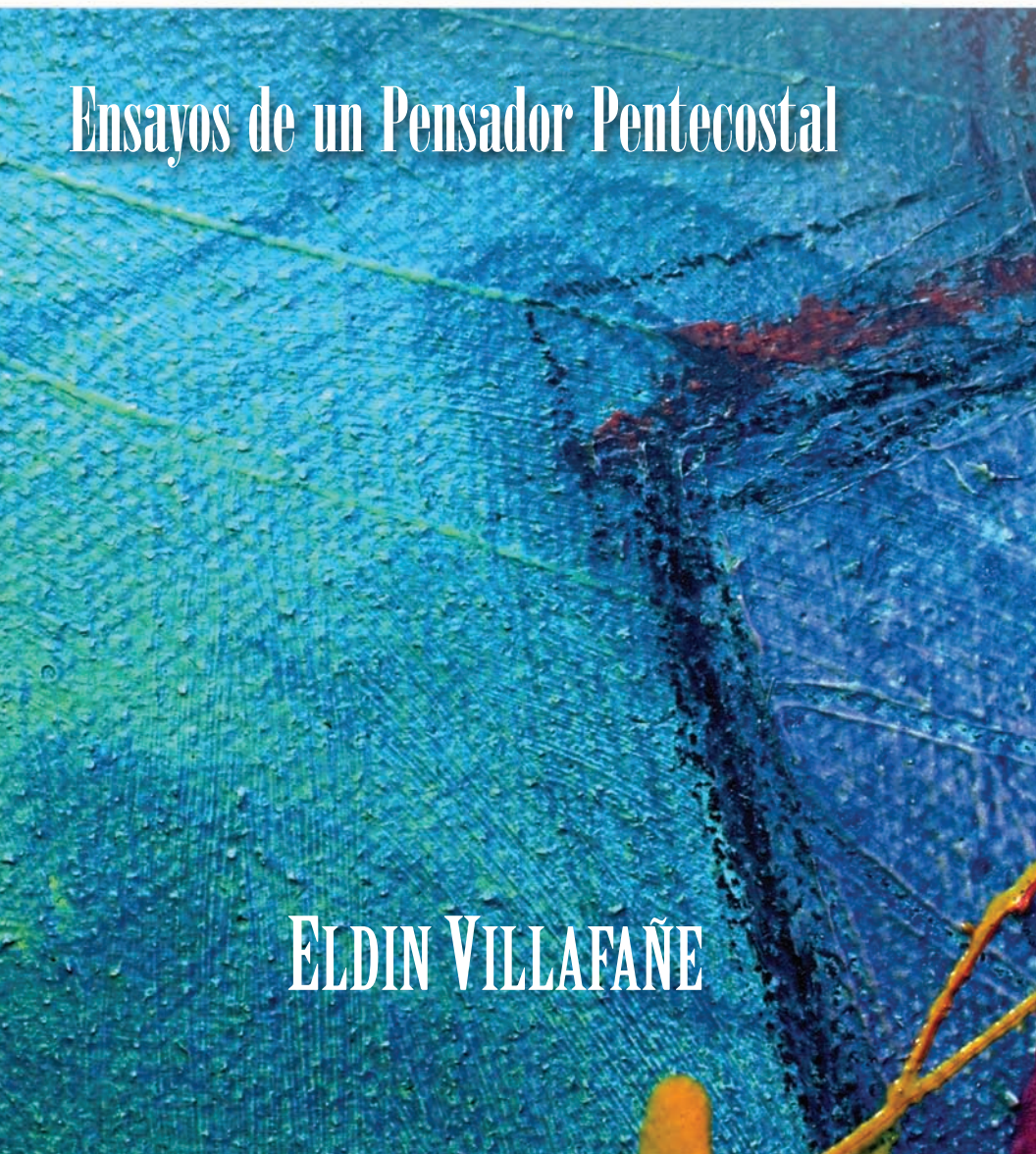


La Mentalidad Cristiana y La Posmodernidad:

Ensayos de un Pensador Pentecostal

ELDIN VILLAFañE



La Mentalidad Cristiana y La Posmodernidad:

Ensayos de un Pensador Pentecostal

ELDIN VILLAFANE

La Mentalidad Cristiana y
La Postmodernidad:
Ensayos de un Pensador Pentecostal

Publicado por el
Centro para el Liderazgo Bíblico
de la Iglesia de Dios de la Profecía

Impreso en la República Dominicana

Ensayos previamente publicados en el libro,
Fe, Espiritualidad y Justicia por “Palabra y más”, 2006

Al Dr. Hector Ortíz,
Por su visión y liderato
en pro de la Educación Teológica

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	7
Capítulo 1. La mentalidad crisitana y la postmodernidad: lecciones de la epístola a los filipenses para hoy	9
Capítulo 2. Vivir en justicia: el mensaje de Amós para hoy	22
Capítulo 3. La fe cristiana y la calidad de vida: hacia una teología de shalom como clave hermenéutica de la calidad de vida	35
Capítulo 4. El poder del espíritu santo y los poderes	52
Capítulo 5. El verbo fue hecho carne: la encarnación y la education teológica	70
<i>Bibliografía</i>	86

PREFACIO

Ser «transformado por medio de la renovación de vuestro entendimiento» (Ro 12:2) es un llamado de Dios que toma más urgencia cada día.

La complejidad de la vida, dado los grandes cambios científicos, políticos, económicos y socio-culturales, desafía a la persona cristiana a un modo de pensar y a un estilo de vida radical. Esta mente y vida radical se requiere precisamente porque la mente y vida de este **αιωνι** (siglo/mundo actual) milita contra los valores del Reino de Dios.

El autor espera que estos ensayos contribuyan a un discipulado radical en favor de la vida y misión de la Iglesia. En fin, estos ensayos anhelan llamar a la Iglesia a pensar bíblica y teológicamente y a «comportarse como es digno del Evangelio de Cristo» (Fil 1:27).

Esta pequeña obra comprende ensayos, conferencias, predicaciones y estudios presentados en diferentes foros en Puerto Rico, Ecuador y Estados Unidos. Es mi oración que este libro sirva de exhortación y edificación a la iglesia y para la gloria de Dios.

CAPÍTULO I

LA MENTALIDAD CRISTIANA Y LA POSTMODERNIDAD: LECCIONES DE LA EPÍSTOLA A LOS FILIPENSES PARA HOY

Filipenses 2:5-8

Introducción

Fidelidad al llamado de Dios y al discipulado, ha llevado a muchas personas cristianas a tomar decisiones y pasos que han sido costosos. La larga lista de mártires cristianos en la historia da testimonio del sacrificio personal de muchos. En esa lista se encuentra el joven teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer. Entre sus obras está el libro *El costo del discipulado (o El precio de la gracia)*¹. En ella Bonhoeffer nos ha legado una expresión que ha cobrado mayor peso debido al precio que Bonhoeffer tuvo que pagar por su fe. Me refiero a la frase, «gracia barata».

«Gracia barata» es una frase y un concepto que tiene gran significado teológico, y que en su sentido práctico, que quiero

¹ Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968).

subrayar, nos habla de un cristianismo fácil. La «gracia barata» nos habla de un cristianismo que no le cuesta mucho al creyente. Ustedes conocen tales personas. Esos creyentes que piensan y dicen: «No me pongas muchas demandas», «No me pidas sacrificios», «Entretenme y sirve mis necesidades». En fin, la «gracia barata» caracteriza ese modo de pensar, esa mentalidad, que rechaza la obediencia, el compromiso, el discipulado, y ¡la cruz!

- Tal cristianismo no responde a las inquietudes y a la mentalidad postmoderna de nuestro mundo.
- Tal cristianismo no tiene atracción para un mundo en búsqueda de identidad y de significado.
- Tal cristianismo no ofrece esperanza a un mundo desesperanzado. En última instancia,
- Tal cristianismo es un escándalo al «escándalo de la Cruz!»

Nuestra sociedad contemporánea vive el desmantelamiento de las promesas de esa «sirena» llamada el modernismo. Las promesas y poderes seductivos del modernismo han sido descubiertos como en sí son: mitos y sueños utópicos de una cultura y civilización enamorada de sus construcciones intelectuales y humanas.

A nosotros nos tocará vivir, más y más, en una cultura y sociedad caracterizadas por ese término «resbaloso» – postmodernidad. Y como bien nos recuerda el Dr. Samuel Pagán en una de sus recientes obras: «El proyecto moderno ... con su confianza absoluta en la ciencia, la libertad y el progreso, que era movido al futuro por la autonomía del ser humano bajo el dominio de la razón, se ha ido desmantelando durante

las últimas décadas del siglo veinte». ²

La postmodernidad, con su escepticismo radical sobre el conocimiento y su sospecha radical sobre las relaciones de poder, desafía a la persona creyente y a la Iglesia a vivir su fe más que nunca. La necesidad de la hora no es de un cristianismo fácil, frágil y fastidioso, sino de un cristianismo riguroso, vigoroso, concreto y encarnado –un cristianismo muscular– ¡con las señales de la Cruz en sus manos!

El reto a la Iglesia en el siglo 21 no es sólo de hablar de la verdad de nuestra metanarrativa del Evangelio, aunque sea cuestionada, ¡sino de vivir la verdad! De encarnar el Evangelio, de vivir una vida «cruciforme». En una edad postmoderna, con sus sospechas y sus escepticismos, las palabras de San Francisco de Asís toman relevancia:

*Predica el Evangelio en todo tiempo;
si es necesario usa palabras.*

En vista de nuestra realidad postmoderna, a la Iglesia y al seminario les es imprescindible enseñar y vivir las implicaciones de la teología de la encarnación y la teología de la Cruz.

Mi mensaje se puede resumir en la siguiente tesis, que

² Samuel Pagán, «Entonces vi... una tierra nueva: De la modernidad a la postmodernidad en la iglesia hispana», APUNTES, Año 20, No. 4, Invierno, 2000, p. 137; Vea entre las muchas obras sobre la postmodernidad: Walter Anderson, *Reality Isn't What It Used to Be* (San Francisco: Harper and Row, 1990); Zygmunt Bauman, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality* (Oxford: Blackwell, 1995); Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics* (Oxford: Blackwell, 1993); Stanley J. Grenz, *A Primer on Postmodernism* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1996); Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984); and Harry Lee Poe, *Christian Witness in a Postmodern World* (Nashville: Abingdon Press, 2001).

tiene dos partes correlativas:

1. La postmodernidad demanda que la Iglesia Cristiana viva una vida cruciforme en favor de la redención del mundo.
2. Dicho un poco más pedante, la formación de una *phronesis* (o mentalidad) cristiana es el sine qua-non (factor indispensable) para una *kenosis* (o despojo) que resulta en un estilo de vida cruciforme y redentivo. O en palabras del barrio o del pueblo: «Tienes que pensar diferente, para actuar diferente, para así hacer una diferencia».

El reto a los Filipenses

La lectura bíblica se encuentra en unos de mis libros favoritos de las Escrituras —la Epístola de Pablo a los Filipenses. Sus cuatro capítulos son muy relevantes para la Iglesia de hoy. Creo que tiene grandes lecciones para la Iglesia del Señor Jesucristo en su encuentro con una cultura y sociedad postmoderna³.

Pablo, quien fundó la iglesia en Filipos en su segundo viaje misionero allá por los años 49/50 de la edad cristiana,

³ Entre las muchas valiosas obras vea: Efraín Agosto, «Paul vs. Empire: A Postcolonial and Latino Reading of Philippians», PERSPECTIVAS (Occasional Papers, Fall 2002), pp. 37-56; Gordon Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, NICNT (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1991); Karl Barth, *The Epistle to the Philippians* (Atlanta: John Knox Press, 1962); Moisés Silva, *Philippians*, BECNT (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1992); Peter O'Brien, *Commentary on Philippians*, NIGTC (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1991) y René C. Zapata, *Comentario de la Epístola a los Filipenses* (Comentario Bíblico del Continente Nuevo, Miami: Editorial Unilit, 1997).

se encuentra en prisión en Roma, cerca del año 61. Mientras está en prisión, Pablo recibe de parte de la iglesia de Filipos una ofrenda por manos de Epafrodito. Epafrodito no sólo le trae la ofrenda, sino que también le trae a Pablo noticias sobre la condición de su iglesia amada en Filipos. Los filipenses están sufriendo persecución en esa ciudad, que Lucas nos recuerda que era «una colonia romana y la ciudad principal de ese distrito de Macedonia» (Hch 16:12, NVI). Era una ciudad multicultural, compleja y bastante sofisticada, no tan diferente en sus necesidades morales y espirituales de Boston, Nueva York o San Juan.

Además de la persecución de afuera, la Iglesia está experimentando desunión o discordia adentro, entre algunos miembros prominentes de la congregación. En tal situación Pablo les envía palabras de consuelo, de aliento y de exhortación. Pablo escribe la Epístola a Los Filipenses —una carta caracterizada como una carta de amistad y una carta de exhortación. En ella él les reta a «comportarse como es digno del Evangelio de Cristo» (Fil 1:27a), y a la «comunión del Espíritu» (Fil 2:1). Estas son palabras vitales no sólo para los Filipenses, sino para nosotros también.

Pero sobre todo, en esta carta a los filipenses Pablo les hace y nos hace el gran reto a una mentalidad cristiana —a la mente de Cristo! Este es un reto que Pablo subraya a través de la epístola, y que él resume bien en el capítulo 2, versículo 5, cuando los exhorta a que, «Haya pues en vosotros este sentir [del Griego, *phroneo*, que significa pensar, sentimiento, actitud, o mentalidad] que hubo también en Cristo Jesús». En la estrategia paulina y divina, esta ciudad grecorromana, como todas nuestras ciudades, necesitan un claro, comprometido y concreto testimonio del Evangelio de

Jesucristo. Un testimonio que es el resultado o producto de una mentalidad cristiana.

