de las iglesias demandan algunos servicios, los cuales no estaban involucrados en la vida relativamente sencilla de las iglesias apostólicas. Siempre que las funciones y las prerrogativas de tales oficiales no quebranten los principios del Nuevo Testamento, no existe razón alguna para que no sean escogidos y se les permita funcionar en las capacidades oficiales de la iglesia. Esos oficiales son el secretario de la iglesia, el tesorero, el director de la escuela dominical y el director del coro. Pueden agregarse estos oficiales, y aun otros, siempre que la necesidad y la eficiencia así lo requieran, y siempre que no se desarrolle ningún oficio que atente en contra de los principios escriturarios de la vida de la iglesia. Si hemos de ser consistentes en nuestra exigencia de una base escrituraria para nuestra política eclesiástica, debemos reconocer esta restricción.

III. ORDENACION

A través de la historia de la religión cristiana ha habido la costumbre de dedicar, por medio de un reconocimiento formal, una dirección oficial para la iglesia. La iglesia cristiana heredó la costumbre de su precursor histórico, la sinagoga judía. Los rabinos recibían algo así como una forma definitiva de ordenación y no hay duda de que la práctica continuó en la cristiandad apostólica. No obstante, la palabra traducida “ordenar” en el Nuevo Testamento ha sido considerablemente mal entendida en la mente cristiana moderna. Se la considera como señalando un rito elaborado, pero, en realidad, no implica necesariamente ninguna ceremonia. La palabra, al aplicarse a la instalación en el oficio, simplemente significa instalar, y bien puede o no ir acompañada de una ceremonia.

La base escrituraria de esta práctica no es tan específica y extensa como popularmente se supone. Muchas de las discusiones acaloradas levantadas con respecto a lo que es escriturario y antiescriturario en el asunto de la ordenación no son más que suposiciones, no habiendo otra base que la práctica aceptada por una denominación moderna. La guía principal en el asunto ha sido la

tradicón eclesiástica, y ésta inevitablemente varía mucho en las diferentes comuniones de la fe cristiana. Pero los bautistas, en armonía con su afirmación de poseer una base escrituraria para su gobierno eclesiástico, quisieran mantenerse lo más cerca posible del Nuevo Testamento. Acudimos, por consiguiente, al Nuevo Testamento con la inquietud de ver cuánta luz arroja sobre la práctica de la ordenación.

1. La forma del procedimiento. En esta parte la enseñanza del Nuevo Testamento es francamente escasa y oscura. La palabra griega, sin embargo, se encuentra veintiún veces en el Nuevo Testamento, y usualmente significa separar a un oficial o un servicio especial. Más aún, el término griego original se usa sólo dos veces en referencias a oficiales locales de la iglesia, una vez con referencia a los siete asistentes de los apóstoles (^{<440603>}Hechos 6:3), y una vez con referencia a los ancianos de las iglesias de Creta (^{<560105>}Tito 1:5). En el pasaje de ^{<41423>}Hechos 14:23 en donde se menciona la ordenación de ancianos, la palabra griega no está correctamente traducida. El significado allí es el de elegir por el alzamiento de manos, de modo que el pasaje literalmente significa: “ellos les dieron la ocasión de que eligieran ancianos en cada iglesia por ellos mismos”

En donde la palabra ordenar se usa en el sentido de introducción en el oficio, no se arroja ninguna luz sobre los detalles de procedimiento. Realmente, no hay ningún pasaje en el Nuevo Testamento que describa una ceremonia de ordenación. A pesar de eso, nosotros podemos derivar una sugestión vívida y valiosa de un pasaje, especialmente si lo consideramos a la luz de las costumbres conocidas de la época. Es el registro de la ordenación de los siete en ^{<440603>}Hechos 6:3-6. En el versículo tres los apóstoles aseguran a la multitud de los discípulos que ellos ordenarán a los hombres escogidos para la tarea propuesta, y en el versículo seis se nos dice que ellos (los apóstoles) pusieron sus manos sobre los siete electos. Se sabe más adelante, por medio de fuentes confiables, que la imposición de manos era una ceremonia religiosa común y respetada de aquellos tiempos entre los judíos y entre los cristianos. De aquí se desprende, entonces, suficiente evidencia de que la parte más solemne y significativa del procedimiento de la ordenación en el Nuevo Testamento, era la imposición de manos. Esto sugiere la observancia de alguna ceremonia sencilla. En cuanto a los otros detalles ceremoniales que se practicaban podemos solamente conjeturar y esto sería de poco valor.

De esta identificación de ordenación por medio de imposición de manos alcanzamos otra importante ventaja. A los dos pasajes que según ya hemos visto tratan de la ordenación, les agregamos otros cinco en los que se hace referencia a la imposición de manos en el sentido ceremonial. El primero es el que tenemos por delante, ^{<44066>}Hechos 6:6; el segundo es el relato de la ordenación de Pablo y Bernabé, ^{<441303>}Hechos 13:3; dos de ellos se refieren a la ordenación de Timoteo, ^{<540414>}1 Timoteo 4:14 y 2 Timoteo 5:22. Cuando consideramos todo este grupo de pasajes nos convencemos de que la ordenación era un acto público y formal, empleado para la consagración de aquellos a quienes Dios había llamado para el desempeño de las tareas de liderazgo cristiano.

La evidencia es suficiente como para mantener una convicción segura de que la ordenación, como una ceremonia de instalación, se originó en los tiempos apostólicos. Por consiguiente, tenemos una base escrituraria específica para la ordenación, pero no como una función de la iglesia local. En cuanto a la luz que tenemos del Nuevo Testamento, debemos concluir en que mientras el anciano era ordenado para servir en la iglesia local, él no fue ordenado como una función de la iglesia local solamente. Podemos suponer con el grado más alto de probabilidad que la ordenación se hacía por grupos escogidos bajo la dirección apostólica. Pablo y Bernabé vigilaron la elección de los ancianos en las iglesias de Galacia (^{<441423>}Hechos 14:23); de lo cual se puede deducir que ellos también supervisaron la ordenación de aquellos que resultaron electos. En las epístolas pastorales Pablo da indicaciones a Timoteo y a Tito para ejercer gran cuidado en fijarse que las iglesias en las cuales ellos actuaban como dirigentes apostólicos ordenaran al oficio de ancianos a hombres capacitados. Seguramente que fue bajo inspección apostólica que los siete fueron ordenados (^{<44066>}Hechos 6:6). Aquellos que ordenaron a Bernabé y Saulo eran dirigentes apostólicos de la iglesia en Antioquia (^{<441301>}Hechos 13:1-3). Las referencias de Pablo a la ordenación de Timoteo (^{<540414>}1 Timoteo 4:14; ^{<550106>}2 Timoteo 1:6) llevan a la conclusión de que él y Silas debieron haber tenido una parte directiva en la ceremonia. El Nuevo Testamento ciertamente ofrece base para la conclusión de que la ordenación es más que un asunto que interesa a la iglesia local. Es una función de la iglesia local realizada para el reino como un todo, por eso, los intereses generales de todas las iglesias deben ser fielmente considerados.

2. La importancia de la ordenación. Al examinar la evidencia de todos los pasajes del Nuevo Testamento que tienen que ver con el asunto de la

ordenación, descubrimos que la práctica tenía una triple importancia para las iglesias apostólicas.

(1) Era usada como una reconocimiento público a favor de aquellos a quienes el Espíritu Santo había designado para alguna tarea especial de servicio en el reino. Tal fue claramente el significado del rito según se administró a Bernabé y a Saulo antes de que ellos iniciaran su primer viaje misionero (^{<441303>}Hechos 13:3). La ordenación a Timoteo (^{<540414>}1 Timoteo 4:14; ^{<550106>}2 Timoteo 1:6; compárese con ^{<441613>}Hechos 16:13) pudiera explicarse como una ordenación general al ministerio evangélico, pero es mucho más. En armonía con una cautelosa interpretación histórica podemos considerarla en la misma categoría que la ordenación de Bernabé y Saulo. En este punto y en otros más debemos tener la precaución de no mezclar nuestras costumbres y conceptos modernos dentro del Nuevo Testamento. Timoteo fue ordenado como un asistente oficial de los apóstoles mayores, Pablo y Silas. El nunca fue un anciano en el estricto sentido neotestamentario de este término. El ministerio ordenado del Nuevo Testamento incluía más que ancianos.

(2) Probablemente en ^{<540522>}1 Timoteo 5:22 donde dice: “No impongas con ligereza las manos a ninguno”, tenemos una referencia a la ordenación de ancianos, según el marco general del contexto lo indica. Esta conclusión está respaldada por la práctica de la sinagoga judía de ese tiempo y por la misma función que el anciano desempeñaba en la iglesia. De seguro sería tomado en cuenta que un oficial tan importante requería un reconocimiento público y formal. No podemos estar seguros de que desde los primeros pasos del oficio los ancianos fueron ordenados en una ceremonia pública, pero no puede razonablemente dudarse de que antes de la terminación de la era apostólica tal práctica general prevaleció. Es extremadamente probable que Pablo tenía en mente alguna forma de ceremonia pública cuando él instruyó a Tito a que “estableciese ancianos en cada ciudad” (^{<560105>}Tito 1:5).

(3) Es muy poco lo que se dice específicamente en el Nuevo Testamento acerca de los diáconos (^{<500101>}Filipenses 1:1; ^{<540308>}1 Timoteo 3:8-12), y nada acerca de su ordenación, a menos que ^{<540522>}1 Timoteo 5:22 se refiera a los diáconos lo mismo que a los ancianos, lo cual es dudoso. Sin embargo, hay suficiente evidencia como para convencerse de que los siete mencionados en ^{<440603>}Hechos 6:3-6 fueron ordenados, y si bien es cierto que en ninguna parte ellos son llamados diáconos, podemos con seguridad asumir que ellos fueron los precursores históricos del diaconado, cuando éste surgió en los desarrollos

posteriores de la iglesia apostólica. La ordenación de estos oficiales puede tomarse como constituyendo un precedente escriturario a favor de la ordenación de los diáconos, aun cuando la evidencia no es tan fuerte como la que se establece para la ordenación del anciano.

Aunque tenemos sólo por deducción una base escrituraria más bien indefinida para la ordenación del diácono es, no obstante, una práctica sabia. Da una santidad al oficio, lo cual ayuda a promover un tipo elevado de carácter en la vida oficial de la iglesia. Un cristiano laico será más consciente del sentido de responsabilidad en un oficio en el cual se le ha colocado por medio de una solemne ceremonia que uno a quien meramente se le nombra. La ordenación del diácono es además una salvaguardia para el bienestar de la iglesia. Desde luego, que las condiciones diferirán de las que son requeridas a un candidato al ministerio. El examen será más simple, pero la ceremonia de ordenación debe ser solemne y de una forma similar a la que se acostumbra en la ordenación del pastor. La ordenación de diáconos no está del todo sin base escrituraria, tiene mucho de sabiduría práctica en su favor y no existe ninguna objeción grave en contra de ella.

IV. NORMAS DE ORDENACION

Nuestro repaso de la ordenación al ministerio evangélico nos deja con dos conclusiones definidas y ciertas, es decir, que el Nuevo Testamento apoya la práctica de la ordenación, y que el detalle central de la ceremonia era la imposición de manos. Sobre esta base escrituraria podemos abundar en detalles apropiados al rito solemne de ordenación al ministerio evangélico. Ciertos aspectos de la ceremonia han quedado establecidos por costumbre, los cuales no tienen base escrituraria definida pero que están en armonía con los principios escriturarios y sanamente basados sobre una forma apropiada. Basándonos en este terreno de principios escriturarios fundamentales y de conveniencia esencial, ofrecemos lo que creemos ser normas sanas de ordenación por las iglesias bautistas.

1. Cooperación denominacional. La ordenación de un pastor bautista es un asunto de interés general denominacional, y debiera ser administrado por algún método de cooperación denominacional. No es ético ni sabio que una iglesia local ordene a un pastor sin ningún reconocimiento del consejo e inquietud de iglesias hermanas. Es por deducción que aceptamos la evidencia escrituraria para la ordenación como una función de la iglesia local puesto que la

ordenación como un servicio hecho por la dirección cristiana tiene evidencia escrituraria muy específica. Para los bautistas de hoy, la dirección cristiana reconocida por la iglesia local significa la dirección general de su denominación. Debería haber un comité o junta de ordenación en cada asociación o convención. Cuando una iglesia desea auspiciar la ordenación de un candidato al ministerio, debiera solicitar el consejo y la ayuda de tal comité denominacional. Esta práctica no es un asunto de reglamentación eclesiástica sino de cooperación denominacional. Una iglesia bautista posee la prerrogativa de ordenar a un pastor sin considerar los intereses u opiniones de ninguna organización exterior, pero seguir semejante curso es abusar de su prerrogativa. No estamos considerando qué es lo que a una iglesia se le debe obligar a hacer, sino qué es lo que de acuerdo con su derecho debe hacer. Tal política salvaría a muchas iglesias bautistas de la miseria y del desastre, y a la causa de Cristo de irreparable daño.

2. Cualidades del candidato. El candidato a la ordenación debe estar bien calificado para el oficio en el cual él ha de ser puesto: Hay tres cualidades que merecen una honrada consideración.

(1) Debe haber una muy definida cualidad *espiritual*. No necesita decirse que aquel que entra en el ministerio del evangelio debe tener una clara experiencia de salvación en Cristo. Un pastor cristiano no debiera tener duda alguna de que es cristiano. Asimismo, debe tener una clara experiencia del llamamiento divino al ministerio. Los detalles de dicha experiencia bien pueden variar en los diferentes casos individuales, pero debe haber una fuerte y permanente convicción por parte del candidato acerca de que él es un llamado de Dios para la santa obra que él le ha propuesto como la tarea continua de su vida. El ministerio no es una profesión que se escoge sino un llamamiento que se acepta. La aceptación apropiada de esta vocación envuelve una voluntad rendida, o en otras palabras, una consagración genuina. Se les debe dar seria consideración a estas cualidades espirituales cuando un hombre es instalado en el oficio sagrado del ministerio cristiano.

(2) Es obvio también que se requieran altas cualidades *morales*. Esto era lo que Pablo tenía en mente cuando instó a Timoteo a “no impongas con ligereza las manos a ninguno” (<540522> 1 Timoteo 5:22). Es conveniente que una persona recientemente convertida de una vida de grosera inmoralidad se le permita por lo menos un período de un año a fin de que se ajuste y establezca moralmente. Una intensa experiencia emocional en la que se hace una nueva resolución de

abandonar la reincidencia y de entrar en una renovada consagración a menudo ha empujado a muchos hombres al ministerio del evangelio, sin realmente tener el carácter moral de vivir consistentemente con su alto llamamiento. El carácter moral es una consideración imperativa en la ordenación al ministerio evangélico.

(3) Hay esencialmente una cualidad *cultural* para el ministerio.

Desafortunadamente, este ha sido un punto de seria discusión y disensión en el ambiente bautista, y sin embargo, no sólo por razones escriturarias sino también lógicas, debiera correctamente requerirse. Nuestro Señor apoyó esta cualidad cultural con haberles dado a los doce apóstoles una preparación especial. El Espíritu Santo la aprobó al seleccionar a hombres tales como Pablo y Lucas. La lealtad cristiana seguramente demanda una cualidad cultural para el ministerio. Resulta una clase extraña de devoción a Cristo aquella que favorece la ingenuidad de poner su causa en desprestigio y burla por el hecho de enfrentarse al mundo con un ministerio mediocre. Es demasiado obvio que ni se necesita argumentar para afirmar que tanto como sea posible el pastor debe ser el hombre mejor preparado de su comunidad. Aquellos que salvaguardan los intereses más altos e importantes de la vida deben ser los mejor preparados para su tarea.

La cualidad cultural consiste, ante todo, en una preparación doctrinal. El hombre que figura como pastor bautista debe conocer lo que creen los bautistas y de todo corazón suscribirse a esas creencias. El debe tener un entendimiento claro e inconfundible de las grandes doctrinas relativas a Dios, al hombre y a la salvación. Para comprender claramente estas doctrinas y exponerlas de tal manera que gane el respeto y enriquezca el conocimiento de aquellos a quienes les enseña, el predicador necesita una mente muy bien disciplinada. No existe llamamiento alguno sobre la tierra que requiera de una mayor agudeza intelectual que el ministerio evangélico. Cualquier tipo de ordenación debiera invariablemente reconocer estas necesarias cualidades educativas. Un pastor bautista ordenado debe tener por lo menos lo que en el mundo académico se conoce como la enseñanza secundaria, y un curso regular en una institución teológica. Deben hacerse excepciones a estas reglas únicamente cuando existen fuertes razones atenuantes.

En algunos lugares existe la costumbre de otorgar un certificado de licencia de predicar a ciertas personas que demuestran dones para la predicación. Ese procedimiento le da al candidato la oportunidad de probarse a sí mismo y de

prepararse para la ordenación. No hay pruebas escriturarias para semejantes procedimientos, pero de ningún modo contradice las Escrituras.

3. Ceremonia completa y solemne. Debe haber una ceremonia de ordenación completa y solemne. La única fase de esta ceremonia mencionada en el Nuevo Testamento es la imposición de manos, pero alrededor de este centro escriturario pueden arreglarse otros aspectos ceremoniales, siempre que resulten apropiados y que se ajusten a la práctica tradicional. El procedimiento puede hacerse como sigue:

(1) El primer paso es llamar a un concilio o comité. En todo caso, este concilio debe componerse de un grupo de pastores ordenados, incluyendo por lo menos a algunos de experiencia y de buena preparación. Un arreglo espléndido sería el de tener un concilio permanente, ofrecido por una asociación, convención o junta denominacional. Este concilio permanente puede actuar por sí mismo o recomendar a otros para actuar. Semejante procedimiento no le roba a la iglesia local ninguna de sus prerrogativas esenciales y, sin embargo, provee a las iglesias de una salvaguardia efectiva.

El examen debiera hacerse independientemente del servicio público de ordenación, y dársele suficiente tiempo y atención. El examen público que se verifica “a fin de que la concurrencia pueda conocer lo que creen los bautistas” es muy poco lo que hace en el logro del propósito designado, y sacrifica los objetivos reales de la ocasión. No estamos propagando doctrina bautista; estamos ordenando a un hombre llamado por Dios al ministerio del evangelio. Para tal propósito es imperativo el examen privado, pues provee el tiempo necesario y evita posibles situaciones penosas. El comité examinador y el concilio de ordenación pueden, de ser necesario, estar compuestos de diferentes personas. El plan del procedimiento determinará este detalle.

El comité examinador debe fijar normas elevadas para examinar al candidato. La importancia de esta parte del procedimiento de la ordenación es grande para el progreso de la denominación, ya que una dirección pastoral pervertida o deficiente constituye una barrera a todo interés del reino. El candidato debe ser examinado en cuanto a tres puntos: su experiencia cristiana, su llamamiento al ministerio y sus creencias doctrinales. El examen acerca de sus creencias doctrinales debe cubrir su creencia en Dios, la condición del hombre en el pecado y el plan de la salvación, el destino eterno del hombre, la naturaleza, ordenanzas y misión de la iglesia, y la correcta relación de la iglesia local con la obra de la denominación. Debe discutirse completamente cada uno de estos

puntos en un examen de por lo menos una hora. Si el candidato no ha completado su preparación se le debe instar a hacerlo así tan pronto como humanamente le sea posible.

(2) En la ocasión de la ordenación pública debe estar presente el concilio de ministros ordenados, escogidos o aprobados por la iglesia ordenadora. Los diáconos, si son ordenados, pueden tomar parte, aunque no es esencial. De ser posible, el concilio debe reunirse con anterioridad a la hora anunciada, a fin de organizarse antes del servicio de ordenación. Para dicha organización debe nombrar a un presidente o moderador y a un secretario. Entonces, una vez electos estos oficiales, el concilio debe proceder a la elección de todos los que participarán en las diferentes partes del servicio de ordenación. Es altamente deseable que el que predicará el sermón de ordenación sea escogido por el candidato, y se le debe avisar por lo menos con una semana de anticipación. Es preferible que sea aprobado por el voto formal del concilio. También alguien debe ser nombrado para hacer las admoniciones a la iglesia y otro al candidato. Si se ha acordado darle una Biblia al candidato, es recomendable que el pastor de la iglesia ordenadora la presente. También es de cortesía permitirle al candidato que diga quién ha de dirigir la oración de ordenación, y que su propuesta le sea aceptado, a menos que haya fuertes razones en contra. El informe del comité examinador debe, entonces, ser leído ante el concilio y debe hacerse una moción de recomendar a la iglesia que instruya al concilio a proceder con la ordenación.

(3) Cuando el concilio esté reunido con la iglesia ordenadora, el secretario de la iglesia primeramente debe leer el registro del acuerdo de la iglesia al hacer la solicitud para la ordenación del candidato. El secretario del concilio, entonces, presenta la recomendación del concilio que favorece la ordenación del candidato, y sobre esto la iglesia aprueba una moción por la que acepta la recomendación y se instruye al concilio a seguir adelante con la ordenación.

(4) El orden y los detalles del programa de ordenación bien pueden variar, pero hay algunos aspectos bien establecidos, los cuales siempre debieran ser incluidos. Es conveniente que se le señale una responsabilidad específica o encargo tanto al candidato como a la iglesia. Si hubiera de suprimir alguno, es preferible que sea el segundo. La presentación de la Biblia depende de que anticipadamente se haya hecho provisión para los mismo, pero es muy indicado hacerlo. Después de las recomendaciones a la iglesia y al candidato, y de la presentación de la Biblia, es mejor tener el sermón de ordenación y planear

para que la oración de ordenación y la imposición de manos sean el clímax del programa. El servicio puede concluir con un himno apropiado y dando la diestra de apoyo al nuevo pastor.

(5) Es mejor tener un certificado listo para el acto de la ordenación a fin de que sea debidamente firmado y presentado al nuevo pastor ordenado sin ninguna demora. Debiera ser firmado al menos por el presidente y el secretario del concilio, o, si es posible, por todos los miembros del mismo. El certificado será posteriormente autenticado por la firma de uno de los secretarios ejecutivos de alguna junta denominacional.

Así es como puede dirigirse la ceremonia más importante, después del bautismo y del matrimonio, que sea conocida a los hijos de los hombres, la cual es de ordenar una vida rendida a la tarea más sagrada que se realiza entre los hombres en el tiempo presente.

CAPITULO 11

LAS ORDENANZAS

La religión y el ceremonial son inseparables. Los hombres siempre han mostrado una tendencia innata a manifestar sus experiencias y sus convicciones religiosas en alguna forma visible. Los ídolos del paganismo tienen su base psicológica en este rasgo del espíritu religioso de la humanidad. El ceremonial elaborado del judaísmo descansaba en esta misma base psicológica. En el desarrollo primitivo de la religión cristiana este instinto fue atendido, pero de una manera muy simple y adaptable al uso universal. Esta provisión consistió en las dos ordenanzas cristianas, el bautismo y la cena del Señor.

La mente religiosa del hombre, juntamente con su tendencia a expresar las experiencias en una forma visible, ha estado también dispuesta a atribuir a estas formas y ceremonias un poder mágico o un mérito espiritual. Esta suposición de poder y favor divinos como residiendo en las formas religiosas es llamada *sacramentalismo*. Desde muy temprano se les atribuyó el sacramentalismo a las ordenanzas cristianas, pero en su significado original eran solamente simbólicas. Nosotros las contemplamos aquí en la sencilla importancia con que son presentadas en el Nuevo Testamento.

En la iglesia apostólica había solamente dos ordenanzas. No hay ninguna sombra de evidencia en cuanto a otras ordenanzas. En el desarrollo que vino durante los siglos posteriores, se agregaron otras prácticas hasta completarse los siete sacramentos, pero el cristianismo apostólico conoció únicamente dos ordenanzas. Y siendo el Nuevo Testamento la premisa fundamental de la fe y práctica bautistas, nosotros aceptamos solamente estas dos.

Los bautistas reconocemos estas ordenanzas puramente como simbólicas, sin atribuirles ninguna eficacia de la así llamada gracia sacramental. El bautismo es un símbolo de sepultura y resurrección y la cena del Señor es simbólica de la expiación. Y de esa manera, las dos ponen de manifiesto en expresión pictórica las dos verdades básicas de la religión cristiana, la resurrección y la expiación, la tumba vacía y la cruz.

Nosotros no solamente tenemos en estas ordenanzas una representación simbólica de ciertas verdades de la religión cristiana, sino la expresión de una vital relación espiritual con Cristo. El bautismo es la confesión real y escrituraria

de Cristo, probablemente la única ceremonia de confesión usada en las iglesias apostólicas. Es probable que una confesión oral precediera al bautismo, y que tengamos esa confesión oral en ^{<540316>}1 Timoteo 3:16. La cena del Señor es una declaración continuada de lealtad a Cristo. Fue en este significado de la cena del Señor que nosotros podemos suponer que el término “sacramento” se originó. La palabra latina *sacramentum* significa el juramento de lealtad que un soldado romano hacía cuando se incorporaba a las legiones. La cena del Señor y el bautismo también eran considerados como el *sacramentum* del creyente, su declaración de fidelidad al capitán divino de su fe.

I. BAUTISMO

El bautismo es una ordenanza simbólica, la cual consiste en la inmersión de un creyente en agua en el nombre de la Trinidad, en obediencia al mandamiento de nuestro Señor Jesucristo. Y así, un adecuado estudio del bautismo incluye la consideración de su significado, de su forma, del candidato y del que administra dicha ordenanza.

1. Significado. En este punto, nosotros desechamos todas las etapas tradicionales y nos concretamos al Nuevo Testamento, y por vía de hipótesis tomando sólo al Nuevo Testamento como la fuente de nuestras opiniones, siendo que hemos decidido considerar a la iglesia sobre una base escrituraria. En el Nuevo Testamento el pasaje clásico que se refiere a este punto es ^{<450603>}Romanos 6:3-5: “¿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 a muerte por el bautismo; a fin de que como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en nueva vida. Porque si fuimos plantados juntamente con él en la semejanza de su muerte, así también lo seremos en la de su resurrección.” En este pasaje podemos discernir un doble significado del bautismo: lo práctico y lo simbólico.

(1) En cuanto al significado *práctico*, el bautismo representa el renunciamiento a la vida vieja de pecado y la iniciación de una nueva vida en Cristo. Presupone que el rompimiento entre el creyente y su vieja vida de incredulidad es tan completo como la transición que ocurre en la muerte física: una transformación completa del estado de uno. Es tan importante, si acaso no más, predicar este aspecto práctico del bautismo así como su forma simbólica. Hemos permitido que la controversia casi eclipse el mensaje del bautismo.

(2) En cuanto al significado *simbólico* del bautismo, éste representa sepultura y resurrección. Según está presentado en ^{<45063>}Romanos 6:3-5 y en ^{<51021>}Colosenses 2:12, el simbolismo es histórico, mirando retrospectivamente a la sepultura y a la resurrección de Jesús. En ^{<46150>}1 Corintios 15:29 hay una insinuación de un significado profético en el simbolismo del bautismo, mirando hacia delante a la resurrección de los creyentes.

2. *Forma*. En este punto también debemos mantener nuestra premisa básica claramente a la vista. A mediados del siglo segundo, cincuenta años después del cierre de la era apostólica, comenzó una modificación en la forma del bautismo, una modificación que surgió de un cambio del significado. Diferencias en los puntos de vista continuaron haciendo diferencias en la forma, hasta que existían prácticamente tres modos de bautismo: por aspersion, por derramamiento (afusión) y por inmersión.

Cuando retornamos al Nuevo Testamento, realmente ya no existe ninguna base substancial para controversia. El modo apostólico del bautismo fue el de la inmersión.

(1) Esto puede fácilmente notarse en el *significado de la palabra*. De cada fuente de evidencia posible podemos acumular pruebas de que el término griego *baptisma* significa inmersión. El *Nuevo Léxico Griego-Español del Nuevo Testamento* de J. F. McKibben lo define como *sumergir*. Se encontrará que cualquier léxico o comentario que esté realmente libre de todo prejuicio, reconocerá francamente que el significado de *baptisma* es inmersión. Este es un hecho establecido de la ciencia lingüística.

(2) La misma conclusión surge cuando examinamos el *uso de la palabra en la Septuaginta*. La encontramos usada en ^{<120514>}2 Reyes 5:14, en donde Naamán “se zambulló siete veces en el Jordán...” En el libro apócrifo de Judit encontramos “ella misma se *zambulló* en el campo en la fuente de las aguas” (12:7). En Sirach, otro libro apócrifo, leemos, “El que es *lavado* del cuerpo muerto” (34:25). Las palabras en bastardilla son la traducción de *baptizo*, y su importancia es evidente más allá de toda discusión. ^{f35}

(3) La forma de ordenanza es vívidamente exhibida en el *Nuevo Testamento*. Jesús fue bautizado en el río Jordán, y el texto correcto de ^{<410110>}Marcos 1:10 lo describe como “subiendo del agua”. Las implicaciones aquí son tan obvias que no necesitan mencionarse. Se nos dice en ^{<430323>}Juan 3:23 que Juan el Bautista bautizaba en Enón “porque había allí muchas aguas”. Disputar en cuanto a la

localidad de Enón está fuera del punto; el texto claramente dice que había allí muchas aguas, e indica que Juan necesitaba un lugar abundante de suministro de agua para bautizar. Esto es lo único que puede ajustarse a la idea de inmersión. Muy conveniente es el registro de Felipe bautizando al eunuco etíope, en donde se nos dice que ellos “descendieron ambos al agua, Felipe y el eunuco, y le bautizó” (^{<440838>}Hechos 8:38). Estos pasajes presentan un cuadro que sólo el prejuicio controversial puede dejar de ver.

(4) Si nosotros aceptamos el *significado neotestamentario de la ordenanza*, según se demostró anteriormente, debemos por necesaria implicación aceptar la inmersión como la forma del bautismo, ya que la sepultura y la resurrección no pueden describirse por medio de la afusión. Los que practican la afusión insisten en que el bautismo es un símbolo, o en algunos casos, un agente efectivo de limpieza. La afusión puede simbolizar la limpieza, pero sólo la inmersión puede simbolizar la resurrección, y las descripciones que el Nuevo Testamento da en cuanto a su significado presentan la sepultura y la resurrección, a menos que uno tergiverse lo que es lenguaje claro (compárese ^{<450604>}Romanos 6:4; ^{<510212>}Colosenses 2:12).

3. Sujeto. Sobre la base de la premisa escrituraria aceptada por los bautistas como la norma fundamental de fe y práctica, sólo hay un sujeto posible, y ése es el creyente que declara su fe en Cristo. Nada diferente a esto se contempla en ninguna parte del Nuevo Testamento. Los esfuerzos que se hacen para deducir del Nuevo Testamento algún fundamento para el bautismo de recién nacido, sólo pueden conducir a absurdos en la interpretación. También hay algunos pasajes específicos y claros, los cuales indican que la fe debe preceder al bautismo. Jesús mandó a sus discípulos que hicieran discípulos – “bautizándolos” (^{<402819>}Mateo 28:19). No puede haber ninguna duda con respecto a que un discípulo debía ser un creyente. En el día de Pentecostés, únicamente “los que recibieron su palabra” fueron bautizados (^{<440241>}Hechos 2:41). La fe es la indudable implicación en este pasaje. El carcelero de Filipos y su casa fueron bautizados habiendo “creído a Dios” (^{<441634>}Hechos 16:34). Si hemos de hacer de las Escrituras nuestra guía reconocida, entonces bautizaremos sólo a creyentes.