El erudito Wayne Meeks, en su comentario sobre Filipenses, nos recuerda que: «El propósito más comprensivo [o amplio] de esta carta es la formación de una *phronesis* cristiana, un razonamiento [o pensamiento] de moral práctica, que está conformado a la muerte [de Cristo] en esperanza de la resurrección»⁴. Es importante señalar que esta *phronesis* cristiana, esta mentalidad cristiana, se refiere no sólo a los procesos o manera de pensar en sí mismo, sino también a las emociones, actitudes y estilo de vida resultante de dicho procesos. Este *phronesis* es un término paulino distintivo. Diez veces Pablo usa la palabra *phroneo* y sus variantes en los cuatro capítulos de Filipenses, a saber: Fil 1:7; 2:2 (dos veces); 2:5; 3:15 (dos veces); 3:19; 4:2; y 4:10 (dos veces).

Pablo sabe que para que su amada iglesia en Filipos pueda superar la discordia de adentro, y la persecución de afuera –y así poder «comportarse como es digno del Evangelio de Cristo»–les es imprescindible la renovación de la mente. ¡Ellos necesitan la mente de Cristo!

Hace algún tiempo tuve el honor de ser el predicador del centenario de la unión de Iglesia Presbiteriana de Nueva Zelanda. Una tarde, mientras miraba la televisión, escuché a uno de esos «gurus» de los movimientos de motivación, Anthony Robbins, quien usó la siguiente expresión: *What creates an extraordinary life is an extraordinary mindset!*, que se traduce al español como «Lo que crea una vida extraordinaria

⁴ Wayne A. Meeks, “The Man from Heaven in Paul’s Letter to the Philippians», in *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, ed. Birger Pearson (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991), p. 333.

es una mentalidad extraordinaria». Una gran verdad, que, sin embargo, yo prefiero parafrasearla para que diga: «Lo que crea una vida cristiana extraordinaria es una mentalidad extraordinaria –la mente de Cristo!»

De phronesis a kenosis

¿Cuál es esa *phronesis* o mente de Cristo? ¿Cómo se expresa esa mentalidad cristiana que Pablo subraya en la Epístola a los Filipenses? Según Filipenses 2:5-8:

Haya, pues, en vosotros este sentir que hubo también en Cristo Jesús, el cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz;

En este pasaje, en este himno y declaración de fe de la Iglesia Primitiva⁵, la *phronesis* de Cristo se manifiesta concretamente –se encarna! Se expresa en una profunda postura que el griego, en el versículo 7, denomina como *kenosis*. Este *kenosis*, en este pasaje, es traducido en varias maneras. Por ejemplo: «se anonadó a sí mismo»; «se despojó

⁵ Vea Gordon Fee, «Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose?», *Bulletin for Biblical Research*, Vol. 2 (1992), pp. 29-46; Jack T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns* (Cambridge: The University Press, 1971); y Paul D. Feinberg, «The *Kenosis* and Christology: An Exegetical/Theological Analysis of Phil. 2:6-11», *Trinity Journal* 1 (1980), pp. 21-46.

a sí mismo»; o como dice la Nueva Versión Internacional, «se rebajó voluntariamente». El significado de *kenosis* o el «despojo» de Cristo ha sido un tema muy debatido en la cristología. Sin embargo, la mayor parte de los eruditos estarían de acuerdo con que a lo menos involucra un vaciarse o despojarse de ciertos prestigios, prerrogativas y poderes. Cristo toma la forma de hombre y de siervo –se encarna– y así se identifica con nosotros y nosotras y lleva a cabo la redención por la cruz.

El reto a la iglesia contemporánea, que va en contra de la mente moderna o postmoderna, es a desarrollar una mentalidad cristiana, a tener la mente de Cristo; es demostrar la *phronesis* por medio de una *kenosis*. Es de demostrar una mentalidad cristiana que está dispuesta a ejercitar un despojo de sí mismo, y así rendir sus prestigios, prerrogativas y sus poderes en favor de propósitos liberadores y redentores. El mundo postmoderno no está buscando palabras: ¡Las palabras son baratas! El mundo está buscando de la Iglesia hechos concretos de amor y justicia. Busca una vivencia que refleje a ese Maestro de Galilea que dejó su gloria en alto y se identificó con el pobre, con la viuda y el huérfano, con el enfermo y quebrantado y con el pecador. Aquel que al fin subió a una cruenta cruz por nuestra salvación. El grito de la hora es por un cristianismo que exprese el Evangelio del Reino de Dios en un servicio costoso, un servicio sacrificado.

El paradigma ejemplar

Pablo, en el capítulo 2 de Filipenses, no sólo nos reta a una

phronesis cristiana, sino también nos presenta un paradigma ejemplar. Nos presenta ejemplos de vidas cristianas que están dispuestas a rendir un servicio costoso, un ministerio sacrificado. Pablo presenta modelos de un estilo de vida «cruciforme»⁶, ¿en sí modelos de la mente de Cristo!

Observemos brevemente el modelo o paradigma. Para quienes buscan puntos homiléticos, noten que hay cuatro ejemplos, cuatro personas que demuestran un servicio costoso, un servicio sacrificado. Este paradigma ejemplar se puede bosquejar en términos de cuatro clases de servicio sacrificado, a saber: (1) sacrificio del «*soma*» (o del cuerpo); (2) sacrificio de lo suyo (o de sus propios intereses); (3) sacrificio de sí mismo; y (4) supremo sacrificio.

Es de observarse en estos versículos cómo Pablo usa, explícitamente e implícitamente, las palabras sacrificio y servicio. Miremos al capítulo de atrás hacia adelante.

La primera persona es Epafrodito (vs. 25-30), que representa el sacrificio de *soma* (del cuerpo):

Mas tuve por necesario enviaros a Epafrodito, mi hermano y colaborador y compañero de milicia, vuestro mensajero, y ministrador de mis necesidades; porque él tenía gran deseo de veros a todos vosotros, y gravemente se angustió porque habíais oído que había enfermado. Pues en verdad estuvo enfermo, apunto de morir; pero Dios tuvo misericordia de él, y no solamente de él, sino también de mí para que yo no tuviese tristeza sobre tristeza.

⁶ Vea la excelente obra de Michael J. Gorman, *Cruciformity: Paul's Narrative Spirituality of the Cross* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2001).

Así que le envió con mayor solicitud, para que al verle de nuevo, os gocéis, y yo esté con menos tristeza. Recibidle, pues, en el Señor, con todo gozo, y tened en estima a los que son como él; porque por la obra de Cristo estuvo próximo a la muerte, exponiendo su vida para suplir lo que faltaba en vuestro servicio por mí.

Epafrodito representa el discipulado costoso por su disposición a arriesgar su salud, su cuerpo, por el Evangelio.

La segunda persona es Timoteo (vs. 19-22), que representa el sacrificio de lo suyo (de sus propios intereses):

Espero en el Señor Jesús enviaros pronto a Timoteo, para que yo también esté de buen ánimo al saber de vuestro estado; pues a ninguno tengo del mismo ánimo, y que tan sinceramente se interese por vosotros. Porque todos buscan lo suyo propio, no lo que es de Cristo Jesús. Pero ya conocéis los méritos de él, que como hijo a padre ha servido conmigo en el evangelio.

Timoteo representa el discipulado costoso por su disposición a arriesgar sus propios intereses por el Evangelio.

La tercera persona es Pablo (vs. 17-18), que representa el sacrificio de sí mismo:

Y aun que sea derramado en libación sobre el sacrificio y servicio de vuestra fe, me gozo y regocijo con todos vosotros. Y asimismo gozaos y regocijaos también vosotros conmigo.

Pablo representa el discipulado costoso por su disposición a arriesgarse a sí mismo —su vida por el Evangelio.

Y la cuarta persona es Jesucristo (vs. 5-11), que representa

el supremo sacrificio:

Haya, pues en vosotros este sentir que hubo también en Cristo Jesús, el cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios también le exaltó hasta lo sumo, y le dio un nombre que es sobre todo nombre, para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, y en la tierra, y debajo de la tierra; y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para Gloria de Dios Padre.

Jesucristo representa el supremo sacrificio: ¡El máximo costo del discipulado!

Un punto importante aquí es que este ministerio costoso no se da en un espíritu masoquista u opresivo –al contrario, se da en un espíritu saturado por el gozo. En esta carta de sólo cuatro capítulos, la palabra gozo se encuentra dieciséis veces. Pablo quiere recordarles, y nos quiere recordar, que por el poder del Espíritu Santo, nuestro servicio sacrificado en Cristo es imbuido de, penetrado por, y saturado de gozo –¡o a lo menos debe ser! Este pasaje señala muy bien que todo servicio al Señor involucra sacrificio. No obstante, nuestro servicio sacrificado o costoso, cuando se hace en el Espíritu, son ofrendas de «olor fragante, sacrificio acepto, agradable a Dios» (Fil 4:18).

En la época postmoderna que nos toca vivir, el Evangelio tiene que encarnarse en servicio costoso. La sociedad mira hacia la iglesia y quiere ver en nuestras vidas las señales de

la cruz y no la búsqueda de comodidad, prestigio, poder o fama. El ministerio es costoso. Yo no sé cuál será el costo o el sacrificio que usted pagará, pero le aseguro que el éxito, o mejor dicho, la fidelidad a su llamado, demandará sacrificio.

El gran eticista teológico Paul Lehmann, siguiendo a Karl Barth, habla del reto del creyente y de la Iglesia de tomar «acciones parabólicas» en la sociedad. Nuestro servicio costoso en el mundo son acciones parabólicas. Como las parábolas del Nuevo Testamento, tales acciones expresan la mente de Cristo y el secreto o misterio del Reino. Nuestras acciones parabólicas son testimonios a la Verdad; a un mundo que puede leer nuestro servicio costoso, y con la ayuda de Dios, entender, «que [somos] carta de Cristo... escrita no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo» (2 Co 3:3).

Conclusión

Quiero subrayar, en resumen, algunos principios pertinentes.

En la postmodernidad: (1) Tenemos que superar la «gracia barata» que es un escándalo al «escándalo de la Cruz»; (2) la verdad del Evangelio se vive –se encarna– en actos concretos de amor y justicia; (3) estamos llamados a una *phronesis* cristiana –a la mente de Cristo; (4) la *phronesis* cristiana se expresa en un *kenosis*, que alude al acto de despojarse o vaciarse; (5) estamos llamados a rendir un servicio costoso, a una vida cruciforme; (6) el servicio costoso es evidencia de y motivación para una *phronesis* cristiana; (7) nuestro servicio sacrificado en la sociedad son «acciones parabólicas», testimonios concretos de la gracia divina.

Termino con unas palabras de exhortación y de oración,

palabras de Pablo a los romanos:

Así que, hermanos [y hermanas], os ruego por las misericordias de Dios, que presentéis vuestros cuerpos en sacrificio vivo, santo, agradable a Dios, que es vuestro culto racional. No os conforméis a este siglo, sino transformaos por medio de la renovación de vuestro entendimiento, para que comprobéis, cuál sea la buena voluntad de Dios, agradable y perfecta (Ro 12:1-2).

CAPÍTULO 2

VIVIR EN JUSTICIA: EL MENSAJE DE AMÓS PARA HOY

Pero corra el juicio como las aguas, y la justicia como impetuoso arroyo... [Amós 5: 24]

Introducción

El 11 de septiembre de 2001 para muchos define un nuevo mundo, ¡una nueva realidad! La caída de las torres gemelas y el ataque al Pentágono ha expuesto a nuestra nación y a muchas personas a vivir por primera vez la experiencia cotidiana del Tercer Mundo. A saber, de vivir en temor, en inseguridad, en sospecha; podríamos decir, de vivir sin esperanza, sin paz y sin un sentido de justicia.

Si hay una palabra que describe esta situación y nuestros tiempos, es la palabra crisis. Oímos de crisis internacional entre los pueblos, y de crisis en los pueblos y hasta crisis en la piedad. No hay esfera de la vida exenta de crisis.

Vivir en crisis; vivir en justicia

Una crisis define o describe una situación inestable, decisiva o crucial en la vida personal o social de un pueblo. Es interesante notar que la palabra crisis tiene sus raíces

lingüísticas en la palabra griega *krisis* (y el verbo *kríno*) y que puede significar seleccionar, decidir o juzgar –y ¡hasta también puede significar buscar justicia y juicio!⁷ Toda crisis es en sí un momento de juicio –un momento de búsqueda de justicia.

Podemos decir que existe una estrecha relación entre el significado etimológico de crisis y la justicia. Esta verdad me ha permitido reflexionar más y más sobre las crisis que vivimos hoy día y la justicia. He llegado a la conclusión de que, en su raíz, las crisis humanas, sean ellas entre los pueblos, en los pueblos, o en la piedad, existen por la ausencia o distorsión de la justicia. Además, he llegado a la conclusión que el llamado de la hora y una de las áreas principales de la iglesia y de la educación teológica es modelar y enseñar el ¡vivir en justicia!

La justicia

Justicia es un concepto complejo, con múltiples definiciones según las múltiples escuelas del pensamiento existente. La justicia, como nos recuerda Karen Lebacqz, es como el elefante proverbial examinado por exploradores con los ojos vendados. Cada uno palpa o toca una parte diferente del elefante –el pie, las orejas, los comillos– y, por lo tanto, describen el animal de diferente manera. El elefante –en este caso, la justicia– no es

⁷ F. Büchsel, *Theological Dictionary of the New Testament*, Abridged in One Volume, por Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1985), p. 469.

abarcado por ninguna de las descripciones individuales⁸.

Según mi «toque del elefante», más allá de la definición de Aristóteles, de la justicia como la virtud de recibir y dar lo que uno merece o a lo que uno tiene derecho; y más allá de las valiosas contribuciones modernas de John Rawls⁹ o Robert Nozick¹⁰, entre otros, está la riqueza del concepto bíblico de la justicia.

La Escritura usa las palabras *sedegah* y *mispah* en el hebreo y *dikaiosyna* en el griego. Estas palabras que traducimos como rectitud, juicio o justicia, y que en distintos contextos bíblicos presentan distintos matices¹¹, en su fondo o raíz nos hablan de un concepto de justicia que quiero subrayar, a saber, «la justicia como fidelidad a las demandas de una relación»¹².

El cuadro que pinta las Escrituras es del ser humano creado en y para comunión; creado para vivir en comunidad, y no solo. En el Antiguo Testamento, sobre todo, vemos que los individuos viven en relación con Dios dado al pacto que existe

⁸ Karen Lebacqz, *Six Theories of Justice: Perspectives from Philosophical and Theological Ethics* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986), p.9.

⁹ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).

¹⁰ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

¹¹ Veá, Stephen Charles Mott, «La justicia de Dios y la nuestra», en su libro, *Ética bíblica y cambio social* (Grand Rapids, Michigan: Nueva Creacion/Wm. B. Eerdmans, 1995), pp. 59-80; vea también, Bruce C. Birch, *Let Justice Roll Down: The Old Testament, Ethics, and Christian Life* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1991), pp. 153-156.

¹² John R. Donahue, S.J., «Biblical Perspective on Justice» en John Haughey, ed. *The Faith That Does Justice* (New York: Paulist Press, 1977), p. 68.

entre Dios y su pueblo. «Como miembro de esta comunidad del pacto cada persona estaba en relaciones con cada otra persona, incluyendo los pobres y los necesitados, sus familias y aun con los extranjeros. De estas relaciones surgen responsabilidades y demandas. La persona justa era fiel a estas responsabilidades y demandas»¹³.

En fin, el cuadro que nos presenta la Biblia es de la justicia fundamentada, enraizada, en la rectitud de Dios. Nuestro Dios es recto y justo en sí mismo y, por lo tanto, fiel a las demandas de las relaciones con sí mismo (como un Dios trino), y fiel a las demandas de las relaciones con los seres humanos, y con su creación. Como nos dice el salmista, «Justicia y juicio son el cimiento (fundamento) de tu trono» (Sal 89:14), y «Porque Jehová es justo y ama la justicia» (Sal 11:7). Nuestro Dios es un Dios justo y un Dios fiel, que cumple con sus promesas. Es un Dios que ama la justicia –un Dios que demanda del ser humano, hecho a su imagen, a vivir en justicia.

Las crisis que vivimos son en realidad crisis de justicia –de infidelidad, de quebrantamiento o ruptura a la fidelidad a las responsabilidades y demandas básicas de relaciones correctas que deben existir entre los pueblos, en los pueblos, y en la piedad. Aquí quiero enfocar en estas tres categorías o clases de justicia que Dios demanda. Mi marco de referencia será el libro de Amos¹⁴, ya que el tema teológico central de este libro es la justicia –el llamado de Dios a vivir en justicia. Consideraremos las demandas de Dios.

¹³ «Biblical Basics on Justice», by *Bread for the World Educational Fund*, panfleto (New York: Bread for the World, n.d.), p. 2.

¹⁴ Entre los muchos y valiosos comentarios sobre Amós, vea, J.A. Motyer, *El día del león: El Mensaje de justicia del profeta Amós* (Buenos Aires, Argentina: Ediciones Certeza, 1980).

Justicia entre los pueblos

Trasfondo histórico

El libro de Amós es un poderoso libro que tiene gran relevancia en nuestros tiempos. Su contexto histórico es bien conocido. Dios llama a un humilde laico –un pastor y agricultor de Tecoa en Judá– a profetizar en el Norte, a Israel. Este profeta del siglo VIII fue enviado a un mundo y a una sociedad en crisis. No obstante la apariencia de prosperidad y bienestar en la nación bajo el reinado de Jeroboam II, en aquel entonces como ahora, la voz de Dios, la voz profética de justicia, era necesaria para desgarrar la mistificación o engaño presente. O como lo llamaría James Carroll, «cultura del autoengaño».

Amós presenta a Dios midiendo a Israel con una plomada de albañil (Am 7:7-9), pero con implicaciones para Judá y a las naciones. La cuerda de plomada revelaba una sociedad inclinada a la explotación, opresión y violencia –o sea, a la injusticia.

Estrategia homilética y el enjuiciamiento de las naciones

Los primeros dos capítulos del libro de Amós nos presentan una magnífica estrategia homilética. Aquí vemos cómo el profeta Amós usa un método psicológico-táctico que deja a sus oyentes –los israelitas– en la plaza del mercado sin defensa.

Amós comienza enjuiciando a las naciones vecinas de Israel por sus pecados y maldad. Una tras una Amós trae el juicio de Dios a las naciones. Uno seguro podría oír los ¡Amén! de los israelitas al escuchar las repetidas formulas

literarias, «por tres pecados de Damasco», o de Gaza o de Tiro, «y por el cuarto, no revocaré su castigo». El pecado y la injusticia habían llegado a su colmo y sólo les esperaba el castigo de Dios.

El círculo de acusaciones se acercó más y más hasta que los oyentes no tuvieron otro remedio que oír las claras denuncias de Dios por sus propios pecados. Pero más allá de esta táctica de Amós, en estos primeros capítulos hay una profunda enseñanza teológica —el Dios de Israel y de Judá es el Dios de todas las naciones. Y él llama a capítulo a todo pueblo —todas las naciones tienen que dar cuenta por su conducta con otros pueblos. Jehová es el Dios de la historia y demanda justicia *entre* los pueblos¹⁵.

La injusticia entre los pueblos entonces y ahora

Es importante notar que las injusticias cometidas por estas naciones son similares a las injusticias que se ven hoy día cometida entre los pueblos.

Permítanme señalar algunas: (1) Damasco (Siria) es acusada de crueldad, atrocidades y violencia —«porque trillaron a Galaad con trillos de hierro {1:3}; (2) Gaza (Filistea) es acusada de comercio de esclavo —«porque llevó cautivo a todo un pueblo» {1:6}; (3) Tiro (Fenicia) es acusado de quebrantamiento de pacto —«porque... no se acordaron del pacto de hermanos» {1:9};

(4) Amón es acusado de imperialismo y atrocidades —«porque para ensanchar sus tierras abrieron a las mujeres de Galaad que estaban encinta» {1:13}.

Cada una de estas injusticias, lamentablemente, se notan en

¹⁵ Veá, Walter C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1983), pp. 12-13.

nuestros días y nos proveen razones por las cuales vivimos en tiempo de crisis global.

La crueldad y violencia se han institucionalizado y comercializado en los modernos «trillos de hierro» que representan el mercado de armamentos de guerra, desarrollado por lo general por los Estados Unidos, algunos países de Europa y Rusia.

El comercio de esclavos –subrayando «comercio»– se vive cruelmente en el Sudán de África, donde pueblos étnicos completos se venden en el mercado. En otros casos menores, pero tan cruel, es el negocio (venta) de niñas y niños jóvenes a la esclavitud y a la prostitución por el mercado asiático.

El quebrantamiento de pacto se ve claro en múltiples naciones cuya lealtad es dictada, no por tratados o pactos entre soberanos, sino por la soberanía y universalidad de la globalización del mercado. Los pactos modernos no valen el papel en el cual están escritos si el «dios» Mamón reina.

El imperialismo (moderno) de los Estados Unidos –el único «superpoder» existente en nuestros días– está resultando en el desequilibrio del poder internacional que, por razones válidas o no, ha fomentado un mundo más peligroso, más inestable y más dado al desorden y la anarquía.

El pueblo de Israel pretendía estar libre del juicio de Dios por sus privilegios como pueblo escogido. Sin embargo, Amos les recuerda dos puntos vitales: Primero, en el capítulo 9 y versículo 7, les dice:

*Hijos de Israel ¿no me sois vosotros como hijos de etíopes,
dice Jehová? ¿No hice yo subir a Israel de la tierra de Egipto, y
a los filisteos de Caftor, y de Kir a los arameos?*

El Señor es soberano en la historia. Israel, el pueblo de Dios,

no ha sido el único que ha experimentado liberación nacional. Otros países han experimentado su «éxodo» por la mano de Dios. Segundo punto es el capítulo 9 y versículo 8:

*He aquí los ojos de Jehová el Señor están contra el reino pecador,
y yo lo asolaré de la faz de la tierra...*

El juicio de Dios es seguro. Tarde o temprano lo que las naciones siembran, eso cosecharán. Los Estados Unidos, al igual que los otros pueblos, no son exentos de las consecuencias de su conducta. Dios demanda justicia entre los pueblos. ¡Dios demanda vivir en justicia!

Justicia en los pueblos

Comenzando con el capítulo 2 y versículo 6, Amós presenta las querellas de Dios contra el pueblo de Israel. En este caso Israel es enjuiciado por la falta de justicia social. ¡Dios demanda justicia en los pueblos!

Trasfondo histórico

Israel, debido a su prosperidad militar y económica, vivía en gran lujo y extravagancia. Es decir, existía una fuerte clase de mercaderes apoyada por una estructura civil –de príncipes y jueces, y también, lamentablemente, de clérigos (sacerdotes y profetas) corruptos. La injusticia sistemática producía un lujo desenfrenado para pocos. El pueblo, por lo general, vivía en pobreza y miseria. Oigan las palabras de Amós:

Así ha dicho Jehová: Por tres pecados de Israel, y por el

cuarto, no revocaré su castigo; porque vendieron por dinero al justo, y al pobre por un par de zapatos. Pisotean en el polvo de la tierra las cabezas de los desvalidos, y tuercen el camino de los humildes... (2:6-7a)

Y además, añade:

¡Ay de los que viven tranquilos en Sión... ustedes que se acuestan en camas incrustadas de marfil y se arrellanan en divanes; que comen corderos selectos y terneros engordados... que beben vino en tazones y se perfuman con las esencias más finas sin afligirse por la ruina de José... pero ustedes han convertido el derecho [juicio] en veneno, y en amargura el fruto de la justicia (6:1, 4, 6, 12b).

La justicia social

El llamado de Dios en aquel entonces, como lo es hoy, es el de «vivir en justicia» —«Pero corra el juicio como las aguas, y la justicia como impetuoso arroyo» (Am 5:24).

Si damos un vistazo a nuestra nación, nosotros como cristianos que anhelamos vivir en justicia, no podemos estar tranquilos o callados. Los «Enron», «Worldcom», y «Anderson» en nuestros medios, que son simplemente una punta del témpano (a tip of the iceberg), representan o son ilustrativos de una sociedad y cultura en decadencia.

Morris Berman, en su reciente obra *The Twilight of American Culture*, subraya, entre otras cosas, que uno de los factores que está acompañando la desintegración de la «civilización americana» es la acelerante desigualdad social y económica. Berman dice, «En términos de la desigualdad de las riquezas, los Estados Unidos es el primero entre los principales naciones

industriales»¹⁶.

Bien podemos recordar también la visita de Mario Cuomo a *The Kennedy School of Government* de la Universidad de Harvard. Según el periódico *The Boston Globe* (23 de febrero de 1999) su presentación a una audiencia de futuros comerciantes y jefes de industrias tenía el tono de un profeta –¡de un profeta secular! Cuomo observó que no obstante la explosión económica de la década de los 90, el período de expansión económica mayor del siglo, existía una «segunda ciudad» (a second city) de pobreza y miseria en todas nuestras ciudades.

¿Qué más podríamos decir de nuestra sociedad contemporánea? La verdad del caso es que la fidelidad a las responsabilidades o demandas de las relaciones humanas son ignoradas, pisoteadas y abusadas en todas las esferas de la vida de nuestra nación. En palabras de Habacuc, «...el juicio no sale según la verdad., por eso sale torcida la justicia» (Hab 1:4).

Sea en la política, en la economía y negocios, en la vida matrimonial, social y cultura, vemos un alarmante crecimiento sutil, pero diabólico, de la mentira, del robo, de la infidelidad, de la explotación y de la opresión –o sea, de una falta de justicia social. Dios nos llama, Dios llama a esta nación, a vivir en justicia.

Justicia en la piedad

¡Dios no sólo demanda justicia *entre* los pueblos, y justicia *en* los pueblos, sino Dios también demanda justicia *en* la piedad!

¹⁶ Morris Berman, *The Twilight of American Culture* (New York: WW Norton & Company, 2000), p. 21.

Transfondo histórico

Hay una estrecha relación entre la conducta moral y la adoración auténtica. El pueblo de Israel había abandonado al pobre y al oprimido, y pretendía adorar al Dios verdadero por las muchedumbres de sus ofrendas y sacrificios (Am 4:4-5). Según nos recuerda el profeta Amós, ellos sobresalían en la composición de música y en el invento de instrumentos musicales para la adoración del templo (Am 6:5). ¡Usando las medidas populares de números y de religiosidad y espiritualidad había un avivamiento! Pero como bien sabemos, los números, la música, el ruido, o el edificio en sí no son indicio de una adoración justa y agradable a nuestro Dios.

En las palabras del profeta Amós:

Aborrecí, abominé vuestras solemnidades, y no me complaceré en vuestras asambleas. Y si me ofreciereis vuestros holocaustos y vuestras ofrendas, no los recibiré ni miraré a las ofrendas de paz de vuestros animales engordados. Quitade de mí la multitud de tus cantares, pues no escucharé las salmodias de tus instrumentos. Pero corra el juicio como las aguas, y la justicia como impetuoso arroyo (Am 5:21-24).

Una auténtica y justa adoración

La verdad del caso es que a menudo nuestras iglesias presentan una piedad que establece una dicotomía entre la adoración auténtica y el «vivir en justicia». Vemos el énfasis en el crecimiento numérico, en los nuevos y ostentosos templos, y en el prestigio y el respeto con los poderosos, al costo de la compasión y el compromiso con el pobre, y de una vocación profética de justicia.