4. Administrador. En este punto nos encontramos con una base mucho menos evidente que en la discusión de los otros tres asuntos esenciales relacionados con la ordenanza del bautismo. En cuanto al administrador, no hay indicación definida en el Nuevo Testamento, ni por orden expresa ni por ejemplo. Jesús

mandó a sus once discípulos a que bautizaran, pero nada dijo acerca de sus sucesores (^{<402816>}Mateo 28:16). Felipe, uno de los siete, bautizó al eunuco, y en una situación en la cual pudiera no haber habido ninguna definida autorización eclesiástica. Algún otro, que no era Pablo, bautizó a la mayoría de los creyentes de la iglesia en Corinto (^{<460114>}1 Corintios 1:14-16). El Nuevo Testamento arroja poca luz, y ésta sólo por inferencia, sobre los requisitos que debe reunir el administrador del bautismo.

Y es debido a la ausencia de algún precedente claro o de alguna instrucción en el Nuevo Testamento en relación con el asunto del administrador que los bautistas han diferido en este punto. Muchas iglesias bautistas sostienen la opinión de que únicamente la inmersión por un creyente autorizado por una iglesia bautista constituye el bautismo escriturario. Ellos tienen este punto de vista en armonía con su creencia de que las iglesias bautistas son en el tiempo presente las representantes de las genuinas iglesias del Nuevo Testamento. Por consiguiente, si los bautistas se consideran a sí mismos en el sentido de estar propiamente constituidos como genuinas iglesias neotestamentarias, no puede considerar a aquellos que difieren de ellos en doctrina y práctica como poseedores de este carácter distintivo. Y en vista de que las Escrituras enseñan que el bautismo es una ordenanza de la iglesia, debiendo, por consiguiente, ser administrado bajo la autoridad de iglesia neotestamentaria, en simple consistencia, los bautistas pueden solamente considerar al bautismo como válido cuando ha sido practicado bajo la autoridad de una iglesia bautista. Sobre la base de esta deducción, las iglesias que sustentan tal opinión sobre el bautismo no reciben como miembros a los que han sido sumergidos por pastores de otras denominaciones.

Otras iglesias bautistas consideran al bautismo como un acto de obediencia individual más bien que como una función de la iglesia. Si un verdadero creyente en Cristo se somete al bautismo como un acto de obediencia a su Señor, estas iglesias aceptan la ordenanza como válidas si ha sido practicada por un pastor de alguna otra denominación. El bautismo administrado por otros que no sean bautistas es llamado “inmersión extraña”, lo cual significa simplemente la inmersión practicada por otros. El quid del problema descansa en la cuestión de si el bautismo es primariamente una función de la iglesia o una obligación del creyente. Los datos escriturarios son tan exigüos que la cuestión nunca podrá esclarecerse con finalidad.

No obstante, nosotros podemos descansar con perfecta confianza sobre cierta conclusión. No hay una sombra de duda en que el Nuevo Testamento presenta a la iglesia como un cuerpo independiente y autónomo. Como tal, tiene el innegable derecho de determinar los requisitos previos a la membresía eclesiástica. Por consiguiente, si una iglesia bautista, como un cuerpo autónomo y soberano decide que conforme a la mejor luz obtenida de las Escrituras debe considerar como bautismo únicamente la inmersión por una iglesia bautista, tiene perfecto derecho a obrar así, y debe respetársela en su posición. Por el otro lado, si la soberana e independiente iglesia bautista considera el bautismo como primariamente un asunto de obediencia individual, y determina recibir como miembros a creyentes bautizados por otras denominaciones, debe también respetársela en su posición. Las iglesias que mantienen un punto de vista no debe negarles a las que sustenten el otro punto de vista el derecho a llamarse bautistas. En consideración a que evidencia escrituraria sobre el punto es muy escasa, esto nunca debe convertirse en un impedimento al compañerismo entre los bautistas.

II. LA CENA DEL SEÑOR

La cena del Señor es una ordenanza simbólica que representa los sufrimientos de Cristo en la cruz y que es observada por las iglesias como un acto conmemorativo de la muerte del Salvador. Esta segunda ordenanza de la iglesia nos confronta hoy con tres problemas principales.

1. Designación correcta. Ha sido designada de varias maneras. En el Nuevo Testamento la encontramos descrita como comunión (^{<461016>}1 Corintios 10:16) y designada como la cena del Señor (^{<461120>}1 Corintios 11:20). Esta distinción, sin embargo, no está libre de duda, ya que estos pasajes han sido arreglados por competentes autoridades en muy diferente manera –que la cena del Señor es un término descriptivo y que la comunión es el nombre que el Nuevo Testamento le da a la ordenanza. Después de todo, la cuestión no es vital. Un título antiguo y honorable que se la da a la ordenanza es eucaristía, el cual contempla la ceremonia de acción de gracias como significado esencial de la ordenanza. Esta designación, sin embargo, no se encuentra en el Nuevo Testamento, y no representa un significado escriturario de la ordenanza. Un nombre que se la ha dado desde tiempos antiguos, aun cuando no está en el Nuevo Testamento, es el de sacramento. Originalmente, este término denotó a la ordenanza como un pacto de fidelidad a Cristo, y no se le puso en tela de duda aunque no era escriturario, pero el término “sacramento” tiene ahora asociaciones que han ido

recogiéndose a través del curso de la historia cristiana que lo hace discutible sobre la base de si conviene o no. La connotaciones que ahora lleva el término sugieren una opinión acerca de la cena del Señor.

2. Verdadero significado. Algunas tendencias tergiversadoras del pensamiento cristiano antiguo alteraron grandemente el sentido neotestamentario de esta ordenanza. De una sencilla cena simbólica llegó a ser un sacramento de gracia, y luego un medio exclusivo de gracia en las manos de la iglesia, por el cual ella sola podía dispensar la salvación. La Reforma protestante produjo una revisión y una moderación de esta opinión extrema, pero no renunció a ella totalmente. Dicha opinión todavía influye en la mente cristiana, aun en denominaciones enteramente evangélicas. Como resultado de estos varios desarrollos, tenemos ahora cuatro puntos de vista acerca del significado de la cena del Señor.

(1) La interpretación conocida como *transubstanciación* consiste en afirmar que los elementos de la Cena real y materialmente se transforman en *su substancia*: el pan en la verdadera carne de Cristo y el vino en la sangre real de Cristo. Semejante opinión surgió del impacto de la antigua religión pagana sobre el pensamiento cristiano. En las religiones paganas contemporáneas al cristianismo primitivo, existía la creencia de que cuando los animales sacrificados eran comidos, la carne se transformaba misteriosamente en el mismo cuerpo del dios adorado y la sangre se convertía en la misma sangre del dios. Los conversos de la religión cristiana, que procedían de estos cultos paganos, no pudieron liberarse de estas nociones mágicas relativas a una comida sagrada, y las aplicaron a los elementos de la cena del Señor.

(2) La interpretación conocida con el nombre de *consubstanciación* afirma que el cuerpo y la sangre de Cristo están mística e invisiblemente unidos con los elementos, de modo que cuando el comulgante participa, él recibe efectivamente el cuerpo y la sangre de Cristo, aun cuando la substancia del pan y del vino no han sufrido ningún cambio. Obviamente, este punto de vista es una modificación en el sentido de una posición más razonable a la teoría de la transubstanciación. Pero todavía retiene los elementos fundamentales de magia, recibidos del antiguo paganismo. Tiene una importancia histórica como el primer paso del cristianismo protestante de alejarse de la doctrina medioeval católica romana.

(3) La interpretación conocida como la *presencia mística* en la cena del Señor, asevera que el cuerpo y la sangre de Cristo están dinámicamente presentes en los elementos; esto es, aunque el Cristo real y personal no está en

manera alguna asociado con el pan y el vino, la eficiencia de su gracia está presente; él emplea estos elementos como instrumentos de su poder, por lo cual llegan a ser medio de gracia. Por lo tanto, cuando el comulgante participa de los elementos él recibe en ellos una bendición espiritual. Esta opinión es la más alejada de la concepción medioeval, pero todavía retiene trazas de la antigua idea pagana de la eficacia mágica en comida de sacrificio. Prevalece ampliamente en todas las denominaciones evangélicas, incluyendo a los bautistas. Multitud de bautistas hacen un esfuerzo especial por asistir al templo los “domingos de comunión”, porque se consideran como desprovistos de alguna ayuda espiritual si no están presentes y si no participan de los elementos de la cena del Señor. La participación de los mismos en la ordenanza no es con la idea de que la iglesia cumpla con su deber en observar un acto conmemorativo de la muerte del Señor, sino con la esperanza de recibir una bendición espiritual personal por el hecho de participar del pan y del vino. La insistencia que algunas veces encontramos en cuanto a servir la cena del Señor a los inválidos o a los confinados en sus casas o en el hospital se basa sobre la misma idea, o sea, la creencia de que la persona afligida recibe una visitación de gracia por medio de tomar los elementos. Tales observaciones de la cena del Señor no son dañinas y tienen el mérito de impartir un beneficio psicológico al participante y pueden, por tanto, permitirse aun cuando ellas no tengan relación alguna con el sencillo significado que esta ordenanza tiene en el Nuevo Testamento.

(4) Según está presente en el Nuevo Testamento, el significado de la cena del Señor es pura y únicamente simbólico. Los elementos no son más que emblemas que ilustran dramáticamente la obra expiatoria de Cristo. El pan es el símbolo de su cuerpo partido y el vino es el símbolo de su sangre derramada. Ninguna gracia es impartida ni ningún mérito es asegurado por el hecho de participar de ella. El único beneficio espiritual que se recibe de su observancia es la reacción de profunda gratitud que viene de la contemplación del sacrificio de Cristo, el cual es representado en la ordenanza y el robustecimiento del carácter que naturalmente resulta de todo acto de obediencia. Los elementos no tienen más relación substancial con el cuerpo de Cristo que la que una estatua de Bolívar tendría con el cuerpo de éste. Esta opinión tiene la desventaja de que es sostenida por una pequeña minoría del mundo cristiano moderno, pero tiene el mérito supremo de ser de ser el significado escriturario de la ordenanza.

3. Observación adecuada. Conforme a nuestra definición, la cena del Señor es observada por la iglesia como un acto en memoria del Salvador. Entonces debe observarse como una *ordenanza* de la iglesia y como una cena conmemorativa.

(1) El punto importante en que se debe hacer énfasis es que la cena del Señor es una *ordenanza del Señor dada a la iglesia*. Esto significa que la responsabilidad de su observación está en la iglesia y no en el creyente como individuo. Por lo tanto, cuando la cena del Señor es observada, los miembros congregados para la ocasión están como un cuerpo obedeciendo al mandato de su Señor.

Esta es la única clase de administración de la ordenanza que nosotros encontramos en el Nuevo Testamento. El Señor Jesucristo instituyó la cena al término de la celebración de la comida pascual, festividad judía que era esencialmente practicada por grupos. Los discípulos de Jesús participaron como grupo en la observación inicial de la cena del Señor. En ^{<442007>}Hechos 20:7 se hace una referencia a la observación de la cena del Señor, la que fue muy claramente practicada por los creyentes de Troas. La referencia que hace Pablo de la ordenanza en ^{<461001>}1 Corintios 10:16, 17 muy evidentemente contempla un servicio público de la iglesia, pues él dice “todos participamos”. La discusión más extensa sobre la ordenanza en el Nuevo Testamento está en ^{<461101>}1 Corintios 11:17-34, y el pasaje entero descansa sobre la suposición de que la ordenanza es observada en reunión de iglesia, pues Pablo les recuerda a sus lectores de lo que ocurre “cuando os reunís como iglesia” (v. 18; véase también los vv. 17, 20, 33, 34). Su amonestación de que “cada uno se examine a sí mismo” “significa, no que a cualquiera que se considere a sí mismo digno debe permitírsele participar, sino que uno debe examinar su motivo y su actitud al participar de la cena. Algunos de los corintios estaban haciendo de la ocasión una fiesta para la indulgencia de sus apetitos físicos, y en esa actitud ellos ciertamente actuaban “sin discernir el cuerpo del Señor” (v. 29), y fracasaban en reconocer la verdadera importancia simbólica de la cena.

Siempre que en el Nuevo Testamento se hace mención de la cena del Señor, es para referirse a un servicio público de la iglesia: en ninguna parte aparece su observación como un sacramento individual. Si se considera la ordenanza consistentemente en esta luz, se eliminaría todo ese gran problema en disputa con respecto a quiénes debemos invitar a la mesa del Señor.

Cuando miramos a la cena del Señor en el Nuevo Testamento, no encontramos ni “comuni3n cerrada” ni “comuni3n abierta” sino una ordenanza para la iglesia. Ayudar3a grandemente al compa3nerismo y al progreso bautista si nosotros sigui3ramos al Nuevo Testamento en esta cuesti3n.

Otra consideraci3n importante es que si la cena del Se3or es una ordenanza para la iglesia y no una obligaci3n individual o un medio de gracia, entonces a la luz del Nuevo Testamento nosotros no podemos consistentemente reconocer la cena del Se3or excepto cuando es observada por una iglesia en reuni3n. Si los elementos son ofrecidos en una convenci3n o una reuni3n en masa, esto puede ser una ceremonia impresionante pero no es la cena del Se3or en el estricto sentido escriturario.

(2) La cena del Se3or debe observarse como una cena conmemorativa. No es un acto de adoraci3n, y por lo mismo no debiera repetirse en cada ocasi3n de culto; tampoco debe practicarse como un aspecto especialmente destacado en ocasiones particulares de culto. Jes3s mand3 sencillamente: “Haced esto en memoria de mi” (^{<461124>}1 Corintios 11:24). Cualquiera cosa que haya m3s all3 de este simple prop3sito recordatorio de la cena del Se3or como un s3mbolo de su obra expiatoria se convierte en un aditamento al significado original de la ordenanza. Ella es el 3nico monumento que la iglesia le ha levantado a su Se3or y Redentor. Cu3n a menudo debe observarse, Jes3s no lo indic3. Debe observarse lo suficientemente a menudo y con una suficiente regularidad como para evitarle a la iglesia el caer en el descuido, pero no tan a menudo como para convertirla en una cuesti3n de mera rutina, algo as3 como la pr3ctica de recibir la ofrenda matutina dominical. Una vez por mes en iglesias bien desarrolladas no es una costumbre objetable; pero una vez por trimestre puede tomarse como suficiente, y es una norma que tiene sus ventajas.

Estas dos ordenanzas, el bautismo y la cena del Se3or, son una herencia sagrada que dej3 nuestro Se3or a sus iglesias, y deben ser recibidas de ellas como arras de honor, y fielmente perpetuadas hasta que Cristo venga otra vez.

CAPITULO 12

EL CULTO PUBLICO^{F36}

La adoración es tan antigua como la raza humana. Su forma hebrea, o del Antiguo Testamento, comenzó con Abraham de un modo muy sencillo. Bajo la dirección de Moisés la adoración pública se hizo más elaborada y extensa. Después del reinado de Salomón y de la división del reino, la adoración osciló variablemente dependiendo en gran parte del rey en turno, según fuera éste, bueno o malo. El reino del norte cayó en la idolatría, pero no renunció formalmente al culto de Jehová. Al culto de Jehová ellos le sumaron la idolatría, y Jehová rechazó ambos. El reino del sur retuvo, en buena parte, aunque sin una completa consistencia, el culto a Jehová, y después de la cautividad babilónica renunció a la idolatría totalmente.

No obstante, a pesar de su profesada adoración objetiva, el culto de Jehová, “el Dios de sus padres”, el culto en el reino del sur, en el templo de Jerusalén, degeneró finalmente en un simple ceremonialismo sin vida o significado espiritual. Todos los profetas mayores y menores gritaron en contra de este último día de apostasía en el culto judío. Con la excepción de unos pocos puntos brillantes y de unas pocas personas de penetración espiritual que brillaban como estrellas en la noche, el período ínter-testamentario, desde Malaquías hasta Juan el Bautista, puede escasamente caracterizarse como un período de siquiera alguna adoración. El fracaso final del culto de los judíos fue subjetivo, sin “espíritu ni verdad” y, por lo mismo, Jehová, el objeto de su culto, los rechazó a ellos de igual manera como anteriormente había rechazado al reino del norte aun cuando no fue por la misma causa. Durante el período ínter-testamentario tenemos el surgimiento de la sinagoga, la cual ejerció alguna influencia significativa sobre la primitiva adoración cristiana pública.