La Palabra de Dios presenta una clara vinculación entre la adoración verdadera y auténtica, y la justicia al pobre. Las

palabras de Amós son corroboradas por las palabras del profeta Isaías cuando dice:

¿Es tal el ayuno que yo escogí, quede día aflija el hombre su alma, que incline su cabeza como junco, y haga cama de cilicio y de ceniza? ¿Llamaréis esto ayuno, y día agradable a Jehová? ¿No es más bien el ayuno que yo escogí... soltar las cargas de opresión,... que partas tu pan con el hambriento y a los pobres errantes albergues en casa; que cuando veas al desnudo, lo cubras, y no te escondas de tu hermano? (Is. 58:5-7).

El ayuno aquí representa toda espiritualidad o adoración que cree que Dios es impresionado por el sacrificio o ritual de nuestra religiosidad (en sí un formalismo), sin la presencia de justicia al pobre. El ayuno o adoración que le agrada a Dios va acompañado por hechos de misericordia y justicia hacia el pobre, el quebrantado, y el oprimido. Además, tal auténtica adoración tiene la gran promesa de las bendiciones de Dios. Como dice el profeta Isaías:

Entonces nacerá tu luz como el alba, y tu salvación se dejará ver pronto; e irá tu justicia delante de ti, y la gloria de Jehová será tu retaguardia. Entonces invocarás, y te oirá Jehová... Jehová te pastoreará siempre, y en las sequías saciará tu alma, y dará vigor a tus huesos; y serás como huerto de riego, y como manantial de aguas, cuyas aguas nunca faltan (Is 58:8-9, 11).

Conclusión

Vivimos en tiempo de crisis. Crisis en todas las esferas de la vida. En medio de la crisis que vivimos Dios demanda

justicia –justicia entre los pueblos, justicia en los pueblos, y justicia en la piedad.

Mi hijo Dwight, quien tomó por cuatro años el estudio del idioma chino, me recuerda que la palabra crisis en chino, en su idioma idiográfico, es compuesta por dos palabras, una que significa «peligro» y la otra «oportunidad». En estos tiempos de crisis la Iglesia del Señor Jesucristo tiene la oportunidad y el gran reto de vivir y de llamar a todo pueblo a vivir en justicia.

LA FE CRISTIANA Y LA CALIDAD DE VIDA: HACIA
UNA TEOLOGÍA DE SHALOM COMO CLAVE
HERMENÉUTICA DE LA CALIDAD DE VIDA

*Y procurad la paz [el Shalom] de la ciudad... y rogad por ella a Jehová;
porque en su paz [Shalom] tendréis vosotros paz [Shalom].
Jer 29:7*

Introducción

Zbigniew Brzezinski, en su obra, *Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the 21st Century* (Fuera de Control: Tumulto Global en la Víspera del Siglo 21) destaca el hecho de que hay un desplome masivo o desintegración, sobre todo en el mundo occidental, de casi todos los valores establecidos. Según él, «el carácter distintivo del mundo de consumo se disfraza como sustituto a criterios morales»¹⁷. Tal es el caso que el estilo de vida ascendente Brzezinski lo denomina como uno de «permissive cornucopia» o «cornucopia permisiva». En otras palabras, la definición de la vida es en términos de autogratificación¹⁸.

Esta vida, según la revista *Imagen*, se define en términos de moda y belleza; al otro extremo, en *El Vocero*

¹⁷ Zbigniew Brzezinski, *Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the 21st Century* (New York: Charles Scribner's Sons, 1993), p. x.

¹⁸ Vea, «Permissive Cornucopia.» *Ibid.*, pp. 64-83.

se define por la droga, el crimen y la violencia y la salsa y el merengue. Sin lugar a dudas, no importa el grado de sofisticación que separa a la revista *Imagen* del periódico *El Vocero*, ambos definen implícitamente la «buena vida» igualmente: la satisfacción de los deseos propios o la auto gratificación.

Tal es el estado actual de las cosas en nuestro mundo, de nuestra sociedad, que para muchos suenan extrañas las palabras del Maestro: «Yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia» (Jn 10:10) y «Yo soy el camino, y la verdad y la vida» (Jn 14:6). O las declaraciones de Juan en su primera epístola: «Y éste es el testimonio: que Dios nos ha dado vida eterna; y esta vida está en su Hijo. El que tiene al Hijo, tiene la vida; el que no tiene al Hijo de Dios no tiene la vida» (1 Jn 5:11-12).

La buena vida o, en su expresión más alta y «cualitativa», la calidad de vida, presupone unas medidas o escalas de referencias; por tal razón la calidad de vida tiene muchas definiciones. Para algunos la medida apropiada es económica; para otros es en términos de posición o poder; y para otros en términos de salud, paz mental, participación artística o política, o logros personales y profesionales.

Generalmente la calidad de vida de una sociedad es el cúmulo de índices personales, socioeconómicos y culturales que definen un estado marcado de salud o bienestar. En tal caso, la calidad de vida es alta. Por ejemplo, si la cifra del desempleo es baja, o si el porcentaje de personas que necesita cupones o asistencia pública es bajo. Además, la calidad de vida es alta si la mayoría de las personas en la sociedad vive honestamente, con buena educación y albergue, en paz y justicia. En la mentalidad hebrea la definición concreta y óptima de la calidad de vida que encontramos en Isaías 36:16 es «comer cada uno de su viña,

y cada uno de su higuera, y [beber] cada cual las aguas de su pozo».

Estos cuadros de la calidad de vida, a mi juicio, aunque en su mayoría atractivos, apropiados y legítimos, sufren la ausencia del índice más básico y fundamental, a saber, el de la fe cristiana.

Al *vivir* en tales casos le falta el poder humanizante y salvífico de una fe cristiana integral. En las palabras elocuentes de Samuel Pagán, en su libro, *Púlpito, teología y esperanza*:

Vivir es compartir, amar y perdonar. Vivir es agradecer, celebrar y disfrutar. Vivir es mirar al futuro con seguridad, interpretar el presente con esperanza y estudiar el pasado con responsabilidad. Vivir es cantar, llorar y reír. Vivir es analizar la existencia con valor. Vivir es enfrentar los momentos difíciles de la vida con la certeza de que no estamos solos. Vivir es llorar con el que llora, y reír con el que ríe. Vivir es mantenerse en pie, cuando otros doblan sus rodillas ante los baales de la existencia. Vivir es afirmar la vida y denunciar la muerte. Vivir es gritar desde lo más profundo del alma y desde lo más recóndito del ser: «Ya no vivo yo, mas Cristo en mí»¹⁹

Cuando se mira con los lentes de la fe cristiana, la calidad de vida en su sentido más fundamental corresponde a esas diensiones de bienestar o salud que la Biblia presenta bajo esa ca palabra-concepto: *shalom* (paz). Aquí quiero enfocar en las guientes tres dimensiones de *shalom*: *shalom* con Dios, *shalom* con uno mismo, *shalom* de la ciudad.

¹⁹ Samuel Pagan, *Púlpito, Teología y Esperanza* (Miami: Editorial Caribe, 1988), p. 131.

Estas tres dimensiones de *shalom* van al meollo de una calidad de vida que es bíblica, teológica y, por tanto, humana. Hablar de la fe cristiana y la calidad de vida es hablar dentro de un universo de discurso teológico, ético y misionológico.

Utilizando estas tres dimensiones de *shalom* como paradigma, presentaré un cuadro teológico-ético-misionológico, notando en cada caso no sólo el objetivo óptimo y bíblico del mismo, sino también las exigencias al pueblo de Dios.

***Shalom* con Dios**

La palabra-concepto *shalom* (paz) es una de las palabras teológicas más ricas y abarcadoras en la revelación divina. Es una palabra preñada con el diseño de Dios para su creación. Expresa en múltiples maneras el bienestar que anhela Dios otorgar al ser humano, individualmente o en convivencia.

Es en el Antiguo Testamento donde vemos por primera vez el uso más amplio y profundo de esta palabra. *Shalom* no es simplemente un estado de calma o ausencia de conflicto, pues es una palabra dinámica que nos habla, por ejemplo, de: *bienestar, integridad, salud, dicha, paz, prosperidad, seguridad, reconciliación, justicia y salvación*. Abarcando el nivel físico, material y espiritual –del individuo así como del grupo o colectivo– *shal om* tiene repercusiones universales y cósmicas²⁰.

²⁰ «Peace», James Hastings, ed. *Dictionary of the Bible* (New York: Charles Scribner's Sons, 1963), p. 742-743; Perry B. Yoder, *Shalom: The Bible's Word for Salvation, Justice and Peace* (Newton, Kansas: Faith and Life Press, 1987); Samuel Pagan, «Y se multiplicará la paz de tus hijos,» en *Púlpito, Teología y Esperanza*, pp. 33-43; Robert Banks, «Peace,» en Carl E.H. Henry, ed. *Baker's Dictionary of Christian Ethics* (Grand Rapids: Baker Book House, 1973), pp. 494-495.

Cuando hablamos de *shalom* con Dios damos hincapié a esa gran verdad notada por Pablo en Romanos 5:1, a saber: «Justificados, pues, por la fe, tenemos paz para con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo».

Pablo, en términos jurídicos, nos habla de una reconciliación con Dios por medio de su hijo (vs. 10). La separación y enemistad del ser humano con Dios encuentra en la cruz su respuesta. Esta reconciliación mediante la cruz es parte de «el evangelio de la paz», según Hechos 10:36, y «las buenas nuevas de paz a vosotros», según Efesios 2:17. Paz con Dios es la entrada a esa calidad de vida que la Biblia llama vida en abundancia (Jn 10:10) y vida eterna (1 Jn 5:11).

La calidad de vida *par excellence* es la vida eterna que tiene el creyente en virtud de responder al llamado de Dios (Jn 3:16). Es la experiencia de la eternidad en lo temporal, rumbo a la eternidad. En otras palabras, es una calidad de vida que se experimenta aquí en el tiempo y el espacio y que dura una eternidad.

Paz con Dios es la puerta a la «vida eterna» –la calidad de vida primaria en el *Ordo salutis*. *Shalom* con Dios es la verdad profunda expresada por el himnólogo al escribir:

*¡Oh, bondad tan infinita, hacia el mundo pecador!
Dios en Cristo revelando, su eternal y santo amor.
Coro: ¡Es Jesús para mí, la esperanza de salud;
Sólo en él bailaré, la divina plenitud!
Como el vasto firmamento, como el insondable mar,
Es la gracia salvadora, que Jesús al alma da.²¹*

²¹ *Himnos de Gloria* (Miami: Editorial Viola, 1921 (1949)), No. 185.

Bondad, amor, esperanza de salud, divina plenitud, gracia salvadora —palabras que traen a la mente esas otras palabras teológicas como perdón, justificación, reconciliación y salvación. El creyente al experimentar *shalom* (paz) con Dios, puede expresar, en las palabras sencillas pero profundas de Karl Barth cuando le pidieron una definición del cristianismo: «Cristo me ama, bien lo sé, Su palabra dice así».

Sin lugar a duda, en la consideración de la calidad de vida para la sociedad no hay mayor o más noble empresa para la Iglesia Cristiana que con claridad, compasión y compromiso ser instrumento del *shalom* con Dios.

Si la Iglesia Cristiana históricamente reclama que paz con Dios y, por lo tanto, el mensaje evangelístico (de reconciliación con Dios) es su prioridad misional, entonces:

1. ¿Por qué gastar tanto dinero y recursos humanos en levantar templos lujosos y costosos? ¿No está recibiendo el *medio* (en este caso el templo) más importancia que el *fin*?
2. ¿Por qué está brillando por su ausencia la iglesia (con menos presencia en estos días) en las comunidades pobres y en los arrabales de nuestras ciudades?
3. ¿Por qué al ministerio del evangelista se le ha permitido convertirse en un imperio individualista y de personalidades y no está bajo el patrocinio de la iglesia local o denominacional?
4. ¿Por qué no estamos preparando al liderato de la iglesia, sea laico o pastoral, con más compromiso evangelístico?
5. Si somos partícipes de «vida eterna» ahora, como resultado de la paz con Dios, ¿por qué caminamos con la cabeza baja y con el semblante pálido en nuestro diario vivir?

***Sbalom* con uno mismo**

La integridad mental en el ser humano es uno de los factores más fundamentales en cualquier ecuación de la calidad de vida. El *shalom* con uno mismo enfoca la mirada a esos elementos de la calidad de vida que llamamos paz mental o salud mental. Y que, además, se orienta a lo denominado equilibrio emocional o psíquico.

Es una enseñanza bíblica que por consecuencia del *shalom* con Dios el creyente es partícipe del *shalom* de Dios. En la experiencia de *metanoeo* o conversión del creyente, el amor de Dios es derramado en el corazón por el Espíritu Santo (Ro 5: 5). Este es el comienzo de un peregrinaje de amor –un peregrinaje de gracia, como nos recuerda bien san Agustín en definir «la gracia como la infusión del amor en el corazón humano por el Espíritu Santo»²².

La gracia divina, experimentada como amor, obra una integración fundamental en la persona creyente. Los efectos del pecado en el ser humano de separación de Dios, de su prójimo y de sí mismo comienzan a repararse. Por eso también es un comienzo de un peregrinaje de comunión con Dios, con el prójimo y con uno mismo.

La persona creyente que anduvo sola, en temor y confusión, puede ahora oír la voz del Señor: «La paz os dejo, mi paz os doy; yo no la doy como el mundo la da. No se turbe vuestro corazón, ni tenga miedo» (Jn 14:27). Y en las palabras de Pablo: «Y la paz de Dios, que sobrepasa todo entendimiento, guardará vuestros corazones y vuestros pensamientos en Cristo Jesús» (Fil 4:7).

El *shalom* de Dios no sólo tiene pertinencia en lo

²² David Wells, *God the Evangelist: How the Holy Spirit Works to Bring Men and Women to Faith* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987), p. 37.

terapéutico mental o emocional, sino que también tiene un significado ético-moral vital. En el Nuevo Testamento, *eirene* (paz) es prominente como virtud cristiana. (Véase por ejemplo, Ro 8:6; 15:13; Gá 5:22; 2 Ti 2:22; 1 P 3:11 y 2 P 3:14)²³.

Es una virtud y, por tanto, calidad de vida que nos habla no solo de ausencia de conflicto, sino, positivamente, de estabilidad e integración moral. Es una postura de relación correcta con Dios, con uno mismo y con otras personas. Palabras, por ejemplo, como recto, derecho, legítimo, justo, debido, genuino o exacto la describen.

Vivimos en una sociedad donde predomina el énfasis en la paz mental, y el factor psicológico. Permítaseme una aparente digresión.

La Biblia presenta el *shalom* con uno mismo como un asunto fundamentalmente ético. Una antropología bíblica y teológica, a mi juicio, cuestiona la obsesión presente con la definición de la salud del ser humano simplemente en términos de lo emocional, mental o psíquico. Creo que en el último análisis, la etiología del trastorno emocional o psicológico que oprime al ser humano está en lo moral. Parte de esa búsqueda ciega por la «buena vida» en los placeres, juegos y en el materialismo de nuestra sociedad contemporánea responde a una contienda moral en el alma.²⁴

El psiquiatra Karl Menninger en su obra *Whatever Became of Sin?* (Qué ha sucedido al pecado?) se queja, con buena razón, que los teólogos han abandonado el idioma religioso y teológico sobre el pecado y le han entregado la labor íntima del

²³ Perry B. Yoder, *Shalom: The Bible's Word for Salvation, Justice and Peace*, p.20.

²⁴ Vea Ted Peters, *Sin: Radical Evil in Soul and Society* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1994).

alma humana a los psicólogos²⁵.

También es importante notar el estudio reciente de E. Brooks Holifield. Holifield traza la historia de la consejería pastoral y documenta el cambio que ha ocurrido durante los siglos 17 al 20 en esta disciplina. Subraya el cambio de la meta pastoral de sanar el alma enferma con pecado en relación con Dios hacia una nueva meta pastoral de mejorar o realizar el sentido de ser de cada persona.²⁶ ¡Allí dejo esa digresión! El que tenga oído para oír, oiga.

No obstante lo anterior, creo que la iglesia Cristiana tiene una gran oportunidad en nuestros tiempos de verdaderamente convertirse en una «comunidad sanadora», en una comunidad de consuelo.

La iglesia se convierte en comunidad sanadora – comunidad de consuelo– en su proclamación del *shalom* con Dios y del *shalom de Dios* y también en el culto, en el contexto de la «comunidad del Espíritu» que ministra en adoración. Pero también es urgente tomar pasos concretos y prácticos de establecer programas y desarrollar estrategias que permitan ministrar al abatido y necesitado. Estos son ministerios que permitan al Cuerpo de Cristo consolar a otros con la misma consolación que han recibido de Dios.

Bien nos recuerda mi colega, el psicólogo Pablo Polischuk, que, «La iglesia, como comunidad sanadora, a través de sus componentes laicos y ministeriales, puede ofrecer el contexto para que las personas... experimenten un proceso de alivio, de

²⁵ Karl Menninger, *Whatever Became of Sin?* (New York: Hawthorn Books, Inc., 1973).

²⁶ E. Brooks Holifield, *A History of Pastoral Care in America: From Salvation to Self-Realization* (Nashville: Abingdon Press, 1983).

sanidad o de liberación»²⁷.

Qué modelo lindo tenemos en Pablo, Tito y, en esta ocasión, la iglesia de Corinto, que encontramos en 2 Corintios 7:6-7: «Pero Dios, que consuela a los humildes, nos consoló con la venida de Tito; y no sólo con su venida, sino también con la *consolación* con que el había sido *consolado* en cuanto a vosotros, haciéndonos saber vuestro gran afecto, vuestro llanto, vuestra solicitud por mí, de manera que me regocijé aun más». ¡Somos llamados a ser para otros como el Espíritu Santo es para nosotros –un *Consolador*!

Permítaseme mencionar aquí, que para mí, uno de los programas y estrategias dignos de imitar por la congregación local es el llamado *Eirene*. Tal programa de consejería, desarrollado mayormente por el teólogo y psicoterapeuta Pedro Savage, ha tenido gran éxito en varios países de América Central y Latinoamérica. La tesis principal de *Eirene* es que la iglesia puede ser una «comunidad sanadora» para todos y todas y que personas laicas así como profesionales –sea este personal pastoral o no– son agentes o instrumentos sanadores en el proceso terapéutico.

En todo esfuerzo para ser instrumento de *shalom* en nuestra sociedad, las congregaciones locales, además, deben aprovechar los enlaces y las posibles contribuciones de las agencias educacionales, comunales, cívicas, laborales, benéficas y gubernamentales entre otras.

Es importante notar que la iglesia y, sobre todo el pastorado, tiene oportunidades, aun mayores de las que pueda imaginar, para ser agentes de *shalom*. Un estudio hecho en 1993 por los doctores Andrés A. Collazo y Norma Rodríguez Roldán de

²⁷ Pablo Polischuk, *La depresión y su tratamiento* (Barcelona: Editorial Clic, 1992), p. 11.

la Universidad de Puerto Rico, titulado *Estudios de la Juventud Puertorriqueña*, revela que: «Los jóvenes opinaron que ninguna de las instituciones gubernamentales principales de Puerto Rico trabajan bien o muy bien... Los jóvenes opinan que los profesionales que pueden brindarles mucha ayuda son los sacerdotes o ministros y los médicos»²⁸.

¡Qué bello y fértil terreno tienen la iglesia y su pastorado para impactar la juventud de Puerto Rico!

Mucho se podría decir sobre estos temas. No obstante, es importante notar que el pueblo de Dios, la Iglesia Cristiana, tiene una gran oportunidad en la fábrica, en la oficina, en la escuela, en el trabajo, y, en las calles, con su testimonio y comportamiento, por su mensaje y su vida de ser agentes del *shalom*.

La calidad de vida en Puerto Rico aumentaría grandemente si la Iglesia tuviese una nueva visión de ser una comunidad sanadora, una comunidad de consuelo.

***Shalom* de la ciudad**

La comunidad de fe no sólo está llamada a proclamar con palabras y con hechos la paz con Dios y la paz de Dios, sino también está llamada a buscar, a procurar, el *shalom* (la paz) de la ciudad ¡Está llamada a ser instrumento de la salud, bienestar, prosperidad, justicia y liberación de la ciudad!

Uno de los pasajes bíblicos más relevante, profético y, por lo tanto, instructivo para nuestra consideración de procurar el

²⁸ Andrés A. Collazo y Norma Rodríguez Roldán, «Estudios de la Juventud Puertorriqueña» (Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 1993), p. 20; vea también, Pedro A. Vales, Víctor García Toro y Doris I. Flores, (eds.) *Justicia juvenil y el maltrato de menores en Puerto Rico* (San Juan: Oficina del Gobernador, Oficina de Asuntos de la Juventud, 1993).

shalom de la ciudad, se encuentra en el capítulo 29 de jeremías, especialmente los versículos 4 al 7. Es un pasaje que nos da un modelo para una *teología de la ciudad* en pro de una calidad de vida integral y liberadora, que hemos llamado «El paradigma de jeremías para la ciudad»²⁹.

Nótese los versículos 4 al 7:

- (4) Así ha dicho Jehová de los ejércitos, Dios de Israel, a todos los de la cautividad que hice transportar de Jerusalén a Babilonia:
- (5) Edificad casas, y habitadlas; y plantad huertos, y comed del fruto de ellos.
- (6) Casaos, y engendrar hijos e hijas; dad mujeres a vuestros hijos, y dad maridos a vuestras hijas, para que tengan hijos e hijas; y multiplicaos ahí y no os disminuyáis.
- 7) Y *procurad la paz de la ciudad* a la cual os hice transportar, y rogad por ella a Jehová; porque en su *paz* tendréis vosotros *paz*.

El pasaje, estoy seguro, es muy bien conocido, al igual que su contexto y trasfondo socio-histórico.

¡Un pueblo en cautividad! ¡Un pueblo viviendo una nueva y dolorosa realidad, en necesidad de una nueva visión! El cautiverio del pueblo de Dios no es sólo sociopolítico; quizás sea más penoso su cautiverio a las palabras, prácticas y patrones de un clero y liderato ciego y sordo a las perspectivas del Dios de la historia.

Un hombre sabio, que sabía un poco de las complejidades y desafíos de las ciudades, ya que fue responsable por la

²⁹ Eldin Villafañe, «The Jeremiah Paradigm for the City», *Christianity and Crisis*, November 16, 1992, p. 374-375; también vea mi obra, *Seek The Peace of the City: Reflections on Urban Ministry* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Co., 1995).

edificación de una ciudad, dijo: «Sin profecía (o según otras versiones, sin revelación o visión), el pueblo se desenfrena» (Pr 28:18). La ausencia de visión o revelación resulta en una desintegración, en un desenfreno moral y espiritual.

Es importante notar que *una visión* –ya sea que se aplique a un individuo, a un pueblo o a una institución– da dirección, enfoca las energías y fuerzas, informa y forma carácter, y fija el marco para ver y para valorizar las metas y el significado verdadero de la vida. En una manera real, la visión forma la imagen del ser y de su mundo.

El pueblo de Dios, en aquel entonces, necesitaba una nueva visión de la ciudad. ¡Creo que la Iglesia Cristiana necesita una nueva visión de la ciudad!

¡Las palabras de Jeremías eran y son radicales! Responden a la pregunta: ¿Cuál es el papel del Pueblo de Dios en la ciudad? Preguntaríamos hoy ¿Cuál es el papel de la iglesia cristiana en la ciudad?

En el pasaje se nota que la respuesta involucra, primero, una teología de contexto o de sitio; segundo, una teología de misión o ministerio; y, tercero, una teología de espiritualidad.

Tres palabras claves se pueden usar que corresponden a las tres respuestas teológicas, a saber: (1) presencia; (2) paz; y (3) plegaria u oración.

Con respecto a una teología de contexto³⁰, Jeremías 29:5-6 nos habla de presencia. En respuesta a los falsos profetas de ayer como de hoy, que llaman a una asimilación falsa en la sociedad (con la implicación de la pérdida de identidad como pueblo de Dios) o que llaman a un escape ultramundo (con

³⁰ Vea entre otros, Robert C. Linthicum, *City of God, City of Satan: A Biblical Theology of the Urban Church* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991); H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper and Row, 1951); Samuel Escobar, *Evangelio y realidad social* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1988).

la implicación de marginalización e irrelevancia), Jeremías llama a una presencia de convivencia, que a la luz del Nuevo Testamento llamaríamos hoy presencia de sal y luz (Mt 5:13-16).

Es muy instructiva la etimología de la palabra iglesia. En la antigua Grecia, la «*ekklesia*» se refería a la congregación o asamblea de los «llamados afuera» a discutir responsablemente la situación de la *polis* –de la ciudad.

El llamado de la hora para el pueblo de Dios es de ser iglesia –de reunirse en asambleas de los llamados de Dios– en oración y adoración, para reflexionar, discutir responsablemente y determinar planes y estrategias de cómo ser y hacer presencia de sal y luz en la situación de la *polis* –en la ciudad. ¡Esta es una presencia en todas las esferas de la vida! La iglesia no puede ser indiferente a las necesidades de nuestras ciudades, sean ellas físicas o mentales, políticas o económicas, educacionales o culturales, morales o espirituales. Diríamos que el llamado a la iglesia es de ser y hacer presencia de sal y luz en la sociedad en favor de una renovación de la calidad de vida.

Con respecto a una teología de misión³¹, Jeremías 29:7a clarifica e intensifica esa *presencia* en términos de procurar el *shalom* de la ciudad.

La misión de la iglesia no es asimilista ni escapista; no busca el poder político per se, ni se encierra en las cuatro paredes en un acto ultramundo –sino busca activamente el bienestar, el Shalom de la ciudad.

³¹ Vea entre otros, Orlando Costas, *Compromiso y misión* (Miami: Editorial Caribe, 1979); Pablo Alberto Deiros, (ed.), *Los evangélicos y el poder político en América Latina* (Grand Rapids: Nueva Creación/Wm.B. Eerdmans Co., 1986); Stephen C. Mott, *Ética bíblica y cambio social* (Buenos Aires-Grand Rapids, Michigan: Nueva Creación/Wm. B. Eerdmans (1982), 1995).

La misión de la iglesia es de proclamar el evangelio de Jesucristo; evangelio de la paz (Hch 10:36). Es un mensaje de transformación personal y sistémico. ¡Es un Evangelio integral! Es predicar por palabras y por hechos en contra de todo pecado y mal que se encuentre en el corazón humano y que se manifiesta en las «construcciones socioculturales» de la vida, a saber, en las instituciones sociales.

Procurar la paz de la ciudad compromete a la iglesia a favor del pobre y del oprimido, en contra de todo sexismo, racismo, clasismo, militarismo y todo «ismo» e ideología que se opone a una liberación integral. En el último análisis, procurar el *shalom* de la ciudad es procurar, por todo medio y en todo sentido, esa calidad de vida que escatológicamente llegará «a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo» (Ef 4:13).

Con respecto a una teología de espiritualidad³², Jeremías 29:7 nos habla de una postura que el pueblo de Dios tiene que asumir, en su vida y lucha en favor del *shalom* de la ciudad. Esa postura es la de la plegaria; la de oración. El versículo 7 nos dice: «Y procurad la paz de la ciudad..., y rogad por ella a Jehová; porque en su paz tendréis vosotros paz».