La adoración cristiana empezó con “el principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios”, por medio de la predicación de Juan el Bautista en el desierto de Judea (^{<410101>} Marcos 1:1). El ministerio del Bautista fue en verdad una cosa nueva sobre la tierra, e introdujo la más simple forma y el más sincero espíritu que ahora nosotros conocemos como el culto cristiano. Es completamente obvio que, desde el punto de vista eclesiástico, sólo debe ser considerado el culto cristiano.

Las dos afirmaciones más importantes jamás hechas en relación con el culto fueron hechas por Jesús. La primera fue una reafirmación de ^{<050613>}Deuteronomio 6:13: “Al Señor tu Dios adorarás, y a él solo servirás” (^{<400410>}Mateo 4:10).

La segunda fue una avanzada, si acaso no enteramente una nueva revelación, cuando él le dijo a la mujer junto al pozo de Jacob: “Los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad; porque también el Padre tales adoradores busca que le adoren. Dios es Espíritu; y los que le adoran, en espíritu y en verdad es necesario que adoren” (^{<430423>}Juan 4:23, 24). La primera de estas afirmaciones tiene que ver con el objeto de la adoración, Dios el Padre. La segunda adoración trata del sujeto de la adoración, esto es, del adorador y de su adoración o culto. Entre dos puntos, el objetivo y el subjetivo, se encuentran todas las otras cuestiones que tienen que ver con la adoración cristiana; y por los requisitos que ellos envuelven se determina el valor de todo lo demás. Cualquier actitud o forma que haga violación de la primera o segunda condición, oscureciendo la primera o estorbando la segunda, se excluye de la verdadera adoración cristiana.

I. LA IMPORTANCIA DE LA ADORACIÓN

En este capítulo discutimos la adoración pública según se distingue de la adoración privada. Hay tres aplicaciones distintas de la palabra “adoración”. Se usa para indicar “un permanente estado consciente”, o “la expresión concreta de la emoción religiosa del individuo”, en expresiones de oración, alabanza, reverencia, gratitud, adoración y dependencia total; o “los ejercicios devocionales comunes de la sociedad cristiana”, primariamente en las reuniones de la iglesia local. Hay “períodos de adoración” en las convenciones y en otras convocaciones similares, pero en este capítulo estamos discutiendo la adoración pública de una iglesia local neotestamentaria. Difícilmente es negada por alguien la importancia de la adoración privada, pero la adoración pública no es tan prontamente admitida. ¿Podrá la adoración privada ser verdadera y aceptable si uno rehúsa o voluntariamente descuida la oportunidad y la obligación de participar en el culto público? La respuesta debe ser negativa.

El doctor Charles Cuthbert Hall nos recuerda que: “Quizá el ejemplo supremo del aprecio del Nuevo Testamento respecto a la adoración común (pública), como una función constante y cumulativa de la sociedad cristiana, ocurre en la más emocionante exhortación en la epístola a los Hebreos: ‘Así que, hermanos teniendo libertad para entrar en el Lugar Santísimo por la sangre de Jesucristo,

por el camino nuevo y vivo que él nos abrió a través del velo, esto es de su carne, y teniendo un gran sacerdote sobre la casa de Dios, acerquémonos con corazón sincero, en plena certidumbre de fe, purificados los corazones de mala conciencia, y lavados los cuerpos con agua pura. Mantengamos firme, sin fluctuar, la profesión de nuestra esperanza, porque fiel es el que prometió. Y considerémonos unos a otros para estimularnos al amor y a las buenas obras; no dejando de reunirnos, como algunos tienen por costumbre, sino exhortándonos; y tanto más, cuando veis que aquel día se acerca’
(⁸⁸¹⁰¹⁹ Hebreos 10:19-25).”

Con relación a la importancia del culto, privado o público, no podemos abstenernos de incorporar en este capítulo una de las alocuciones más notables pronunciada alguna vez sobre dicho asunto.¹³⁷

“El que conoce el acto del verdadero culto, el que ha experimentado lo que es contemplar a Dios con los ojos de la fe y del santo temor, derramar el alma en la presencia de Dios no solamente en súplica y ruego, sino con la admiración de él mismo, para decirle: ‘Santo, Santo, Santo, Dios Todopoderoso, que eras y que eres y que has de venir’, ese es quien conoce que la adoración afecta misteriosamente la vida. Hay un vacío intenso en aquel que no conoce el significado de la adoración. Hay una carencia de profundidad y dignidad en aquel que no eleva su mirada hacia Dios. Su vida parece como incompleta y pesada. A tal persona podemos darle crédito por su ingeniosidad, por su talento, por su valor, por su madurez de mente, o por cualquier otra cosa que pudiera poseer, pero echamos de menos en ella una cierta gloria, la cual puede recibirse solamente en una manera por la luz del rostro de Dios, por quien ha vivido mirando hacia el rostro de Dios.

“Tal persona ha estado intensamente interesada en las cosas terrenales; ha implorado mucho y trabajado más por obtener el triunfo; se ha estudiado a sí misma, no ha estudiado a Dios; no ha rendido culto a Dios. El languidecimiento de la adoración conduce a la declinación del espíritu del hombre. Si hemos dejado de tener esa inclinación mística de nuestro espíritu con el Espíritu de Dios, perdemos para nuestra vida los resultados misteriosos de la adoración. La presencia de la intuición de la adoración en el organismo del hombre se manifiesta por el hecho de que la adoración es el verdadero fundamento del carácter y el canal del poder. ‘El principio de la sabiduría es el temor de Jehová.’ Dios es el ideal. Ignorar el ideal es tirar lejos el modelo del carácter y dejar sólo las nociones convencionales de la moralidad. Adorar es pensar en

Dios, es fijar los ojos en él hasta que el corazón se llene con la visión espléndida cual si fuera con el influjo de la marea. El misterio de la adoración es que esta contemplación de Dios funda y forma el carácter. Mientras que el hombre está pensando en Dios, Dios lo está moldeando; y así a cara descubierta, reflejando como en un espejo la gloria del Señor, uno es cambiando en la misma semejanza, como por el Señor, por el Espíritu. Así también la adoración es el canal del poder.

“¿De dónde viene el poder espiritual? ¿De dónde vienen el valor de la fe, la paciencia de la esperanza, el don del ministerio? ¿Dónde es que nacen todas aquellas espléndidas capacidades para ayudar a otras almas en sus calamidades y humillaciones? El poder espiritual no viene a través del estudio del ser, aunque bien es cierto que el estudio de uno mismo es una parte indispensable de la disciplina cristiana. El poder espiritual viene por medio de la contemplación de Dios, esto es, de la adoración. ‘Mas los que esperan en Jehová tendrán nuevas fuerzas; levantarán las alas como águilas.’ Este es el misterio de la adoración, que cuando nos olvidamos de nosotros mismos en Dios, es cuando recibimos más en nosotros mismos; cuando perdemos nuestras vidas en él, es entonces cuando las encontramos. Cuando rompemos nuestra red de preocupaciones y querellas, y aun nos deshacemos de los nudosos flagelos de nuestra propia flagelación, y salimos para mirar la amplitud de Dios; cuando cesamos de nuestros pequeños artificios de mejoramiento personal y de nuestra minuciosidad en análisis continuos del ego, y nos lanzamos debajo del resplandor de Dios en su fuerza, como si lo hiciéramos sobre la ancha playa a orillas del mar, bajo el bendito sol del mediodía, --

*‘Descansando en la luz de Dios
como el niño en el regazo
donde el malo no molesta
y el cansado reposa,’*

eso es adoración y eso es el canal del poder. Nuestra insignificancia es absorbida en su fuerza; nuestros temores son barridos por los torrentes de su amor. Nuestras nociones pigmeas se pierden en la medida de la estatura de la plenitud de Cristo;

*“La grandeza de Dios circunda nuestra pequeñez,
y alrededor de nuestra fatiga, su descanso.”*

Ningún estudiante de la Biblia puede poner en tela de duda con algún grado de justificación la importancia que la adoración pública tiene en el Antiguo como en el Nuevo Testamentos. El veredicto de la historia da testimonio de la importancia de la adoración en su persistencia universal. Hace mucho tiempo Plutarco dijo: “Podría ser que por casualidad tú te encontraras con ciudades sin puertas, sin teatros y sin palacios; pero no encontrarás ciudad alguna sin templo.” Lo que era cierto en tiempos de Plutarco es también cierto ahora, aun más todavía ya que la adoración cristiana ha grandemente levantado el significado y el valor de la adoración. La historia, del mismo modo, demuestra la influencia determinativa de la adoración sobre el carácter de los hombres, considerados individual y colectivamente. Según el hombre crea, así adora; según adora, así es él. Su adoración puede bendecirlo o maldecirlo, dependiendo esto del objeto y del espíritu de su adoración; pero de todos modos, él adora.

II. LA NATURALEZA DE LA ADORACION

Las expresiones y las formas de la adoración pueden variar, y de hecho varían, pero para que la adoración sea verdadera, su naturaleza debe ser siempre la misma. Primordialmente, la naturaleza de la adoración surge de la naturaleza de Dios, quien “es Espíritu”, acompañada de una contraparte semejante en el hombre, “en espíritu y en verdad, porque el Padre busca a tales adoradores para que le adoren” (^{<430423>}Juan 4:23). Un hombre viola la naturaleza de la adoración verdadera cuando él rehúsa adorar a Dios; o cuando él hace intentos por substituir formas, ceremonias, lugares o su propio interés personal, o aun “el bien de su prójimo”, en lugar de la búsqueda personal, directa de Dios, “en espíritu y en verdad”. Y lo que es cierto de un hombre es cierto de una iglesia o de cualquier otro grupo de hombres y mujeres. De acuerdo con las enseñanzas de Jesús, Dios busca adoradores. Por consiguiente, hay algo en la misma naturaleza de Dios que demanda adoración, y del mismo modo, hay algo en la naturaleza del hombre que lo impulsa a la adoración. No debe olvidarse ni pasar por alto que la adoración es un asunto de espíritu y de verdad, de vida y rectitud, vital y sincero. Es un ejercicio espiritual de acercamiento y respuesta. El adorado puede acercarse al adorador; el adorador puede acercarse al adorado, y cada uno recibe la respuesta deseada; como también la respuesta deseada puede ser rehusada por cualquiera de los dos. El hombre puede rehusar y a menudo rehúsa responder al acceso de Dios. Dios puede rehusar y a menudo justamente rehúsa responder al acceso del hombre. Esto significa que

la adoración en sí misma posee una naturaleza que no debe ser violada si han de alcanzarse los resultados deseados. La naturaleza de la adoración envuelve algunos principios de operación los cuales deben ser observados si es que la adoración ha de expresarse con fruición. Hay una adoración o esfuerzo de adorar, la cual es fútil. Recuérdese el desafío librado en el monte Carmelo por el profeta Elías.

Una dificultad con el culto pagano es que el ídolo no tiene conocimiento alguno del adorador y no manifiesta ningún acercamiento hacia el adorador. El adorador se acerca, pero el ídolo no ofrece ninguna respuesta, siendo que no puede responder. Por el otro lado, el adorador puede acercarse a Dios y no recibir respuesta alguna, debido a que su modo de acercarse a él no es correcto. Dios siempre se acerca al hombre en un espíritu benigno y con un motivo benévolo; y el hombre debe buscarlo en fervorosa reverencia de espíritu y con un motivo puro y correcto. En un sentido vital esto es lo que Jesús quiso decir al afirmar: “Dios es espíritu; y los que le adoran en espíritu y en verdad es necesario que le adoren.” El escritor de la carta a los Hebreos expresa más o menos la misma idea cuando dice “. . . porque es necesario que el que se acerca a Dios crea que le hay, y que es galardonador de los que le buscan” (⁸⁸¹¹⁰⁶Hebreos 11:6).

Algunos aspectos prominentes de la adoración pública, los cuales son inherentes a la naturaleza de la adoración, son mencionados por el doctor Pattison.^{f38} Primero: reverencia, o en las palabras de Wendell Phillips: “la expresión manifiesta del sentimiento devocional”. Segundo: inspiración, “que estimula y eleva, porque es fuente de vida”. Tercero: inteligencia, “lo cual se desprende de la naturaleza del Dios a quien adoramos”. Nuestra atención se fija en la experiencia de Pablo en Atenas, donde el Apóstol encontró un altar erigido al “Dios no conocido”, lo que le movió a decirles a los atenienses: “Al que vosotros adoráis, pues, sin conocerle, es a quien yo os anuncio” (⁴⁴¹⁷²³Hechos 17:23). Hablando directamente acerca de la naturaleza de la adoración pública, pero de acuerdo con el título de: “La autoridad para la adoración pública”, el doctor Pattison menciona dos fuentes. Primera: “se basa en un mandamiento divino.” Segunda: “también descansa sobre nuestro instinto humano.” La adoración se basa en un mandamiento divino, pero ese mandamiento no es meramente formal ni tampoco arbitrario, pues, como ya se ha declarado, Dios busca la adoración al buscar a los verdaderos adoradores.

El mandamiento surgió de la naturaleza de Dios y era reclamado por la naturaleza del hombre. El doctor Pattison describe la segunda fuente de la adoración como el “instinto humano”. Nosotros preferimos llamarla la conciencia humana acerca de Dios, con un sentido de dependencia de él y un impulso innato de buscarlo. Este impulso, aun cuando equivocadamente dirigido y desalentador en sus resultados, se manifiesta a sí mismo en todo hombre. ¡Qué tragedia el abusar de él o usarlo mal! Cerramos esta sección haciendo una luminosa cita del doctor Pattison. Es digno de notarse que él usa el término “impulso” en lugar del término “instinto”. Dice él: “La adoración es la satisfacción de un impulso hondamente plantado en nuestra naturaleza. Creer en Dios es sentir necesidad, gratitud, anhelo, aspiración. A todos estos deseos la adoración les da una expresión, la cual se buscará en vano en otra parte. Hay un sano sentido en la sugestión del doctor Tucker: ‘Las iglesias puritanas han hecho durante muchas generaciones una ininterrumpida apelación a la razón y a la conciencia. ¿Por qué ellas no apelan también más distintiva e impresionantemente al instinto de reverencia y a la sed de adoración?’ Por ningún otro acto humano podemos nosotros hacerle plena justicia a las áureas palabras de Agustín: ‘Oh Dios, tú nos has hecho para ti mismo, y nuestro corazón no descansará hasta que no encuentre su reposo en ti.’ Y en ninguna otra parte de nuestra vida religiosa participamos más evidentemente, ‘En los riquísimos oficios que cuadran con las vasta energías del cielo.’”

III. LOS RESULTADOS DE LA ADORACION

Después de haber dado atención a la naturaleza de la adoración, uno lógicamente pasa a la consideración de los resultados de la adoración. Justo es decir que hay aquellos que sostienen que el siguiente y lógico paso después de la naturaleza de la adoración serían las formas de la adoración. En el caso de que cubriéramos todo el campo de la adoración, especialmente la fase histórica, esto pudiera ser admisible, aunque lo dudamos. Mientras que la naturaleza de la adoración inevitablemente se expresa a sí misma en formas, es la naturaleza más bien que las formas lo que determina los resultados. De hecho, las formas son uno de los resultados de la naturaleza de la adoración. Por otro lado, la naturaleza de la adoración ha sido ayudada tanto como estorbada por las formas de la adoración, dependiendo de si las formas son un resultado o si son impuestas externamente sobre la naturaleza de este santo intercambio de comunicación espiritual entre el Creador y la criatura que adora. Mientras que la naturaleza determina la cualidad, muy poca duda puede haber

de que las formas de expresión tengan realmente que ver con la eficacia de la adoración.