Una verdadera espiritualidad urbana reconoce la importancia de la oración. (1) Reconoce que nuestros planes y nuestras estrategias, para levantar la calidad de vida en la ciudad, no aumentarían a nada si no van acompañados por una intercesión genuina. (2) Reconoce que en el último análisis la lucha es contra «los principados y poderes» (Ef 6:12) de la ciudad, y que la victoria: «No es con ejército, ni con fuerza,

³² Veá, Eldin Villafañe, «The Holy Spirit and Social Spirituality: A Pneumatological Paradigm» en *The Liberating Spirit: Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Co., 1993), p. 163-191; Richard Lovelace, *Dynamics of Spiritual Life: An Evangelical Theology of Renewal* (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1979).

sino con mi Espíritu, ha dicho Jehová de los ejércitos» (Za 4:6).

Es interesante ver en este versículo anterior la nota de interés particular a la que apela el profeta Jeremías para que el pueblo ore – «porque en su paz tendréis vosotros paz». El profeta sabe, y le recuerda al pueblo, que ellos se beneficiarían, ellos saldrán ganando, en el *shalom* de la ciudad. En la economía divina el esfuerzo y la oración por levantar la calidad de vida en la ciudad resultará en beneficios para la vida de la iglesia.

Con las siguientes palabras resumimos el paradigma de *shalom*, que enfatizan el aspecto misionológico de la Iglesia.

Para contribuir mayormente a la calidad de vida de la sociedad, quiero sugerir seis deberes o posturas que debe tomar la Iglesia en sus responsabilidades sociales:

1. *Comunidad de fe* - La iglesia debe ser la Iglesia y, por tanto, reconocer que no es el Reino de Dios, sino señal del mismo. En vista de lo cual, en su convivencia modela al mundo una comunidad de las relaciones transformadas.
2. *Comunicación de un evangelio integral* - La Iglesia debe proclamar por palabras y por hechos un mensaje evangelístico y protético, abarcando lo personal así como lo social; impactando a todas las personas y a todas las instituciones de la sociedad, sean ellas educativas, culturales, de salud, económicas o políticas.
3. *Caridad* - La Iglesia debe extender su servicio social en obras de amor y de caridad, sobre todo en barrios pobres y marginados.
4. *Confrontación de las estructuras* - La Iglesia debe asumir una postura a favor de la justicia social en el sistema socio-político
5. *Confesión* - La Iglesia debe confesar su falta de

contribución a la calidad de vida de su pueblo y orar por la justicia y la paz.

6. *Celebración* - La Iglesia debe celebrar humildemente su llamado y aportes positivos, a través de la historia, a la calidad de vida de la sociedad.

CAPÍTULO 4

EL PODER DEL ESPÍRITU SANTO Y LOS PODERES

Hechos 13: 1-12

Introducción

El legado singular de la Iglesia Cristiana del siglo 20 al siglo 21 es el «redescubrimiento» de la persona y obra del Espíritu Santo. Es un legado que subraya la urgencia del poder del Espíritu Liberador en favor de una espiritualidad y misión integral del reino de Dios. También es un legado cuyas raíces se extienden a la historia de la acción del Espíritu Santo como el singular factor en la vida y misión de la Iglesia Primitiva, según el libro de Los Hechos. En tal narración Lucas nos recuerda que a cada paso del avance del Evangelio el Espíritu Santo está presente para *escoger* (Hch 1:1-2; 2:38-39; 6:1-7; 11:15-18; 13:1-2; 20:28; 28:25-28), *enviar* (Hch 1:8; 5:27-32; 8:29,39; 10:19-20; 11:12; 13:4; 16:6-10; 20:22-23), y *equipar* (Hch 1:8; 2:4; 4:29-33; 10:38; 13:6-12) su Iglesia. El poder del Espíritu Santo se manifiesta en múltiples sanidades, señales y prodigios (Hch 2:1-13, 42-47; 3:6-8; 4:33-37; 5:12, 15, 16, 19; 6:8; 8:39-40; 9:32-43; 11:27-28; 12:7; 13:9-12; 14:3; 15:12; 16:25-26; 19:11-12; 21:10-11; 28:1-10) que dan «testimonio del evangelio de la gracia de Dios» (Hch

20:24), por medio de nuestro Señor Jesucristo.

Al mismo tiempo es importante notar que a cada paso del avance del Evangelio los testigos de Jesucristo tienen que confrontar «poderes» que se oponen (Hch 4:1-3; 5:1-10, 17, 18; 6:9-10; 7:51-53; 8:1, 9-24; 12:1-5; 13:50-52; 16:19-21; 18:9-10; 19:23-41; 21:27-36; 23:12-22).

Este pasaje de Hechos 13 nos presenta un cuadro informativo y vital para la Iglesia. Este pasaje de gran valor misionológico nos servirá de caso paradigmático para señalar algunas enseñanzas sobre el poder del Espíritu Santo y los poderes.

El Espíritu escoge:

El poder del llamado del Espíritu de Dios

La iglesia de Antioquía fue una iglesia fundada bajo el crisol de la persecución (Hch 11:19). Es en Antioquía donde los discípulos son llamados cristianos por primera vez (Hch 11:26) y también donde formalmente Pablo comienza su primer viaje misionero.

La iglesia de Antioquía es una verdadera *koinonia* del Espíritu –una comunidad *formada* por el Espíritu y una comunidad *informada* por el Espíritu. Lucas nos dice que había profetas y maestros «en la iglesia que estaba en Antioquía» (v. 1). Pablo, más tarde, nos enseñará que ellos eran dones de Cristo a su iglesia con el «fin de perfeccionar a los santos para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo» (Ef 4:12). Es interesante observar que «la lista de profetas y maestros ya era simbólica de la misión universal del Evangelio», pues eran «hombres de muchas tierras y culturas [que] habían descubierto el secreto de la unidad

porque habían descubierto el secreto de Cristo»³³.

La adoración y el llamado de Dios

Lucas registra que mientras ministraban al Señor y ayunaban el Espíritu Santo les habla y pide que aparten a Bernabé y a Saulo «para la obra que los he llamado» (v. 2). Como nos recuerda el erudito F.F. Bruce, «En el Nuevo Testamento hay indicaciones de que los cristianos eran especialmente sensibles a las comunicaciones del Espíritu mientras ayunaban»³⁴. Y yo le añadiría, mientras adoraban.

La ministración o adoración, ya que la palabra que se traduce por «ministrar» (v. 2) es la misma de la cual se deriva el término moderno «liturgia», parece indicar que fue en el culto que el Espíritu Santo habló. La adoración al Señor siempre ha provisto un contexto ideal para el llamado de Dios. (Vea, por ejemplo, a 1 S 3:1-21 e Is 6:1-8).

La adoración refleja la gracia amorosa de Dios con y en su pueblo. Es en el último análisis la expresión más profunda y recíproca del creyente y Dios en una relación amorosa. La adoración es una relación del amor de Dios que señala a la misma naturaleza de Dios (1 Jn 4:7-21), y al plan de Dios con su creación (Jn 3:16). El Dios de gracia amorosa que escoge y envía a Bernabé y a Saulo en misión es el Dios que desde el principio ha escogido para sí invitar a sus criaturas a una relación de amor.

El llamado del Espíritu es vinculado al envío o misión de

³³ William Barclay, *Comentario al Nuevo Testamento: Los Hechos de los Apóstoles*, (Editorial CIE, Barcelona, 1994 (1970)), p. 130.

³⁴ 2 F.F. Bruce, *Hechos de los Apóstoles: Introducción, comentario y notas*, (Nueva Creación, Buenos Aires, 1998 (1990)), p. 291.

Dios (*missio Dei*) de crear un pueblo para sí –un pueblo donde Él habita y tiene comunión íntima (1 Jn 4:16). Tal llamado del Espíritu de Dios, a comunión divina, responde a la naturaleza del Dios trino, a saber, a una «ontología relacional».

La ontología relacional y el llamado de Dios

Dios es una comunidad de personas –Padre, Hijo y Espíritu Santo-, un solo Dios en tres personas. El Espíritu es la persona de unidad, de vínculo, que une el Padre al Hijo, el Padre al Espíritu, y el Hijo al Espíritu; y que une a los tres en uno. Agustín y otros nos hablan de la relación del Espíritu con el Padre y el Hijo como *vinculum amoris* (vínculo de amor). Juan de La Cruz nombra al Espíritu, «una viva llama de amor».

El Dios trino es una *koinonia*, una comunión que en su gracia amorosa se extiende a crear y llamar a un pueblo para sí. Pablo, en uno de esos trozos escriturales de gran riqueza teológica, reza:

Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos bendijo con toda bendición espiritual en los lugares celestiales en Cristo, según nos escogió en él antes de la fundación del mundo, para que fuésemos santos y sin mancha delante de él, en amor habiéndonos predestinado para ser adoptados hijos suyos por medio de Jesucristo, según el puro afecto de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia, con la cual nos hizo aceptos en el Amado... (Ef 1:3-6).

Nosotros como pueblo de Dios participamos de ese «amor de Dios [que] ha sido derramado en nuestros corazones por el

Espíritu Santo» (Ro 5:5). Y como pueblo de Dios participamos en su «comunión amorosa» (1 Jn 4:7, 8, 16) –una comunión que se le ha llamado «el baile de Dios!»³⁵.

Mientras la iglesia en Antioquía ministra, adora, está en comunión con el Señor, es que el Espíritu Santo escoge (aparta). El llamado de Dios a la iglesia está vinculado, e informado por su comunión divina. La *koinonia* divina se manifiesta concretamente en la del Espíritu, su Iglesia. El Espíritu Santo es el que «llama a ser» a la iglesia y el que la separa, aparta, o escoge para sí y para su obra.

Bernabé y Saulo son prototipos y representantes de ese llamado de Dios a su pueblo. Un pueblo llamado a vivir y andar en amor (Ef 5:1-2; 1 Jn 4:7-21), y un pueblo llamado a vivir y proclamar, «el evangelio de la paz por medio de Jesucristo, éste es Señor de todos» (Hch 10:36). Pedro, con lujo de detalles, anuncia la nobleza y grandeza del llamado:

Mas vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para que anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas, a su luz admirable (1 P 2.9).

El Espíritu envía:

El poder del Espíritu en la misión de Dios

En nuestro pasaje podemos observar que después de ayunar, orar y de la imposición de las manos –acciones y medios de gracias en el discernimiento y confirmación de la voluntad divina –la iglesia de Antioquía «despidieron» a Bernabé y a

³⁵ Clark H. Pinnock, *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*, (Inter-
varsity Press, Downers Grove, Illinois, 1996), p. 37.

Saulo (v. 3). Es importante señalar que la imposición de manos no les impartía a ellos ningún don o autoridad espiritual, sino que expresaba la comunión (*koinonia*) de la iglesia con sus delegados o «apóstoles»³⁶. Una *koinonia* que despedía a dos de sus profetas y maestros con sus bendiciones. Ellos fueron «encomendados a la gracia de Dios para la obra que habían [de cumplir] » (Hch 14:26). Tal comisión confirmaba el llamado del Espíritu a Bernabé y a Saulo y los comprometía a dar cuenta a la *koinonia* de Antioquía de su misión (Hch 14:26-27). Es notable cómo Lucas subraya que ellos fueron «enviados» por el Espíritu Santo y no simplemente «despedidos» por ellos (Hch 13:4). El Espíritu Santo no sólo es el que escoge (v. 3), sino también es el que envía (v. 4).

Cristología del Espíritu y la misión de Dios

Aquí en este pasaje se nota el papel singular del Espíritu en la misión de Dios. El Espíritu Santo es la fuente de nuestra misión. Lucas, a lo largo de sus escritos, claramente señala que el Espíritu es el que inicia la misión (Hch 13:2-4), dirige la misión (Hch 8:29; 16:6-10), y da poder para cumplir la misión (Lc 24:45-49; Hch 1:8). Una misión que siempre ha involucrado a el Dios trino, ya que la «misión no es ante todo una actividad de la iglesia, sino un atributo de Dios». Nuestro Dios es un Dios misionero³⁷.

Es evidente en los Evangelios que también «el poder del Espíritu en la misión de Dios» se manifestó en la vida y misión

³⁶ F.F. Bruce, *Hechos de los Apóstoles*, p. 291.

³⁷ David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, (Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1991), p. 390.

de nuestro Señor Jesucristo. Tenemos que recordar que es en el paradigma de Jesús donde se ve claramente la vinculación del Espíritu Santo con Jesús en la misión de Dios. Vinculación que señala en la vida y misión de Jesús muchos elementos y eventos que sus discípulos experimentarían en los «hechos del Espíritu» a través de la historia. En otras palabras, hay una «cristología del Espíritu» que nos habla del papel significativo del Espíritu Santo en la vida y obra de Jesucristo. Tal cristología de Espíritu nos ayuda a entender la misión del Dios trino, revelada en Jesús y continuada por la *koinonia* del Espíritu, su cuerpo.

El Evangelio nos revela al Espíritu Santo trabajando activamente en toda fase de la vida y misión de Jesús. El Espíritu está presente y vinculado con Jesús en su nacimiento (Lc 1:35), bautismo (Mt 3:16), tentación (Mt 4:1), predicación (Lc 4:18-19), liberaciones (Hch 10:38), muerte (He 9:14) y resurrección (Ro 1:4).

También podemos señalar, por ejemplo, que es por el poder del Espíritu que Jesús fue Escogido/Ungido (Lc 1:35; 2:26; 3:21-22; 4:18; Hch 10:38); Enviado Jn 3:34; Lc 4:18-19); Equipado (de poder) (Lc 4:14, 18-19; Mt 12:28; Hch 10:38).

Sin lugar a duda, la misión de Jesús es una misión de unción del Espíritu:

El Espíritu del Señor esta sobre mí, por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres; me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón; a pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos; a predicar el año agradable del Señor (Lc 4.18-19).

El Reino y la misión de Dios

En la vida y obra del Cristo carismático (Jn 3:34; Mt 12:28) la misión de Dios se encarna. Y para Jesús el «reino de Dios es el punto de partida y contexto de [esa] misión»³⁸. El Reino de Dios (*basileia tou Theou*) es central a la misión de Jesús. Mucho se ha dicho y escrito sobre el Reino de Dios, que fundamentalmente nos habla del gobierno, de la soberanía y del señorío de Dios sobre su creación.