Lo más probable es que el primer resultado de la adoración sea una relación estrecha, consciente y personal entre Dios y el adorador o los adoradores. El mero conocimiento de Dios a distancia bien puede no afectar la conciencia del todo: una comunión vital y personal con Dios, por un acercamiento humano y una respuesta divina, abrirá los ojos espirituales de uno, despertará la conciencia, soltará la lengua en confesión y oración, y moverá el alma a la devoción y obediencia. (Véase el capítulo seis de Isaías.) La conversión de Pablo y su ministerio, aunque Jesús dio el paso inicial, es también un caso que ilustra este punto. De alguna manera el mismo proceso se efectuó con la iglesia reunida en el día de Pentecostés, aun cuando los cristianos congregados ya poseían una relación consciente y personal con Jesús. La relación personal con el Espíritu Santo, en un sentido hasta ese entonces desconocido, tenía que ser establecida con el fin de que ellos pudieran ser llenos de poder antes de que estuvieran espiritualmente calificados y equipados para su ministerio local y mundial. Ellos esperaron en el Señor el cumplimiento de su promesa. En la iglesia de Antioquia, después del Pentecostés, encontramos que: “ministrando éstos al Señor, y ayunando, dijo el Espíritu Santo: Apartadme a Bernabé y a Saulo para la obra a que los he llamado. Entonces habiendo ayunado y orado, les impusieron las manos y los despidieron” (⁴¹³⁰² Hechos 13:2, 3). Hojee el lector la Biblia y revise la historia subsiguiente hasta los tiempos actuales, y se dará cuenta de lo que siguió a los grandes días o periodos de adoración, y de lo que acompañaba al curso diario de aquellos que vivían en la actitud y en la atmósfera de adoración. Haga su investigación con referencia a individuos, a iglesias, a los hogares y a los otros verdaderos grupos de adoradores. Tal investigación multiplicará los resultados de la adoración, lo cual a su vez magnificará sin exageración la realidad del valor y de la importancia indispensable de la adoración.

Como ya se ha visto, otro resultado de la adoración es el poder. Este poder se cristaliza más adelante en fuerza renovada y en facilidad de acción (Is. 40:31). El profeta supo esto no por inspiración únicamente, sino por experiencia personal también.

Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se enfatizan el efecto de la adoración sobre el carácter. La pureza de carácter y la santidad de vida resultan de la verdadera adoración de Dios a través de Cristo y por el Espíritu

Santo. Contaminación de carácter y corrupción de vida resultan de la idolatría en cualquier forma, o de cualquier principio de idolatría separada de la forma. Pablo habla de la codicia como idolatría. Jesús tenía en mente el principio vital de la adoración cuando fijó los requisitos del discipulado. A menos que nuestro amor a él sea más grande que nuestro amor al padre, a la madre, a la esposa, al marido, al hijo o a la hija, no podemos ser sus discípulos. Estas afirmaciones son perfectamente inteligibles cuando vemos que dos objetos, y de allí dos clases de culto, aparecen envueltos en la cuestión. Cuando él y su causa son tenidos en cuenta, nuestras decisiones son eternamente significativas en vista de que la función determinante de la adoración está envuelta. Otra vez: “el que no es conmigo, contra mí es; y el que conmigo no recoge, desparrama” (^{<401230>}Mateo 12:30). Estas no fueron las palabras de un paranoico, como algunos científicos, médicos y psiquiatras nos harían creer, sino que ellas fueron y continúan siendo las palabras de aquel que conoció la vida en sus relaciones vitales, y los que acarrearían estas relaciones.

Otro resultado de la adoración en espíritu y en verdad es la unidad entre los adoradores. Esta fase de la función de la adoración parece entretenerse como una hebra dorada a través de la gran oración dedicatoria —como también intercesora— de Jesús, según está registrada en el capítulo diecisiete del Evangelio de Juan. “Ninguno puede servir a dos señores”, dijo Jesús (^{<40024>}Mateo 6:24). “¿Andarán dos juntos, si no estuviesen de acuerdo?” (^{<30030>}Amós 3:3). De concierto “en espíritu y en verdad”, lo cual, entre otras cosas, incluye devoción y credo. Fácilmente se reconoce que este es un dicho duro. No obstante, es la verdad.

De acuerdo con Jesús, el servicio y la adoración van juntos, y el servicio es uno de los resultados de la adoración. Una de las tres líneas principales en las que Satanás tentó a Jesús fue la línea de la adoración. De haber hecho caer Satanás a Jesús en ese punto, eso hubiera significado la derrota a través de la muerte espiritual y la esclavitud de pecado. Pero Jesús rechazó al tentador, apoyándose en ^{<080613>}Deuteronomio 6:13, “Al Señor tu Dios adorarás, y a él solo servirás” (^{<400410>}Mateo 4:10).

El servicio es un resultado tan esencial de la adoración que ha llegado a ser una parte de ella. La adoración que no resulta en servicio es defectuosa.

Uno de los más grandes resultados de la adoración es que agrada y satisface a Dios. Hay aquellos que afirman que la adoración no afecta en nada a Dios, excepto en el sentido de que beneficia al adorador y a sus prójimos. Esto es,

que Dios es afectado y agradado por los resultados de la adoración, pero no por la adoración misma en sí. Esta manera de razonar, sin embargo, desestima el hecho de que la adoración y sus resultados son inseparables, y que los resultados crecen de la relación mutua en la cual Dios y el hombre son afectados. Por supuesto que Dios no es, como el hombre, hecho mejor debido a nuestra adoración. Dios no adora. Él es el adorado. Y por el hecho de ser adorado por medio de la oración, de la alabanza, de la predicación y de la conducta, su relación con el hombre es mejorada y su voluntad se vuelve más efectiva. Por tales medios, Dios es en realidad glorificado no meramente por las palabras de la boca sino por la manifestación de él mismo, y por medio de sus buenas obras. “Es Dios quien obra en vosotros así el querer como el hacer según su beneplácito.” “Porque somos hechura suya, creados en Cristo Jesús para buenas obras, las cuales Dios preparó de antemano para que anduviésemos en ellas.” “Así alumbró vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos.” Cuando los griegos visitaron a Jesús, él se sintió movido ante la expresión de búsqueda de ellos: “Quisiéramos ver a Jesús.” Su alma fue vivamente impresionada ante la confesión de Pedro: “Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente”, y él se sintió movido a responder con una de las reacciones personales más significativas de su ministerio. El escritor de Hebreos dice: “Sin fe es imposible agradar a Dios.” Entonces, por nuestra fe, y no solamente por los resultados de la fe, Dios es agradado. Si hay alguna cosa que debiera mover a los hombres a adorar y a asistir al templo, esa cosa es que Dios sea ensalzado, glorificado, apreciado y servido. Asistir al templo meramente para oír canto y predicación, o para presenciar ciertos actos, sin el más imperativo de todos los motivos o sea, la adoración a Dios, eso no es más que una tragedia espiritual que no se puede ni siquiera explicar con palabras. Quedarse lejos de la iglesia reunida debido a la deficiente predicación, canto o relación social con el grupo, o por cualquier otra excusa, eso es empequeñecer a Dios y su culto. Esto nos lleva a una discusión de las formas de adoración.

IV. LAS FORMAS DE ADORACION

Charles Kingsley dijo que “la adoración es vida, no un ceremonial”. Estamos de acuerdo con esta afirmación. Sin embargo, debe ser dicho que la vida no excluye las formas. Más bien las produce y se expresa a sí misma a través de ellas.

El doctor Hoppin en su gran obra sobre teología pastoral dice: “La adoración pública, como la adoración combinada de los corazones individuales, necesariamente toma un método más formal que las formas libres de la devoción privada; y los deberes y funciones del ministerio cristiano están tan íntimamente trabados con esto que se hace necesario discutir este tema con algún cuidado.” La adoración pública es por necesidad más formal que la adoración privada, y no obstante, la forma no es el único detalle que las distingue a las dos. En un sentido muy significativo, la adoración privada y la adoración pública son dos tipos de la misma cosa. La diferencia está en sus resultados, y la diferencia en sus resultados se atestigua por la diferencia en el ámbito de los contactos y del compañerismo social y espiritual. Jesús pone énfasis especial en dos o más que se convinieren para orar. El no se estaba refiriendo a la forma, sino en aquello que, en una escala mayor y compleja, con objetivos cooperativos, por dentro y por fuera produce formas. La adoración pública no es sólo por causa del adorador. El propósito primario de las formas en la adoración es expresar la devoción y la adoración de “los verdaderos adoradores”, a fin de que los no adoradores, las visitas inconversas, puedan ser atraídas e impactadas a caer sobre sus rodillas delante de Dios. (Véase todo el capítulo catorce de 1 Corintios, quizá el único pasaje más largo en el Nuevo Testamento que trata sobre la conducción de la adoración pública, y esencialmente en cuanto a los principios y a la práctica de tal adoración.) Hay formas de adoración que estorban más que ayudan, y dañan más bien que sanan. Las formas de adoración, los adornos artísticos y cosas semejantes, pueden convertirse en ídolos y, en lugar de contribuir a la creación de un ambiente para la adoración, son más bien adoradas y convertidas en fines antes que en medios, anulando así el propósito para el cual ellas fueron sincera u ostensiblemente designadas. La liturgia sacerdotal, tanto del catolicismo romano como del oriental, resultan ser un “opio” para sus adoradores. Ciertas formas de adoración y aun algunas reglas conectadas con ellas, a menudo se sientan sobre el trono en iglesias no litúrgicas y dan origen a problemas sin fin. En esto hay un peligro real. No olvidemos que “la letra mata, mas el espíritu vivifica”. Precisamente, en este punto es donde aparece una de las tentaciones más intrigantes e insidiosas de olvidar a Dios en nuestra adoración. Las formas de adoración varían, pero no todas las variaciones son apropiadas al espíritu y al propósito de la adoración. La forma más prevaleciente de adoración litúrgica admite muy pocas, si acaso algunas, variaciones: la liturgia católica. Las liturgias de algunas otras comuniones son casi fijas como la católica romana. El término “liturgia”, entendido a la luz de su significado original y de léxico, no es muy

objetable, pero, como el término “eclesiasticismo”, ha llegado a significar algo que es tan objetable y peligroso como este último término.

Las formas de adoración están divididas en dos clases: formas litúrgicas fijas y formas litúrgicas libres. En la adoración libre las formas fijas o cambiantes son legítimas, siempre que ellas no contengan ni auspicien el error o violen la verdadera naturaleza de la adoración. Entonces, debemos agregar, ninguna forma de adoración debe adoptarse, si se usa para distraer la atención de Dios, el objeto espiritual de la adoración cristiana. Si bien es cierto que la adoración debe tener cierta forma, las formas no son en sí mismas la adoración. Las meras formas nunca serán adoración. A lo mejor ni siquiera expresan adoración. Hay formas de adoración las cuales son de tal naturaleza, o son así designadas por palabras o términos que se aplican a ellas, como para hacerlas erróneas y por lo mismo inapropiadas como expresiones de ayuda a la verdadera adoración. En realidad, distraen la adoración y a menudo desvían al adorador. La conexión entre las doctrinas y las formas de la adoración es muy significativa. El ritualismo sacerdotal del catolicismo no es un resultado de la naturaleza del adorador sino que es el fruto de doctrinas sacerdotales de la jerarquía católica. Las formas sacerdotales de la adoración empezaron como el eclesiasticismo en una fecha muy temprana de la historia cristiana, y crecieron gradualmente a medida que las doctrinas sacerdotales iban en desarrollo. El doctor E. C. Dargan menciona tres grandes períodos de la historia durante los cuales ocurrió este infortunado proceso o desenvolvimiento. Ellos son: “Los primeros siglos, 70-590; la edad media, 590-1517 y los tiempos modernos, 1517 hasta nuestros días.”⁴³⁹ La adoración de las primeras iglesias del Nuevo Testamento era simple en su forma y sincera en su espíritu y motivo. Era una adoración espiritual en contraste con el ceremonialismo judío de su tiempo y con el ritualismo sacerdotal que vino después. Si se recuerda el contenido de los capítulos de este libro que tratan acerca de la iglesia en la literatura cristiana y en la historia, uno fácilmente percibirá los tempranos principios del eclesiasticismo que maduró bajo el papa León I, el grande, Luego, en el año 590, bajo Gregorio I, el poder papal fue consolidado, las doctrinas fueron más establecidas y aun fijadas, y quedó establecida una liturgia elaborada.

La luterana, la anglicana y otras comuniones surgidas del período de la Reforma han retenido en mayor o menor grado las formas de adoración del período anterior a la Reforma, exactamente lo mismo como han retenido la práctica del eclesiasticismo, aunque en forma modificada. La historia establece su veredicto en cuanto a los resultados.

Viniendo ahora a esas comuniones que practican las formas libres y no litúrgicas de adoración, ¿qué hemos de decir? Primero, que el veredicto de la historia está a su favor. Están de su lado los frutos espirituales en haber ganado a las masas para Cristo, en el crecimiento del carácter cristiano y en la inculcación del principio y la práctica de la verdadera fraternidad. Jesús nos dio la regla exacta de juicio para tales asuntos cuando dijo: “Por sus frutos los conoceréis” (<400716>Mateo 7:16). Nos damos cuenta de que este dicho es profundo y amplio. Pero podrá resistir la prueba más severa de una investigación honesta y realista; el pasado por medio de la historia, el presente por medio de la experiencia viva y contemporánea. Cuando Jesús dijo: “Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá”, él lo probó diciendo: “Porque todo aquel que pide, recibe; y el que busca, halla; y al que llama se le abrirá” (<421109>Lucas 11:9-11). Estas palabras no fueron meras afirmaciones verbales o declaraciones prejuiciadas. Son, en realidad, hechos demostrativos de la experiencia viva, la cual constituye la prueba de todas las pruebas, y el fin de todo argumento sano y sin prejuicio.

En segundo lugar, nos sentimos compelidos a decir que las doctrinas de nuestras comuniones libres y no litúrgicas, incluyendo a muchas iglesias bautistas, han sido todas a menudo mal usadas, abusadas y llevadas a tales extremos que los adoradores pisan, como ganado, los atrios del templo del Señor antes que adorar al Señor del templo. Existe cierta llamada libertad, muchas veces alardeada por algunos, la cual arroja la reverencia a los cuatro vientos y degenera en una profanación sin forma de la conducta que desatiende, si es que acaso no renuncia a ella, y hace a un lado la decencia y el orden en la conducción de los asuntos de las iglesias de Cristo, incluyendo la adoración. Un propósito que Pablo tuvo en mente cuando le escribió a Timoteo la primera vez fue el de “sepas cómo debes conducirte en la casa de Dios, que es la iglesia del Dios viviente, columna y baluarte de la verdad” (<540315>1 Timoteo 3:15). No puede haber duda, a la luz de su primera carta a los Corintios, que él estaba pensando en la adoración, lo mismo que en otros asuntos.