En la confrontación con los fariseos en Mateo 12:28 Jesús atestigua la presencia del Reino al echar fuera los demonios por el poder del Espíritu de Dios. Como afirma C. René Padilla:

*El reino de las tinieblas que corresponde a «este siglo» ha sido invadido; el «hombre fuerte» ha sido desarmado, conquistado y saqueado (Mt. 12:29; Lc. 11:22)... En otras palabras, la misión histórica de Jesús sólo puede entenderse en conexión con el Reino de Dios. Su misión aquí y ahora es la manifestación del Reino como una realidad presente en su propia persona y acción, en su predicación del evangelio y en sus obras de justicia y misericordia*³⁹.

El Evangelio del Reino es la buena noticia de que en la vida, la muerte y la resurrección de Cristo, el reinado de Dios se manifiesta en los acontecimientos físicos e históricos de las personas –atadas y obstaculizadas por fuerzas demoníacas–, ahora capaces de experimentar una total liberación del Espíritu. La salvación de Dios en Cristo afecta a la persona

³⁸ Ibid., p.32

³⁹ C. René Padilla, *Misión integral: ensayos sobre el Reino y la iglesia, Nueva Creación*, (Buenos Aires, 1986), p. 182.

en su totalidad, tanto espiritual como física, y en su realidad histórica concreta. Nada queda exento del Reino de Dios. Por eso es que un Evangelio integral vive y proclama una justicia personal y social. Aunque vivimos en el *todavía no* de la plenitud del cumplimiento del Reino, que aguarda la *parusía* en el futuro, continuamos compartiendo la misión liberadora de Jesús. Obedientes a su Palabra que nos reta, «Como me envió el Padre, así también yo os envió» (Jn 20:2 1).

Es de suma importancia notar aquí que la experiencia del bautismo en el Espíritu de la iglesia primitiva (Hch 2) fue interpretada como una continuación de la misión de Jesús en el poder del Espíritu. Las «señales y prodigios» atestiguan su participación en el *ahora pero todavía no* de la irrupción del Reino de Dios. Joel 2:28-29 fue interpretado como la promesa de los tiempos finales, «el principio del fin». La iglesia primitiva se percibía a sí misma como una comunidad escatológica. El derramamiento del Espíritu reúne en el Reino de Dios a la comunidad del Espíritu⁴⁰.

El Espíritu equipa El poder del Espíritu de Dios contra los poderes

Bernabé y Saulo, enviados por el Espíritu, parten de Antioquía rumbo a la isla de Chipre (v. 4). Para Bernabé, oriundo de Chipre (Hch 4:36), era quizás natural el deseo de comenzar la misión en esta provincia romana. Chipre era famosa por sus minas de cobre y contaba con una importante comunidad judía. Al llegar a Salamina, y teniendo a Juan Marcos como ayudante, Lucas nos informa que predicaron en

⁴⁰ Eldin Villafañe, *El Espíritu liberador: Hacia una ética social Pentecostal hispanoamericana*, (Nueva Creación, Buenos Aires, 1996) (1992), p. 161.

las sinagogas (v. 5). No mucho más nos dice Lucas sobre la obra en Salamina, aunque es importante notar que la práctica de ir a la sinagoga judía establece un patrón estratégico paulino para la mayoría de su subsiguiente ministerio evangelístico⁴¹.

Desde Salamina, Bernabé y Saulo atraviesan la isla hasta llegar a Pafos, la capital romana de Chipre (v. 6). Es aquí donde Lucas fija nuestra atención en uno de los más significantes e instructivos «encuentro de poderes espirituales» del Nuevo Testamento.

Pablo confronta los «poderes» en Barjesús

La escena que pinta Lucas es dramática y provocativa y muy bien conocida.

Había en Pafos un tal mago, falso profeta, y judío de nombre Barjesús (v.6), a quien también llamaban Elimas (v. 8). Barjesús pertenecía al entorno del procónsul Sergio Paulo, gobernador de Chipre, y resistía a Bernabé y a Saulo en compartirle el Evangelio.

En juego no estaba sólo la conversión y liberación del procónsul Paulo, ya que él «deseaba oír la Palabra de Dios» (v.7), sino también el testimonio y posible apertura de toda esta región al Evangelio. El resultado de este encuentro lo conocemos bien. Saulo, llamado por su *cognomen* romano Paullos (Pablo), por primera vez aquí por Lucas, confronta a Barjesús. Este «brujo», que se había opuesto «a la verdad, se había mostrado como un hijo del diablo, más que un hijo o un seguidor de Jesús, como podría sugerir su nombre Barjesús»⁴².

⁴¹ F.F. Bruce, *Hechos de los Apóstoles*, pp. 292-293; Justo L. González, *Hechos (Comentario Bíblico Hispanoamericano)*, Editorial Caribe, Miami, Florida, 1992, p. 201.

⁴² F. F. Bruce, *Hechos de los Apóstoles*, p. 295.

Pablo «lleno del Espíritu Santo» (v. 9), fija sus ojos en Barjesús y discierne que ésta no es una mera confrontación humana. Y luego pronuncia el juicio divino sobre Barjesús. Una versión traduce el juicio de la siguiente manera. «Ahora mismo, ¡fíjate!, el Señor te da una *bofetada*, y te vas a quedar ciego e incapaz de ver la luz del sol por algún tiempo. E inmediatamente cayó sobre él la más densa oscuridad, e iba a tientas buscando alguien que lo llevara de la mano» (v. 11)⁴³.

La oposición de Barjesús resultó en una «bofetada» del Señor, así desmascarando la realidad existente. Porque la raíz de la oposición de Barjesús se debía mucho más que al temor de perder su privilegio de corte, sino a las fuerzas diabólicas operando en él. En Hechos 13:10 Lucas cita las palabras de Pablo, quien inspirado por el Espíritu, describe no sólo a Barjesús y la naturaleza de su esclavitud espiritual, sino también la naturaleza de los «poderes» malignos.

El versículo dice: «Oh, lleno de todo engaño y de toda maldad, hijo del diablo, enemigo de toda justicia! ¿No cesarás de trastornar los caminos rectos del Señor?»

Podemos señalar cuatro elementos de este versículo que nos provee «un paradigma de los poderes». Lo presento en el siguiente esquema:

Paradigma de los poderes

1. Parentela - hijo del diablo
2. Perfil moral - lleno de todo engaño y de toda maldad
3. Propósitos malignos - enemigo de toda justicia
4. Proyectos metódicos - trastornar los caminos rectos del Señor.

⁴³ William Barclay, *Comentario al Nuevo Testamento: Los Hechos de los Apóstoles*, p. 131.

En pocos versículos Lucas nos presenta un cuadro clásico de la confrontación, no simplemente de Pablo contra Barjesús, sino del poder del Espíritu de Dios contra los poderes diabólicos del mundo de tinieblas. Representa un cuadro que afirma que aquellos a quienes el Espíritu envía en misión también el Espíritu equipa con poder.

La Iglesia confronta los «poderes» en el poder del Espíritu

A lo largo del libro de los Hechos Lucas narra la historia del avance del Evangelio y los «poderes» que se oponen (vea citas en la introducción). Varias preguntas surgen: ¿Cuáles/quiénes son estos «poderes»? ¿Cómo se manifiestan? ¿Cuál es nuestra postura frente a ellos?

En el libro de los Hechos, al igual que en los Evangelios, la realidad de los «poderes» se dan por sentado. Son parte de una cosmología bíblica que trasciende los límites de la modernidad y su esclavitud al materialismo científico. Las manifestaciones personales de los «poderes» se ven, quizás fácilmente, en casos de individuos; por ejemplo, los endemoniados gadarenos (Mt 8:28), Simón Mago (Hch 8:9-24) y Barjesús (Hch 13:6-12). Sin embargo, es en los casos sociales y políticos (eg. Hch 5:1-10; 12:1-5; 16:37-40) donde el discernimiento de Espíritu es mucho más necesario si vamos a «ver» la realidad de los «poderes» y su fuente malvada en Satanás, a quien la Biblia presenta como el príncipe o gobernador de ese *orden social* opositor (cosmos) en contra de Dios y de los propósitos de Dios para la humanidad. Y que ya vemos en los Evangelios que la propia misión de Jesús, aun su muerte en la cruz, incluía el juicio sobre el príncipe de este «imperio maligno» (Jn 12:31; 16:11).

Es en los escritos de Pablo que nos damos con el

pensamiento más amplio de los «poderes». Pablo, en varios versículos y pasajes bíblicos, describe una realidad que va más allá de lo personal y que en los últimos años le ha llamado la atención a muchos eruditos bíblicos, teólogos y eticistas⁴⁴. Los pasajes paulinos más sobresalientes y claves para una mejor comprensión de los «poderes» son Romanos 8:38-39; 13:1-2a; 1 Corintios 2:6-8; 15:24-26; 2 Corintios 10:3-4; Efesios 1:20-21; 2:1-2; 3:10; 6:12; Colosenses 1:16-20; 2:10, 15; y Tito 3:1.

La Palabra de Dios nos enseña que más allá del pecado personal y la maldad personal, más allá de las estructuras sociales entretejidas con designios morales pecaminosos y malvados, más allá de un sistema de valores pecaminoso y corrupto, existe el mal «en los papeles políticos y sociales de los poderosos seres sobrenaturales»⁴⁵. La trama de la existencia social está, de hecho, atravesada por «el misterio de la iniquidad» (2 Ts 2:7).

En contra de Hendrikus Berkhoff, Walter Wink y otros, el eticista bíblico Stephen Mott afirma que estos «poderes» son poderes angélicos caídos, no fuerzas o principados sociales despersonalizados. Su cuidadosa exégesis de las Escrituras y de la literatura apocalíptica helenista y judía pertinente, lo obliga a «hacer hincapié en este trasfondo, no para introducir las [ciencias] ocultas dentro de la manera en que se comprende el

⁴⁴ La literatura sobre los «poderes» es vasta, ver entre otros: Hendrikus Berkhof, *Cristo y los poderes*, Editorial TELL, Grand Rapids, Michigan, 1985 (1953); Walter Wink, *Naming the Powers: The Language of Powers in the New Testament*, Fortress, Philadelphia, 1984; John H. Yoder, *Jesús y la realidad política*, Certeza, 1985; Thomas H. McAlpine, *Facing the Powers: What Are the Options?*, MARC, Monrovia, CA., 1991.

⁴⁵ Stephen C. Mott, *Ética bíblica y cambio social*, Buenos Aires, Nueva Creación, 1995 (1982), pp. 6-7. En esta sección de mi exposición dependo de mi obra, *El Espíritu liberador*, pp. 156-158.

mal institucional, sino por cuanto muestra el significado social y político de los poderes»⁴⁶.

La lucha de la iglesia por una espiritualidad auténtica y social, al igual que una misión integral, requiere saber que «no tenemos lucha contra sangre y carne, sino contra potestades (*exousiai*), contra los gobernadores de las tinieblas (*cosmokratores*) de este siglo, contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes» (Ef 6:12). Estos son «poderes» que se rebelaron contra Dios y que, según Colosenses 1:15-16, eran parte de la buena creación de Dios.

El es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación. Porque en él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra, visibles e invisibles; sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades; todo fue creado por medio de él y para él.

Su poder y autoridad original sobre la creación incluía la vida social y política. Esta autoridad, dada por Dios para un cuidado providencial, se ha tornado en opresión. Debemos subrayar aquí, que una sana misionología bíblica y evangélica requiere entender los «poderes» en el marco de una teología de la creación. Estos «poderes» son caídos, y según el teólogo John Yoder, «no pueden escapar completamente a la soberanía providencial de Dios. Él es aun capaz de utilizarlos para bien»⁴⁷.

Tomando una posición un poco controversial, pero de gran perspicacia y profundidad teológica, Yoder caracteriza la situación ambivalente de la humanidad en cuanto a los «poderes» y sus manifestaciones en estructuras, instituciones,

⁴⁶ Ibid., p. 8.

⁴⁷ John H. Yoder, *Jesús y la realidad política*, p. 106.

y otras realidades corporativas, por medio de una paradoja: «No podemos vivir sin ellas... No podemos vivir con ellas». Permítanme citar a Yoder:

No podría haber habido ni sociedad ni historia; el hombre no habría emergido si no hubieran existido sobre él las estructuras religiosas, intelectuales, morales y sociales. No podemos vivir sin ellas. Estas estructuras no son, y nunca han sido, una mera suma total de los individuos que la componen. El todo es más que la suma de sus partes. Y ese «más» es un poder invisible, aunque no estemos acostumbrados a hablar de ellos en términos personales o angélicos. Pero estas estructuras no sirven al hombre como deberían hacerlo. No lo capacitan para vivir una vida genuinamente libre, humana, amante. Se han absolutizado a sí mismas y demandan una lealtad incondicional del individuo y de la sociedad. Dañan y esclavizan al hombre. No podemos vivir con ellas⁴⁸.

Es bueno clarificar estas palabras con una cita de mi colega, Stephen Mott:

El orden mundial y la presencia negativa de los poderes nunca son sinónimos de las formas concretas de la vida social e institucional. Las instituciones funcionan tanto para esclavizar como para liberar la existencia humana. Los poderes siempre están presentes junto a la esclavitud y la muerte, en menor o mayor grado; pero su existencia real está detrás de las escenas en un sistema de valores hostiles que pugnan por controlar la vida del mundo⁴⁹.

⁴⁸ Ibid., p. 107 (énfasis de Yoder).

⁴⁹ Stephen C. Mott, *Ética bíblica y cambio social*, p. 16 (énfasis de Mott).