Hay algunos escritores, aparentemente sinceros, que parecen insinuar que el uso de los salmos, especialmente de los salmos, especialmente de los salmos antifonales, señaló una declinación espiritual de la adoración en Israel. Esto no podemos aceptarlo. El uso de los salmos hacía extensiva la adoración a la participación del pueblo, o como hoy diríamos, de las masas. Los salmos no son litúrgicos, por no decir nada del desarrollo oficial posterior en el que la gente tenía muy poca parte activa. Ni aun nuestros hermanos cuáqueros o

pentecostales pueden elaborar una adoración pública puramente sin forma. Estábamos a punto de decir un puro sistema, esquema o modo sin forma de adoración pública, pero cualquiera de estos términos, sistema, esquema o modo, exige alguna forma definitiva, aun cuando sea variable o pasiva. La adoración pública demanda forma. Siendo que esto es así, que el Dios a quien adoramos nos ayude a emplear las más apropiadas, expresivas y efectivas formas posibles de honrarlo; formas que, debido a su propia eficacia e influencia, se perderán en la adoración que promueven y expresan. Y aún más, tales formas serán una inefable bendición para los adoradores, y también para el extraño que pudiera estar presente en el culto o que pudiera oír el relato acerca del mismo después. ¿No es una vergüenza que al Señor se le rinda una tan débil adoración en tales ridículas formas en muchas de nuestras iglesias? La bondad de Dios y las grandes doctrinas de su gracia no deben ser abusadas, tomando a Dios como cualquier cosa, con la idea de que él puede ser impuesto con descuidada impunidad. Hay que recordar las líneas de Cowper:

***“El cielo, aunque lento para la ira,
la impunidad no lo burlará”.***

Muchos del pueblo de Dios anhelan, consciente o inconscientemente, imponerse sobre la bondad de Dios. ¿Por qué deben ellos dejar sus intereses personales egoístas y abandonar sus ganancias y comodidades mundanas a fin de proveer las cosas que son necesarias en una adoración devota y efectiva? Israel observaba un día de preparación para el sábado, pero hoy hay multitudes de cristianos profesos que “no tienen tiempo” para una hora de preparación para los servicios de la iglesia, o unos pocos pesos de los muchos que tienen para proveer de edificios adecuados y de otros accesorios convenientes para la buena conducción de la adoración. Por supuesto, que algunos le echan la culpa al tiempo, y una de las señales más alarmantes de la época es la secularización del descanso en el sábado, y especialmente los sábados por la noche, cuando tiempo, pensamiento, dinero y energías son disipados por millares de personas de nuestras iglesias, hasta el punto de quedar prácticamente exhaustas. Un fin de semana así, sin embargo, es el ominoso sonido de alarma, advirtiendo a las iglesias de las señales peligrosas de los tiempos y llamándolas al despertamiento y a honradamente dedicarse a las tareas espirituales de la adoración y del servicio cristianos, “aprovechando bien el tiempo, porque los días son malos”. (Al llegar a este punto, léase cuidadosamente el capítulo cinco de la carta a los Efesios, versículos del 1 al 20.) Dos cosas son prominentes en este pasaje; la mundanalidad por una parte, y la adoración por la otra parte. En los tempranos

días cristianos, cuando Pablo escribió estas palabras, la adoración cristiana era sencilla en cuanto a su forma, sincera de espíritu, gozosa en compañerismo y sublimemente eficaz en su influencia saludable.

“El Nuevo Testamento realiza un gran cambio en la adoración”, dice el doctor Arthur Hoyt. Y continúa diciendo: “El servicio espiritual toma el lugar del ‘ceremonialismo’. No hay ninguna idea sacerdotal acerca del ministerio. Somos ministros y no sacerdotes. No es el ritual del templo sino la sinagoga, con su adoración sencilla y libre, la que llega a ser el prototipo de la iglesia cristiana. ‘No hay traza alguna en el Nuevo Testamento’, dice Jacob, ‘de que los adoradores cristianos vuelvan sus rostros hacia el este en oración; aunque esta práctica aparece al principio del siglo tercero y probablemente tuvo un comienzo más temprano. Tampoco se encuentra en la era apostólica el uso del incienso, de lámparas o candelas, como acompañantes sagrados o simbólicos en algunas ceremonias cristianas; ni se ve por ninguna parte que los ministros llevaran algún traje peculiar o vestimentas oficiales en ninguna de sus ministraciones. Tales prácticas aparecieron en un tiempo posterior, habiéndose derivado de los usos judíos o paganos, cuando la iglesia hubo perdido la plenitud y la frescura de la verdad apostólica, y cuando aprendió de fuentes dudosas a efectuar un ceremonial más elaborado y a ostentar un ascetismo completamente extraño a la devota simplicidad de la era apostólica.”¹⁴⁰ Con plena justificación por los hechos del caso, el doctor Hoyt toma la posición de que “la adoración, para ser sincera, debe ser libre, pero esa libertad no es irregularidad y confusión fanática. Y así, el Apóstol urge a que todas las cosas se hagan decentemente y con orden. El orden parece ser la segunda ley en la adoración primitiva”, siendo la libertad la primera.

El doctor Hoyt sigue diciendo: “Como la incorporación de estos sencillos principios (libertad y orden) tenemos en el Nuevo Testamento los siete elementos de la adoración; en ninguna parte los encontramos en una forma definitiva y prescrita, pero se les puede ver en alusiones o destellos en las narraciones o cartas de la iglesia primitiva:

- 1.** La lectura de las Escrituras.
- 2.** La exposición de las Escrituras: enseñada o predicada.
- 3.** La oración ocupando un lugar prominente, tanto en el uso de formas sagradas y venerables, como en la expresión libre y espontánea.

4. El canto: la expresión característica del sentimiento devocional en el uso de himnos antiguos y nuevos.
5. El credo: la confesión pública de la fe de los cristianos y el testimonio de los hechos y verdades esenciales de la nueva religión.
6. La ofrenda: una expresión práctica de gratitud a Dios por su don inefable y a los hombres por el nuevo amor que habría de dominar las relaciones humanas.
7. Los sacramentos, dos: el bautismo y la cena del Señor. El bautismo, la señal externa del cambio interno de vida y la entrada formal en la nueva sociedad; la cena del Señor con el *agape*, practicada al principio en cada servicio de adoración pública, y sin ningún rito fijo.⁴¹

Los “siete elementos de la adoración pública”, según los bosqueja el doctor Hoyt, se encuentran en el Nuevo Testamento, pero no puede afirmarse con ningún grado de certeza que hubiesen sido así agrupados como para constituir una especie de liturgia libre. A decir verdad, no encontramos ningún bosquejo de forma de adoración en el Nuevo Testamento.

Además, puede argumentarse que el bautismo y la cena del Señor fueron considerados por las iglesias del primer siglo como elementos de adoración. Cada una de estas dos ordenanzas, puesto que no son sacramentos, tiene una función especial propia. El bautismo es el rito inicial que simboliza la muerte del creyente al pecado y la resurrección a novedad de vida. Su propósito es el de aclarar que uno es cristiano, vistiéndose simbólicamente de Cristo (<480327>Gálatas 3:27). Es verdad que el bautismo, según Pedro (<600321>1 Pedro 3:21), es la respuesta de una buena conciencia delante de Dios, lo mismo que una declaración a los hombres, pero su propósito no es el de expresar adoración, aunque debería practicarse y observarse en un espíritu de adoración, tanto por el candidato como por el que lo administra.

Tocante a la cena del Señor encontramos que fue instituida por Jesús como un recuerdo continuo de él y no como algo para él. No erigimos un monumento conmemorativo para él cuando participamos del pan y del vino; observamos o hacemos un recuerdo de él. Otra vez es cierto que así como Pedro interpreta el bautismo como demanda de una buena conciencia delante de Dios, así también Pablo en <461102>1 Corintios 11:26, interpreta la cena del Señor como “anunciando la muerte del Señor hasta que él venga”. Tanto el bautismo como la cena del

Señor son en un sentido muy real ordenanzas completas en sí mismas, o hechos designados, y no pertenecen a la categoría de los elementos o factores de la adoración, sino que más bien son de la categoría de los elementos constituyentes de la iglesia organizada porque el bautismo es esencial a la membresía eclesiástica, y ésta es esencial a la participación escrituraria en la cena del Señor. Aun cuando el Nuevo Testamento no hace una afirmación formal en este sentido, todos los principios envueltos, junto con cada uno de los actos registrados de participación en la observación de la cena, convergen hacia este fin. Hacer de la cena del Señor y del bautismo formas o elementos de adoración es admitir que el camello del sacerdocio ponga su pie en la puerta del templo, y de allí a presidir en el altar mismo sólo hay un paso. Los bautistas no son sacerdotalistas. Una congregación compuesta de miembros de varias iglesias o comuniones puede adorar, pero no puede en esa calidad administrar u observar las ordenanzas. Por consiguiente, si el bautismo y la cena del Señor han de usarse como formas de adoración, y de esa manera ser considerados como elementos de la adoración, aquellos que no se suscriban a tales términos quedan excluidos de la adoración. Y es el mismo caso con el catolicismo, ya sea del tipo romano o del oriental, y es también lo mismo con todas las otras comuniones litúrgicas, aun cuando difieran en el grado en que llevan sus ideas sacramentales y sacerdotales a la adoración que practican. Los bautistas no excluyen a miembros de otras comuniones de la plena participación en los cultos de adoración, ni tampoco desconocen su adoración. Pero sostienen, con consistencia lógica y escrituraria, la integridad de la organización eclesiástica del Nuevo Testamento, su estructura, práctica y responsabilidad, y esto lo hacen en un espíritu de lealtad a Cristo y de compañerismo fraternal cristiano para todos los que son, por regeneración espiritual, ciudadanos del reino. Los bautistas no son fanáticos. Aun su lealtad es una expresión de su amor, afirmando la competencia individual de cada alma delante de Dios, sin ayuda alguna o estorbo cuando esa alma desea acercarse a él. Su amor se manifiesta a sí mismo también en su lealtad a la verdad del evangelio según es en Cristo Jesús, a fin de que ellos puedan evangelizar y hacer obra misionera, no para ofrecer piedras en vez de pan, sino para dar a un mundo perdido, manteniendo la verdad intacta, el pan verdadero que viene del cielo, el cual salva y satisface.

Concluimos estos párrafos referentes a las formas de la adoración cristiana agregando que los otros seis elementos mencionados por el doctor Hoyt son verdaderos elementos de adoración, sujetos a ciertas modificaciones,

eliminaciones y reajustes, de modo que puedan resultar necesarios para los resultados que se desean.

V. LOS ELEMENTOS DE LA ADORACION

Las formas de la adoración incluyen ciertos factores o elementos de adoración. Nosotros consideramos que el bautismo y la cena del Señor no caen bajo ninguna de estas clasificaciones como tales. Que la observación de ambas ordenanzas debe hacerse en una manera reverente y en un ambiente de adoración, se admite sin duda alguna. Puede haber algunos que sostengan que, aun admitiendo que el bautismo y la cena del Señor no son elementos de adoración en una congregación mixta, admitan, sin embargo, que lo son para una iglesia que los administra. La respuesta suficiente es que estas ordenanzas son completas en sí mismas en naturaleza y función, vistas desde cualquier punto de vista. Su naturaleza y función características pueden verse en la práctica de las iglesias bautistas cuando reciben en su membresía a miembros de otras iglesias de igual fe y orden, sin rebautizarlos; o cuando reciben a tales miembros en la cena del Señor sobre la misma condición.

No es nuestro propósito entrar en una discusión detallada tocante a los elementos o factores de la adoración. Mucha variedad se permite en estas materias. Sin embargo, hay algunos principios fundamentales e invariables que deben ser guardados vigilantemente y seguidos con diligencia. ¿Cuál elemento en la adoración pública es el más grande? Hay diferencia de opinión en cuanto a la respuesta correcta a esta pregunta. Algunos dicen que es la predicación, otros que es la oración, mientras que otros dicen que es la lectura de la Palabra de Dios. El orden en que los discutiremos no lleva la intención de indicar su importancia relativa.

1. Las Escrituras. El modelo que nosotros debemos copiar, según la opinión del doctor Pattison y de algunos otros, es el que se encuentra en Esdras, según se relata en ^{<160805>}Nehemías 8:5-8: “Abrió, pues, Esdras el libro a ojos de todo el pueblo, porque estaba más alto que todo el pueblo; y cuando lo abrió, todo el pueblo estuvo atento. Bendijo entonces Esdras a Jehová, Dios grande. Y todo el pueblo respondió: ¡Amén! ¡Amén! Alzando sus manos; y se humillaron y adoraron a Jehová inclinados a tierra.” Esdras tenía algunos ayudantes, quienes “hacían entender al pueblo la ley; y el pueblo estaba en su lugar. Y leían en el libro de la ley de Dios claramente, y ponían el sentido de modo que entendiesen la lectura”. Lucas, en el capítulo cuatro de su Evangelio, nos da un cuadro de

Jesús, cuando dice que, “los ojos de todos en la sinagoga estaban fijos en él . . . y todos daban buen testimonio de él, y estaban maravillados de las palabras de gracia que salían de su boca”. Estos dos grandes ejemplos no sólo exaltan la lectura de la Biblia como un canal del poder del Espíritu, sino que demuestran el valor supremo del contenido de las porciones leídas y la manera de su lectura. ¡Cuánto nuestros predicadores necesitan estudiar, practicar y orar para leer la palabra de Dios públicamente y de un modo tan eficaz que el lector se posea de la lectura con el resultado de que la palabra comience a vivir para los oyentes!

2. La oración. Los discípulos le pidieron al Maestro que les enseñara a orar “así como Juan enseñó a sus discípulos”. El deber de orar no fue lo que ellos pidieron, sino el espíritu y la manera de orar, según estaban manifestados en él; ese fue el ardiente deseo de sus corazones. Jesús les dio “el modelo del Padre Nuestro”. Desde el comienzo reverente y devocional hasta la última frase de exaltación y alabanza, nosotros sentimos en esta oración el poder y el espíritu de que está impregnada. Hay mucha acción de orar, y muchísimas oraciones que no se ajustan a este modelo, ni a ningún otro ejemplo de oración que encontramos en la Biblia. La oración libre en público tanto como la oración privada es preferible a las oraciones escritas para ser leídas. No obstante, la oración libre no excluye, antes bien exige, estudio y reverente preparación, exactamente igual como la predicación improvisada necesita de ambas cosas. No hay más objeción al hecho de escribir las oraciones que el método de escribir los sermones que uno predica. No tienen por qué ser aprendidos de memoria, y si lo son, no hay por qué repetir palabra por palabra. El valor está en que uno prepare anticipadamente todo aquello de importancia que después ha de hacerse en público. La preparación debe ser como alas y no como carga para la libertad del espíritu. La oración modelo no fue dada como una forma que debe repetirse, sino como un ejemplo de lo que deben ser nuestras oraciones, en “espíritu y en verdad”. La oración pública pastoral debe invitar a la congregación y dirigirla en oración, tanto como invocar a Dios a fin de que oiga, perdone y bendiga. Un estudio devocional de la oración del Señor en el capítulo diecisiete de Juan demostrará ser de resultados provechosos.

3. La predicación. Lutero consideró la predicación como el mismo corazón de la adoración, tanto que, si no había sermón, para él no había adoración. Por otra parte, hay algunas autoridades que no consideran la predicación como parte del culto en ningún sentido. Este último grupo parece tener la idea de que un resultado de la adoración es preparar tanto al pueblo como al predicador

para el sermón, y que el sermón prepara el camino para el servicio de los adoradores después de que ellos regresan a sus casas y a sus trabajos diarios. La convicción y la conversión del pecador, lo mismo que la confrontación y la iluminación de los santos es otro de los propósitos de la predicación. Ninguna de las posiciones mencionadas arriba expresa por sí sola la verdad. Puede haber predicación sin el ejercicio de cualquiera de los otros elementos de la adoración, y puede haber adoración devocional sin que necesariamente se predique un sermón. La conclusión del asunto es que la adoración, en adición a su expresión de reverente actitud, alabanza y petición a Dios, es algo así como un sermón congregacional por medio del testimonio; y que la predicación no es más que otra forma de la parte de Dios en la adoración de él mismo por medio de la congregación. En otro lugar de este estudio vimos que la adoración, para que sea completa y eficaz, debe ser una relación mutua de acercamiento y respuesta, y que sin la presencia personal y espiritual de Dios y de su contribución como elemento vivo en la adoración, todo el servicio sería en vano. Ahora, mientras la contribución divina no siempre incluye la predicación de un sermón, puede decirse que cuando un sermón es predicado, éste es en un sentido muy real un elemento de adoración. El predicador predica el mensaje de Dios, por medio del cual Dios se acerca a la congregación, y la congregación responde en reverente atención al sermón tomando en cuenta diligentemente las enseñanzas y exhortaciones. Dios no adora a ningún otro ser, por la razón de que no hay otro ser más grande que él; pero decir que Dios no entra porque no puede en la adoración de su pueblo, y que se deleita en los frutos de sus propias manos, es decir más de la cuenta. “Al que me honra, mi Padre le honrará”, dijo Jesús, y sabemos que Jesús, como hombre y como el Hijo divino, adoró al Padre. Repitamos, por causa de un claro entendimiento, que Dios no adora a nadie ni a ninguna cosa fuera de sí mismo; el absolutamente supremo; no hay ninguno que esté sobre él. El es adorado como uno que es digno de recibir adoración en él y por él mismo. Ningún otro puede reclamar posición tan absoluta. Y a pesar de eso, él entra en comunión con los suyos, con los que han llegado a ser “participantes de la naturaleza divina”, herederos de Dios y coherederos con Cristo Jesús; si es que sufrimos con él para que juntamente con él seamos glorificados”. ¿Adora Dios? Nosotros respondemos: no en un sentido absoluto. ¿Participa Dios en la adoración? Sí, en un sentido relativo y contributivo. ¿De qué manera participa Dios en nuestra adoración? En la presencia del Espíritu Santo y a través de la predicación de su palabra. En esta forma es claro que la adoración cristiana ni es mera formalidad ni tampoco es de una sola fase. Es reverencia y comunión.

Cuando el predicador se da cuenta de que predica la palabra de Dios, como vocero de Dios, a los santos adoradores o a la gente pecadora, ¡cómo debe él magnificar su ministerio y prepararse por todos los medios para la proclamación! Una “simple plática” no es un sermón, como tampoco la mera oratoria es predicación. Un sermón se hace del hombre de Dios y del mensaje de Dios, tan vitalmente fundidos y tan espiritualmente entregados que la gente pueda decir con Jacob: “Dios está en este lugar y él me ha hablado a mí.”

4. La música. Se ha dicho muy bien: “La música sagrada es un integrante eterno de la adoración común, en el cielo o en la tierra.” El ministerio de la música en su sentido más alto y espiritual es el punto que nos concierne. El Señor es digno de lo mejor, pero el definir qué es lo mejor es muy importante. La música, solo por ser música, no tiene lugar en la adoración. El coro no es un conjunto vocal, ni la congregación una escuela de cantantes durante la hora del culto. No obstante, el “ensayo del coro” es sumamente necesario y es de recomendarse la instrucción a la congregación para que el canto sea en el espíritu de adoración. Un director de cantos sabio puede preparar a su congregación en los himnos, aun durante el período de adoración, sin decirle nada en cuanto a cómo debe cantar. “Canta con el espíritu y el entendimiento” es el principio particular de las Escrituras, de una misma clase con “adoración en espíritu y en verdad”. “La exigencia a guardar una cosa es la prohibición de todas las otras”, y de esta manera resumimos toda la cuestión de la música en la adoración, diciendo que cada parte y fase de la música, instrumental y vocal, debe estar en armonía con el espíritu y la conducción de la lectura de la Biblia, de la oración y de la predicación. No se quiere decir con esto que la lectura de la Biblia, la oración y la predicación estén siempre a la altura de las normas requeridas; a menudo están en un nivel inferior. Pero lo que se quiere decir es que los mismos principios y requisitos de adoración que deben gobernar al uno deben gobernar al otro. Cada uno y todos deben cantar lo mejor que puedan y escoger aquellos cantos que mejor y más plenamente expresen el verdadero espíritu de adoración, y que hagan la más profunda y más alta apelación a los que oyen. Que nuestros predicadores estudien himnología y que hábilmente utilicen el servicio de los directores de canto, siempre en un espíritu de oración. Este es el mejor consejo que podemos dar. ¡Y todo el pueblo a cantar!

5. El equipo. Sencillamente llamamos la atención a los accesorios de la adoración: por ejemplo, el templo, su mobiliario, el sistema de iluminación, la ventilación, la calefacción y las apariencias adentro y fuera. Todas estas cosas deben ser atendidas con la misma devoción y sabiduría que las otras partes del

culto. Por ejemplo, deben mantenerse los instrumentos musicales en buen tono, las bancas limpias, los himnarios en su debido lugar, etcétera. El asunto vital de la adoración debe tenerse siempre en mente al planear la arquitectura y el mobiliario del templo.

6. *El director.* Entonces tenemos al pastor, el principal conductor humano de la adoración. El y todas sus cualidades e intereses relatarán en buena parte la historia, especialmente dentro de la esfera en donde él puede actuar con libertad. Una traducción correcta de ^{<540315>}1 Timoteo 3:15, es: “Para que si tardo, sepas cómo debes conducirte en la casa de Dios, que es la iglesia del Dios viviente, columna y baluarte de la verdad.”

VI. EL DIA DEL CULTO

El día del culto, el domingo, es de importancia fundamental. Cualquier uso del día del Señor que no redunde especialmente para la gloria de Dios y para la real bendición del hombre es una profanación. Y el que no adora ni sirve a Dios en el día del Señor y en la congregación (o el lugar) designada por Dios, no puede adorarlo en ningún otro lugar. La forma positiva de la afirmación es también gloriosamente cierta. El principio del día del reposo fue anunciado desde el mismo principio de la creación; es realmente una parte inherente del plan de Dios en la creación. Hubo una ley judía respecto del día de reposo, pero el principio del día de reposo no es ni nunca ha sido judío.

Lo mismo puede decirse correctamente de todos los otros diez mandamientos. Los cristianos observan el principio de una séptima parte del tiempo, o el séptimo día, en la medida que se refiere a la proporción del tiempo, pero no observan el calendario judío. La séptima parte de la división del tiempo para los judíos era el séptimo día; la misma división del tiempo para los cristianos es el primer día, por un calendario nuevo y más glorioso y eterno con un significado más sublime. Los cristianos tienen un nuevo calendario, así como tienen una nueva manera de vivir, el primer día de la semana, esto es, el día del Señor.

Hay algunos que nos dicen que el cuarto mandamiento nos obliga a trabajar seis días con el mismo énfasis que nos obliga a guardar el sábado, o el séptimo día. Esto es jugar con palabras. Hemos de trabajar, por supuesto, seis días, pero el énfasis en el cuarto mandamiento es “harás todo tu trabajo en seis días”, no dejes nada para hacerlo en el séptimo día, y “acordarte has del día de reposo para guardarlo y santificarlo”. Dios ha cambiado el calendario, ha cambiado el número del día, pero el principio permanece igual, aun cuando

expresa un nuevo significado con una nueva importancia. El día de reposo es la bandera de Dios. Tenga mucho cuidado el que quiera bajarla y pisarla por cualquier motivo. Porque todo hombre o nación que quebrante el día de reposo caerá, con toda seguridad como la de que Dios es Dios. Los católicos hacen la afirmación de que ellos cambiaron el día de reposo del séptimo día al primer día de la semana. Esto no es cierto. Constantino y sus sucesores decretaron algunas restricciones legales con respecto al día del Señor, pero esto sólo significa que él legalizó bajo la ley civil lo que ya había sido establecido como una institución religiosa desde los tiempos de los apóstoles.^{f42}

Sin duda que no hay asunto sobre el cual el cristiano común de nuestros días esté menos inteligentemente informado que en este asunto del día del reposo. ¿Por qué observamos el primer día de la semana? ¿Cómo es que se hizo el cambio del día séptimo al día primero de la semana? ¿Qué autoridad escrituraria tenemos para observar el primer día de la semana como el día del culto cristiano? Es de temerse que hay muy pocos que puedan dar una adecuada respuesta a estas preguntas. Consecuentemente, cuando un sabatista extremista acosa al cristiano con sus apelaciones persuasivas y sus argumentos ingeniosos a favor del séptimo día, el cristiano se encuentra en una seria desventaja, y demasiado a menudo cae en el error.

La posición de que el día séptimo debe ser el día del reposo cristiano puede aparecer como muy plausible. Muy al principio de la creación Dios santificó el séptimo día, y lo hizo el día de descanso (^{<01002>}Génesis 2:2, 3). En el hebreo, el idioma del Antiguo Testamento, la palabra para descanso es *shabat*, de donde la palabra “sábado” se deriva. De aquí que Dios ordenó el séptimo día como el *shabat*. En el libro de ^{<02008>}Éxodo 20:8 él mandó: “Acuérdate del día de reposo para santificarlo.” Más adelante es un hecho muy claro en los registros de los Evangelios que Jesús y sus discípulos observaron el séptimo día exactamente lo mismo que los otros judíos de su tiempo. De modo que se nos puede mostrar que tenemos el ejemplo de Jesús a favor del séptimo día, Entonces, el cristiano protestante se siente molesto cuando se le informa que la Iglesia Católica Romana proclama al mundo que es su autoridad la que cambió el *shabat* del séptimo día al primer día de la semana. Y su preocupación por la herencia cristiana de muchos siglos es más adelante afectada por la información de que el domingo era un día de adoración y celebración pagana. ¿Cómo hemos de enfrentar estos argumentos? En la gran mayoría de los casos el cristiano se encuentra desarmado frente a ellos.

Pero cuando venimos a examinar todos los hechos, la fuerza de cada argumento se desvanece. Nosotros hemos sugerido aquí los cuatro argumentos más fuertes que los adventistas del séptimo día esgrimen. Considerémoslos en orden, pongámoslos a prueba a la luz de todos los hechos, y no a la luz de una consideración parcial, como los adventistas pretenden hacer.

1. El Antiguo Testamento, el cual es incuestionablemente una parte de la palabra inspirada de Dios, ordena la observación del día séptimo como el *shabat*. El mismo Antiguo Testamento ordena la observación de la pascua. Pero se afirma que Jesús cumplió la pascua, y que hizo su práctica innecesaria. Y así él cumplió toda la ley, y en su vida sobre la tierra él claramente asumió el derecho a disponer de la ley del sábado como le satisficiera a él (^{<401208>}Mateo 12:8). Pero no existe en el Nuevo Testamento ningún pasaje que específicamente declare que el séptimo día no debe seguir guardándose. Tampoco existe ningún pasaje que específicamente declare que la pascua ya no debe observarse. ¿Por qué entonces no hemos de estar bajo la obligación de observar ambas cosas, el séptimo día y la pascua, como definitivamente está mandado en ^{<032303>}Levítico 23:3-8? Es porque la venida del Espíritu Santo en el día de Pentecostés inició una nueva dispensación, de la cual las prácticas religiosas fueron establecidas por los apóstoles bajo la dirección del Espíritu Santo. Por consiguiente, el cristiano debe ser guiado por la práctica apostólica con la autoridad final en tales asuntos. Se verá claro más adelante en la discusión que los apóstoles establecieron la observación del primer día de la semana como el sábado cristiano distintivo. Volver de nuevo a la observación del séptimo día es repudiar el ejemplo apostólico y, por lo tanto, la dirección del Espíritu Santo. Semejante procedimiento rechaza la dispensación del Espíritu Santo a favor del antiguo régimen del ceremonialismo hebreo.

2. *Jesús* y sus primeros discípulos observaron el día séptimo. Y del mismo modo Jesús y sus primeros discípulos asistieron a la pascua, al Pentecostés, a los tabernáculos y a la dedicación que eran las grandes festividades de los judíos. Jesús pagó el tributo del templo; Jesús asistía a la sinagoga. ¿Por qué entonces no le seguimos en esas cosas? Jesús nació de una mujer judía y se crió en un hogar judío. En el lado humano de su naturaleza él fue un judío. En cumplimiento perfecto de su humanidad él fue leal a todos los requisitos religiosos del judaísmo. En la consumación de la expiación él llegó a ser el Redentor del mundo. En el día de Pentecostés empezó la aplicación de su redención consumada. Las prácticas autoritativas de su reino y de su iglesia no fueron las que pertenecían a su vida humana como un judío, sino las que él

estableció por medio de la dirección del Espíritu Santo en las vidas de sus apóstoles. Esto significa que la auténtica práctica cristiana fue establecida en la era apostólica (compárese <440242> Hechos 2:42; 15:2, 28, 29; <610302> 2 Pedro 3:2).

Cuando examinamos este período del Nuevo Testamento con referencia al reposo *shabat* del séptimo día, encontramos varios hechos notables. Después del Pentecostés hay sólo diez referencias al sábado. De éstas, ocho se usan en relación con el servicio estrictamente judío, y no con el servicio cristiano (compárese <441314> Hechos 13:14, 27, 42, 44; 15:21; 16:13; 17:2; 18:4). Una vez se usa para declarar o designar simplemente la distancia de un viaje (<440112> Hechos 1:12). Una vez se usa *para declarar la libertad cristiana de la ley del sábado* (<510216> Colosenses 2:16). Diremos algo más acerca de este pasaje en otra conexión. De modo que deducimos de un estudio actual de las Escrituras del Nuevo Testamento que el séptimo día nunca fue reconocido por la autoridad de Jesús como un día para el *culto cristiano*. La práctica de su vida terrenal, según se registra en los cuatro Evangelios, fue sólo para ajustarse a los requisitos religiosos como *judío*.

3. *La Iglesia Católica Romana* afirma haber establecido el primer día de la semana como el sábado cristiano. También afirma haber establecido el bautismo y la cena del Señor. Estas afirmaciones le son necesarias para ser consistente con su teoría de que todas las prácticas cristianas deben estar basadas sobre la autoridad de la Iglesia Romana, y que son nulas y vacías sin dicha autoridad. Cualquiera que reconozca esa afirmación con referencia al sábado debe, por lo tanto, reconocer también lo mismo en cuanto a todas las otras prácticas cristianas. El simple hecho de la historia es que el primer día de la semana comenzó a observarse como el sábado cristiano cuatrocientos años antes de que el catolicismo romano viniera a su existencia. Cualquier estudiante competente de la historia de la iglesia sabe que esa es la realidad.

4. *El domingo* era un día de adoración pagana. Es un argumento que tiene su base en el idioma inglés en que varios de los días de la semana, incluyendo el día sábado, tienen nombres que se derivan de la influencia pagana en Inglaterra antes de que el país llegara a ser cristiano. El argumento no debe recibir mucha atención porque no se sostiene por la enseñanza bíblica, donde no usan palabras paganas sino “sábado” en el Antiguo Testamento y “el primer día de la semana” o “el día del Señor” en el Nuevo Testamento (compárese 1 Corintios 16:2 y <660110> Apocalipsis 1:10). El argumento es más bien un esfuerzo para imponerse sobre la ignorancia.

El primer día de la semana como día de adoración es la institución más sagrada de la religión cristiana. En ese día nuestro Señor se levantó de entre los muertos. Lo guardamos en conmemoración de ese evento glorioso. Hasta el fin de los tiempos el *shabat* cristiano permanecerá como un mudo pero elocuente testimonio de la tumba vacía y del poder conquistador de la muerte. Es una tragedia inimaginable que gran parte del mundo cristiano pierda el aprecio por la resurrección victoriosa de su Señor por el hecho de renunciar al día consagrado a él y volver al antiguo *shabat* judío.

Fue en el primer día de la semana que aquellos primeros santos testigos encontraron la tumba vacía (^{<422401>}Lucas 24:1). En el primer día de la semana Jesús se apareció a sus discípulos por primera vez (^{<422413>}Lucas 24:13). De nuevo por segunda y tercera vez él se les apareció a ellos en domingos sucesivos (^{<432019>}Juan 20:19, 26). De esa manera, él santificó el primer día y fijó dicha santificación en la conciencia cristiana. El séptimo día es sagrado para la nueva creación espiritual en Cristo. Después de la resurrección no hay un solo pasaje en el Nuevo Testamento que diga que los cristianos observaron el séptimo día de la semana como su día de adoración. Por otro lado, existe amplia evidencia que demuestra que ellos guardaron el primer día. Cuando Pablo les escribió a los Corintios en relación con la ofrenda que ellos enviaban para los santos pobres en Jerusalén, les recomendó que trajeran sus ofrendas en el primer día de la semana (1 Corintios 16:2). En el griego, este pasaje dice literalmente así: “Que cada uno de vosotros haga él mismo un depósito en el tesoro.” En vista de su familiaridad con la adoración en el templo, es inevitable la conclusión de que Pablo tenía en mente los fondos comunes de la iglesia al hablar del “tesoro”. Por consiguiente, la única interpretación razonable de este pasaje es que él les quiso decir que trajeran sus ofrendas al culto en el primer día de la semana. Más adelante vemos a Pablo reunido con la iglesia de Troas para la celebración del culto en el primer día de la semana (^{<442007>}Hechos 20:7). La referencia que hace Juan al “día del Señor” en ^{<660110>}Apocalipsis 1:10, no puede razonablemente referirse a otro día que no sea el primer día de la semana. Así que hay fuerte evidencia a favor de la observación del primer día de la semana como el día del culto en la era apostólica; mientras que no hay ninguna a favor del séptimo día.

Más allá de lo dicho, y posiblemente aún más importante hay evidencia en el Nuevo Testamento de que a los cristianos se les consideró definitivamente como liberados de la ley del sábado del Antiguo Testamento. Cuando Pablo escribió su epístola a los Colosenses, había en ese lugar un movimiento judeo-

helenístico, el cual pretendía transformar el cristianismo en una forma de filosofía ascética, algo así como una combinación de estoicismo y de legalismo judío. Como un repudio a los reclamos de este movimiento herético, Pablo dice en ^{<510216>}Colosenses 2:16, “Por tanto, nadie os juzgue en comida o en bebida, o en cuanto a días de fiesta, luna nueva o días de reposo.” En primer lugar, hemos de decir que no podía haber habido ocasión para mencionar el día sábado en esta conexión, si no hubiera habido alguno que contendía por la observancia cristiana del mismo. Pablo miró a los que así contendían como un partido herético en la iglesia. En segundo lugar, el lenguaje que Pablo emplea aquí no puede interpretarse de otra manera que como un claro repudio a la contienda de que los cristianos debían ser requeridos a guardar el sábado judío —y esta era la única aplicación de la palabra sábado que Pablo conocía, siendo que el día cristiano del culto era para él simplemente el “Primer Día”.

Otra vez, en el capítulo catorce de Romanos, Pablo está indudablemente tratando el problema de la relación de los cristianos con los requisitos legales judíos basados en el Antiguo Testamento. En el versículo cinco él menciona a “uno que hace diferencia entre día y día”; esto no podía ser otra cosa que una referencia al debate sobre la observancia cristiana del séptimo día. Un estudio de todo el pasaje hace claro, sin lugar a duda, que Pablo no consideraba al cristianismo como bajo la obligación moral de cumplir con cualquiera de los requisitos sugeridos, pero sí bajo la obligación de mostrar la debida diferencia a las opiniones de conciencia de su hermano judío. Un estudio de estos dos pasajes a la luz de sus respectivos contextos y de su base histórica —el único método válido de exégesis— convencerá al estudiante de mente amplia que el Nuevo Testamento definitivamente libera al cristiano de la práctica del sábado del Antiguo Testamento. Esta luz es tan clara como la que tenemos en cuanto a que el cristiano ya no está bajo la obligación de observar las fiestas y los ayunos del Antiguo Testamento.

Que el cristianismo en la primera época después del tiempo de los apóstoles observó el primer día de la semana como su día de adoración está ampliamente probado por evidencia documental. En la epístola de Ignacio a los Magnesios, escrita alrededor del 107, dice en el capítulo nueve: “Si entonces aquellos que anduvieron en las costumbres antiguas recibieron una esperanza, ya no viviendo más para el sábado sino para el día del Señor, en el cual también nuestra vida surgió,...” En este pasaje, Ignacio no sólo da testimonio acerca de que el día del Señor en lugar del séptimo día era el que se observaba en su tiempo, sino que dicha práctica provenía de generaciones anteriores, y él vivió en la primera

generación después de la era apostólica. Esto, por consiguiente, nos da un testimonio adicional de que durante la era apostólica se guardó el primer día de la semana. Otro documento antiguo conocido como la Epístola de Bernabé, escrita allí por el año 130, en el capítulo 15:9 ofrece este testimonio: “De donde nosotros también celebramos con alegría el día octavo, en el que realmente Jesús se levantó de entre los muertos.” Estas evidencias documentales hacen cierto que la práctica consistente e inmovible del cristianismo desde la resurrección, o al menos desde el Pentecostés, ha sido la observancia del primer día de la semana como el día de la adoración cristiana. Esto significa que nosotros tenemos a favor de este día el respaldo de nuestro Salvador a través del Espíritu Santo. “Nadie os engañe con palabras vanas” (<490506> Efesios 5:6).

NOTAS

^{ft1} En el período que hubo entre el tiempo del Antiguo y del Nuevo Testamentos, un número de judíos se establecieron como colonos en Alejandría, ciudad de habla griega. Después de algunas generaciones, estos judíos dejaron completamente el uso de su lengua nativa, y hablaban y entendían solamente el griego. Esto hizo necesaria la traducción de sus Escrituras Hebreas. Según la tradición, este trabajo de traducción fue hecho por setenta y dos escribas, y por esta razón se la llama “Septuaginta”, un derivado de la palabra latina para setenta.

^{ft2} Las citas son traducciones del griego de la *Septuaginta*.

^{ft3} A. M. Fairbairn hace una referencia interesante cuando observa que la palabra *ekklesia* en sí es más distintamente griega, mientras *sunagoge* (sinagoga) se distingue por su asociación judía. Por tanto, en cuanto a *ekklesia*, que “es por medio de sus asociaciones griegas que el término debe ser interpretado” (*Studies in Religion and Theology*, pág. 145.)

^{ft4} Somos conscientes del peligro que encierra la suposición de que la mente semítica se desenvuelve en abstracciones. Por otro lado, las relaciones que Pablo tuvo con lo griego le hicieron, hasta cierto punto, un pensador abstracto. Esto se evidencia por muchas cosas en sus epístolas (compárese ^{<480612>}Romanos 5:12) y, además, se ha llegado a esta idea más por analogía que por abstracción.

^{ft5} Véase 1 Corintios 1:2; 11:16, 22; 2 Corintios 1:1; ^{<520214>}1 Tesalonicenses 2:14; ^{<540305>}1 Timoteo 3:5.

^{ft6} Véase 1 Corintios 15:9; ^{<480113>}Gálatas 1:13.

^{ft7} La expresión en la Versión Reina-Valera: “la iglesia del Señor” es un desvío inexplicable de la mejor evidencia textual, pues los dos mejores y más antiguos manuscritos del Nuevo Testamento leen: “iglesia de Dios” y esta lectura es adoptada por Wescott y Hort en su Nuevo Testamento Griego.

^{ft8} Referencias locales: ^{<510415>}Colosenses 4:15, 16. Otras referencias que no son alusivas a lo local: ^{<490122>}Efesios 1:22; 3:10, 21; 5:23, 25, 27, 29, 32; ^{<510118>}Colosenses 1:18, 24.

^{ft9} Si el lector desea más referencias sobre esta idea de Pablo, note especialmente ^{<480423>}Gálatas 4:23 y compare con ^{<480616>}Gálatas 6:16.

Investigue también las condiciones del favor que Abraham tuvo con Dios, las cuales son detalladas en el capítulo 4 de Romanos y Gálatas 3.

ft10 La cuestión puede surgir de si Cristo despediría a su esposa tan pronto como él se hubiese casado con ella; pero esto sería introducir una figura del Apocalipsis (19:9) en los escritos de Pablo.

ft11 <440738> Hechos 7:38; 19:32, 39, 41; <580212> Hebreos 2:12; 12:23.

ft12 <440511> Hechos 5:11; 8:1, 3; 9:31; 11:22, 26; 12:1, 5; 13:1; 14:23, 27; 15:3, 4, 22, 41; 16:5; 18:22; 20:17, 28; <451601> Romanos 16:1, 4, 5, 16, 23; 1 Corintios 1:2; 4:17; 6:4; 7:17; 10:23; 11:16, 18, 22; 14:4, 5, 12, 19, 23, 28, 33, 34, 35; 15:9; 16:1, 19; 2 Corintios 1:1; 8:1, 18, 19, 23, 24; 11:8, 28; 12:13; <480102> Gálatas 1:2, 13, 22; <500306> Filipenses 3:6; 4:15; <510415> Colosenses 4:15, 16; <520101> 1 Tesalonicenses 1:1; 2:14; <530101> 2 Tesalonicenses 1:1, 4; <540305> 1 Timoteo 3:5, 15; 5:16; Filemón 1:2; <590514> Santiago 5:14; <640106> 3 Juan 1:6, 9, 10; <660104> Apocalipsis 1:4, 11, 20; 2:1, 7, 8, 11, 12, 17, 18, 23, 29; 3:1, 6, 7, 13, 14, 22; 22:16.

ft13 <401618> Mateo 16:18; 18:17.

ft14 <461228> 1 Corintios 12:28; <510118> Colosenses 1:18, 24; <480122> Efesios 1:22; 3:10, 21; 5:23, 24, 25, 27, 29, 32.

ft15 Esta es probablemente la traducción correcta del pasaje de <440247> Hechos 2:47 en el texto griego de Wescott y Hort.

ft16 La palabra griega *Christos* era una traducción de la palabra hebrea o aramaica para Mesías; de aquí que “cristianos” era el término griego para “mesianistas”, y parece que el nombre surgió por el hecho de que los discípulos en Antioquía tenían muy a flor de labio la palabra *Christos*, Mesías.

ft17 Esto se basa sobre la suposición de que Santiago, el hermano de Jesús, escribió la carta que lleva su nombre en el Nuevo Testamento.

ft18 Hay una triple significación aplicada al término anciano en el Nuevo Testamento. Primero, se usa para designar a oficiales relacionados con la vida cívica y religiosa de los judíos (<401502> Mateo 15:2). Segundo, en muy pocos casos significa meramente una edad avanzada en contraste con la juventud (<540501> 1 Timoteo 5:1). Tercero, se refiere a un oficial en la *ekklēsia* del Nuevo Testamento.

ft19 Precisamente aquí podemos insertar una cita de Fairbairn: “Nosotros podemos decir, el derecho del episcopado ha muerto; murió debido a la luz

creada por la crítica. No hay duda de que el obispo moderno no tuvo lugar en el Nuevo Testamento. El mismo oficio, de acuerdo con el aspecto en que se le consideró, fue indistintamente designado, obispo y presbítero... Cada iglesia era una hermandad; a ningún hombre le fue concedida la supremacía sobre ella” (*Studies in Religion and Theology*).

^{ft20} Hay razón en la afirmación de Allen, de que podemos encontrar una explicación de la “supremacía del obispo tal como Ignacio la adelanta, si tomamos en consideración la personalidad misma de Ignacio. El carácter del hombre brilla a través de sus escritos, un intenso espíritu consumido de celo, un visionario, un entusiasta, un trascendentalista, para quien el hecho es nada a la luz de la idea... pero él sabe que está innovando, que lo que propone está sujeto a la crítica, que a él se le puede juzgar de que está conciliando un compromiso, a fin de armonizar diferencias en la iglesia” (*Christian Institutions*). La organización eclesiástica presentada en Ignacio es más bien lo que él deseaba que fuera, antes que una representación fiel y completa de las condiciones en que realmente estaban las iglesias a las cuales él escribió. El llama a Policarpo “obispo de la iglesia de los esmirnecenses” (Pol., salutación), mientras que Policarpo se asocia a sí mismo con los ancianos (Filipenses, salutación).

^{ft21} Uno debe ser muy cuidadoso en distinguir entre la antigua Iglesia Católica, la cual alcanzó forma definitiva en la mentalidad cristiana entre 175-200 d. de J.C., y la Iglesia Católica Romana, cuya historia con toda propiedad puede considerarse que comenzó alrededor del siglo quinto. Existe también lo que ordinariamente se conoce como la Iglesia Ortodoxa Griega, la cual puede decirse que vino a la existencia en el año 1054.

^{ft22} El texto en latín de este capítulo es oscuro y difícil de traducir, de aquí que nosotros debemos ser cautelosos en declarar muy definitivamente cuál fue, a ciencia cierta, la actitud de Ireneo hacia la iglesia de Roma. Pero, al menos, le dio preeminencia entre todas las iglesias de la cristiandad.

^{ft23} Este estudio se basa en dos de las obras principales de Orígenes, *Concerniente a los Principios Fundamentales y Contra Celso*. Las citas ofrecidas son tomadas de dichas obras.

^{ft24} Quizá Ireneo puede ser clasificado como perteneciente al cristianismo occidental, ya que su carrera como hombre de iglesia fue ejercida en Galia, pero nació y se educó en Asia Menor y escribió en griego.

^{ft25} Aquí hacemos referencias a las obras de Cipriano según aparecen en Roberts-Donaldson: *Ante-Nicene Fathers*, Tomo V.

^{ft26} Nota de los editores: Los eruditos de hoy se han dado cuenta de que los términos “obispo metropolitano” y “arzobispo” describen el mismo puesto en el cristianismo. Se usaba “obispo metropolitano” en las iglesias orientales mientras que las iglesias occidentales utilizaban la palabra “arzobispo”. El puesto del patriarca se desarrolló luego como una posición de más autoridad que la del metropolitano o arzobispo.

^{ft27} Compárese Rainy, *The Ancient Catholic Church*: Sin embargo, debe decirse con honradez que los historiadores eclesiásticos no están de acuerdo en la conclusión de que León I puede ser considerado como el primer papa. Algunos historiadores están convencidos de que el primer papa fue Gregorio el Grande quien tomó el puesto de obispo en Roma en el siglo sexto.

^{ft28} Nota de los editores: Es más común hoy hablar de los tres tipos de gobierno de la iglesia bajo la clasificación episcopal, presbiteriano y congregacional. El episcopal incluye la Iglesia Católica Romana, la Anglicana, y la Metodista Episcopal. El tipo presbiteriano incluye a la Iglesia Presbiteriana, algunos grupos pentecostales y la Iglesia Congregacional. El gobierno congregacional tiene representantes en los bautistas, discípulos y adventistas.

^{ft29} Aquí el término obispo no se emplea en el estricto sentido episcopal, porque no se hace ningún reclamo de sucesión apostólica, a excepción de que esa sucesión apostólica es a través de la iglesia. Con los metodistas, la iglesia es el factor de control en el esfuerzo cristiano organizado. Los obispos representan la voz de la iglesia; esto es, la iglesia mantiene su conexión por medio de los obispos.

^{ft30} Nota de los editores: se omite una observación del autor que no es pertinente para América Latina.

^{ft31} Nota de los editores: Aunque estén de acuerdo con los conceptos del Dr. Dana, los traductores escribieron la sección siguiente.

^{ft32} Otra posibilidad es utilizar la misma guía de reglas parlamentarias que se usan en el congreso del gobierno de su propio país.

^{ft33} El procedimiento propuesto aquí está basado en E. C. Dargan, *Ecclesiology*, Págs. 194-199.

- ^{ft34}H. Harvey, *La Iglesia: Su Forma de Gobierno y Sus Ordenanzas*, págs. 75, 76.
- ^{ft35}H. Harvey, *La Iglesia: Su Forma de Gobierno y Sus Ordenanzas*, págs. 140-142.
- ^{ft36}El autor de la primera edición de este volumen está profundamente convencido de que un curso de eclesiología sería incompleto si no se diera alguna atención especial al importante asunto del culto. Por eso, incluimos este capítulo.
- ^{ft37}Hall, *Christian Worship*, págs. 23, 25.
- ^{ft38}Pattison, *Public Worship*, págs. 10-16.
- ^{ft39}E. C. Dargan, *Ecclesiology*, pág. 637.
- ^{ft40}A. S. Hoyt, *Public Worship for Non-liturgical Churches*, págs. 23, 24.
- ^{ft41}*Ibid.*, págs. 25-27.
- ^{ft42}Véase Dargan, *op. cit.*, pág. 641.