A esta altura de nuestra reflexión sobre los «poderes» lo que debemos resaltar es que éstos han sido derrotados y cautivados por Cristo. Como nos recuerda Pablo en Colosenses 2:15: «Y despojando a los principados y a las potestades, los exhibió públicamente, triunfando sobre ellos en la cruz». Los «poderes» han sido «desarmados» por Cristo; no tenemos necesidad de absolutizar o de responder a sus pretensiones idolátricas y demoníacas.

Estas «buenas noticias» son parte integral de nuestra manifestación y proclamación del evangelio de Jesucristo en el poder del Espíritu. Y es en el poder del Espíritu y «vestidos de toda la armadura de Dios» (Ef 6:11-18), que la iglesia *confronta* los «poderes», por lo menos en cinco formas:

1. Discerniendo su presencia - (Hch 4:25-28; 5:3, 9; 8:23; 13:9; 16:37)
2. Desenmascarando sus pretensiones - (Hch 5:1-10; 8:20-23; 13:9-11)
3. Denunciando sus pecados y maldad (papel profético)- (Hch 5:3-4, 8-9; 8:18-25; 13:10; 16:37-40)
4. Demostrando el poder del Evangelio con señales y prodigios (Hch 4:30; 5:10-12; 8:4-8; 12:7-11; 13:11; 19:11-12)
5. Dando testimonio del Señorío de Jesucristo - (Hch 2:42-47; 3:12-16; 4:8-10, 32-35; 8:4-8; 13:12; 23:11)

En nuestros «encuentros con poderes espirituales», sean ellos personales o institucionales, tenemos la garantía de que, en esta lucha...

...somos más que vencedores por medio de aquel que nos amó. Por lo cual estoy seguro de que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni potestades, ni lo presente, ni lo por

venir, ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús Señor nuestro (Ro 8:37-39).

Conclusión

El pasaje que nos ha servido de caso paradigmático (Hch 13:1-12) concluye en una nota de doble triunfo. Primero, *demuestra* la confianza que de ahora en adelante los siervos en misión tendrán en el poder del Espíritu contra los «poderes». Segundo, *confirma* el poder del Evangelio y el Evangelio de poder en la conversión, no sólo del procónsul Paulo (v. 12), sino también de todos, «los cuales el dios de este siglo [ha cegado] el entendimiento» (2 Co 4:4).

Al umbral del nuevo milenio debemos afirmar que el proyecto histórico del Espíritu —el Reino de Dios— triunfará a la medida que la vida y misión de la Iglesia es formada e informada por Aquel que *Escoge, Envía, y Equipa*.

Termino con las letras de ese himno muy querido y conocido:

Firmes y adelante, huestes de la fe,
sin temor alguno, que Jesús nos ve.
Jefe soberano, Cristo al frente va,
y la regia enseña tremolando esta.

(Coro)

Firmes y adelante, huestes de la fe,
Sin temor alguno, que Jesús nos ve.

Al sagrado nombre de nuestro Adalid,
Tiembla el enemigo, y huye de la lid.

Nuestra es la victoria, dad a Dios loor,
Y ógalo el averno lleno de pavor.

Muévese potente la Iglesia de Dios,
De los ya gloriosos marchamos en pos;
Somos sólo un cuerpo, y uno es el Señor;
Una la esperanza, y uno nuestro amor.

Tronos y coronas pueden perecer;
De Jesús la Iglesia fiel habrá de ser:
Nada en contra suya prevalecerá,
Porque la promesa nunca faltará⁵⁰.

Pero recibiréis poder, cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo, y me seréis testigos en Jerusalem, en toda Judea, en Samaria, y hasta lo último de la tierra (Hch 1:8).

⁵⁰ «Firmes y Adelante», *Himnos de Gloria*, Editorial Vida, Miami, Florida, 1921, 1949.

CAPÍTULO 5

EL VERBO FUE HECHO CARNE: LA ENCARNACIÓN Y LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA

Juan 1:14

El comienzo de un nuevo milenio es tiempo oportuno para reflexionar sobre los sueños y desafíos que tenemos con respecto a la educación teológica. Específicamente, creo que es tiempo de pensar teológicamente sobre la educación teológica.

La educación teológica es un tema amplio, pertinente y complejo. Y lo es mucho más cuando subrayamos sus tres públicos, a saber, la iglesia, la academia y la sociedad⁵¹. La encarnación como concepto teológico y herramienta hermenéutica nos servirá para establecer un marco de referencia para nuestros comentarios sobre la educación teológica. Reflexionar teológicamente sobre la educación teológica es, entre otras cosas, mirar a nuestra situación actual a través de los lentes bíblico-teológico que definen nuestra fe.

⁵¹ Veá, David Tracy, «A Social Portrait of the Theologian—The Three Publics of Theology: Society, Academy, Church», *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 1981), pp. 3-46.

¡El hecho central de nuestra fe es la encarnación! Como nos recuerda Pablo, «Dios estaba en Cristo, reconciliando consigo al mundo» (2 Co 5:19). Y en palabras de Juan, el «Verbo fue hecho carne» (Jn 1:14).

¡Maravilla de maravillas.. . profundidad de profundidades es el misterio de Jesús el Verbo de Dios! (Ap 19:13). ¡Jesucristo, verdadero Dios y verdadero humano!

La grandeza de la encarnación es elogiada por el gran pensador y escritor Miguel de Unamuno en una de mis obras favoritas. Permítame citar unos pocos versos de una estrofa de *El Cristo de Velázquez* de Unamuno, oigan y miren la verdad poética y teológica presentada:

*...para ver tu cuerpo blanco
que en desnudez al Padre retrataba desnudo.
Destapaste a nuestros ojos la humanidad de Dios;
con tus dos brazos
desabrochando el manto del misterio,
nos revelaste la divina esencia,
la humanidad de Dios, la que del hombre
descubre lo divino...⁵²*

La encarnación revela la humanidad de Dios y, al hacerlo, afirma inequívocamente el significado y el valor de la creación. El cristianismo no rechaza al mundo, entendido aquí como la creación, la humanidad y su cultura, más bien solo puede comprender a su Dios en Jesucristo a través del mundo. Unamuno nos enseña esta profunda verdad acerca de nuestro

⁵² Miguel de Unamuno, *El Cristo de Velázquez* (Poema), (Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1967 ed.) p. 24. Muchos afirman que el poema de Unamuno es uno de los más grandes tratados sobre la encarnación.

conocimiento de Dios, a quien sólo es posible comprender a través y por medio de la encarnación. *El Cristo de Velázquez* de Unamuno es una expresión y un comentario del versículo de la Escritura que encabeza ese libro; y que Unamuno, citando (1 Co 6:13) en griego, escribe, *kai ho kurios to somatic* (Y el Señor para el cuerpo).

Con Justo González:

Sigo convencido aún de que el punto focal de toda teología cristiana que merezca tal nombre es la encarnación de Dios en Jesucristo. Esto no quiere decir metodológicamente que toda teología debe comenzar por la cristología. Es posible comenzar por la doctrina trinitaria (Barth, Buenaventura), por la unidad de Dios (Tomás de Aquino), por la experiencia de la gracia (Lutero), por la doctrina del hombre (Reinhold Niebuhr), por la experiencia de dependencia (Schleiermacher), etc., etc. Pero siempre, en todos estos casos y en cualesquiera otros, el punto focal por el cual debe juzgarse toda teología es cómo se entiende que Dios estaba en Cristo, reconciliando al mundo en sí.⁵³

Mi deseo es subrayar la importancia que debe tener la Encarnación como marco de referencia en nuestra educación teológica. Dicho en otras palabras, de subrayar que el punto focal por el cual debe juzgarse toda educación teológica, es cómo, explícita o implícitamente, entiende la Encarnación. Mi tesis principal es sencilla, se puede resumir de la siguiente manera: La Encarnación como realidad, símbolo y principio debe informar la misión y relación de la educación teológica

⁵³ Justo González, «Encarnación e historia», en C. René Padilla (ed.), *Fe cristiana y Latinoamérica hoy* (Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1974), pp. 154-155.

con la Iglesia, la Academia y la Sociedad.

Una tipología cristológica

El misterio de la encarnación es insondable. La historia del pensamiento cristiano revela las grandes batallas cristológicas de la Iglesia Antigua. En ella vemos cómo la iglesia ha luchado con las distintas facciones, con sus posiciones en muchos casos extremas, con respecto a la Encarnación. Estas eran «posiciones extremas que parecían contradecir el mensaje central del Evangelio de que ‘Dios estaba en Cristo’⁵⁴.

Permitánme aquí introducir una tipología cristológica. Se enfoca y es basada en las grandes herejías históricas sobre la Encarnación. En esto me debo a la inspiración de Justo González en su ensayo, «Encarnación e historia».

Hay básicamente seis herejías con respecto a la persona de Cristo, todas las cuales aparecieron en los primeros cuatro siglos de la Iglesia y que, lamentablemente, reaparecen de vez en cuando a través de la historia. Se pueden presentar en tres parejas. Parejas que responden a la cuestión de la deidad, humanidad y unidad de Jesucristo.

Primera pareja: Aquellos que niegan la *autenticidad* (ebionismo) o la *integridad* (arianismo) de la *deidad de Jesucristo*.

Segunda pareja: Aquellos que niegan la *autenticidad* (docetismo) o la *integridad* (apolinarismo) de la *humanidad de Jesucristo*.

Tercera pareja: Aquellos que *dividen* la persona de

⁵⁴ Ibid., p.155.

Jesucristo (nestorianismo) o *confunden* su naturaleza (monofisismo)⁵⁵.

Comenzaré definiendo en una manera concisa las tres parejas de la tipología, entendiendo bien las limitaciones de cualquier tipología en representar y comprender el pensamiento teológico de sus protagonistas, y los límites en sí, de cualquier simplificación y esquematización. De paso también comentaré sobre la «definición de fe» de Calcedonia como respuesta balanceada y atinada de la Encarnación.

La deidad de Jesucristo

Nuestra primera pareja es aquella que niega la autenticidad o integridad de la deidad de Jesucristo. Aquí notamos que había algunos que afirmaban la realidad humana de Jesucristo, pero que negaban la presencia de Dios en él. La autenticidad de la deidad de Jesús era cuestionada por los ebionistas. Para éstos, «la distancia entre Dios y el mundo es infranqueable y todo intento de ver a Dios en el mundo es idolatría»⁵⁶. También estaban los que negaban la integridad de la deidad de Jesucristo.

⁵⁵ Vea a Millard J. Erickson, *Christian Theology*, 2nd edition (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1999), p. 755; Justo González, «And the Word Was Made Flesh» en *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville: Abingdon Press, 1990), pp. 139-155; y «The Christological Debates to the Council of Chalcedon» en su *The Story of Christianity: The Early Church to the Dawn of the Reformation*, Vol. 1 (New York: Harper San Francisco, 1984), pp. 252-257; y especialmente capítulo XVI-XVII en su *A History of Christian Thought: From the Beginnings to the Council of Chalcedon*, vol. 1, revised edition (Nashville: Abingdon Press, 1970 (1987)), pp. 335-380; vea también, Jon Sobrino, «La cristología conciliar», en *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas* (Madrid: Editorial Trotta, S.A., 1999), pp. 315-464; y Luis Pedraja, *Jesus Is My Uncle: Christology from a Hispanic Perspective* (Nashville: Abingdon Press, 1999).

⁵⁶ Gonzalez, «Encarnacion e Historia», p. 156.

Aquí se encuentran los llamados arianistas. Estos, en su interés de salvaguardar la singularidad absoluta y transcendental de Dios, negaban la integridad de la deidad de Jesús. Para ellos Jesucristo no era el eterno Verbo, sino un ser perfecto, pero creado y, por lo tanto, no era Dios.

La humanidad de Jesucristo

Nuestra segunda pareja son aquellos que niegan la autenticidad o integridad de la humanidad de Jesucristo. Aquí notamos que había algunos que afirmaban la presencia de Dios en Jesucristo, pero negaban la realidad de su existencia humana. Estos, los llamados docetistas, creían que el mundo físico y la materia eran malos, y la apariencia humana de Jesús era sólo eso (apariencia humana) y no una realidad. Para ellos, «Dios es un ser espiritual que nada tiene que ver con este mundo físico»⁵⁷. También estaban los que negaban la integridad de la humanidad de Jesucristo. Aquí se encuentran los llamados apolinaristas. Apolinarios, en su interés de salvaguardar la unidad de la deidad y humanidad de Cristo, afirmó la humanidad en el cuerpo de Jesús, pero negó la existencia de un alma racional humana en él. En otras palabras, «Jesús era humano físicamente, pero no psicológicamente. Tenía un cuerpo humano, pero no un alma humana. Su alma era divina»⁵⁸. En fin, tal resolución niega la integridad de la humanidad de Jesucristo.

La unidad de Jesucristo

La tercera pareja en la tipología tiene que ver con la unidad de Jesucristo. La cuestión es cómo se unen en Jesucristo su divinidad y humanidad. O cuál es la relación entre las dos

⁵⁷ Ibid., p. 155.

⁵⁸ Erickson, *Christian Theology*, p. 731.

naturalezas. Aquí notamos que había algunos que dividen la persona de Jesucristo o confunden sus naturalezas. El nestorianismo representa esa escuela de pensamiento que presentaba una clara división entre lo humano y lo divino en Jesucristo. En tal caso, por ejemplo, los milagros de Jesucristo eran atribuidos a su divinidad; y si Cristo tenía sed o hambre era la humanidad la que lo hacía. Tal postura de los nestorianos «en fin de cuentas disuelve la encarnación en dos realidades que nunca llegan a unirse»⁵⁹. También había aquellos que tomaron una línea opuesta a los del nestorianismo. Estos seguidores de Eutyches, enseñaban lo que se conocía por monofisismo, a saber, la doctrina de «una naturaleza». Para el monofisismo la divinidad y la humanidad de Jesucristo se unen de tal manera que la distinción ya no existe. En tal caso la humanidad de Jesucristo se pierde en la divinidad.

Como bien se sabe, las luchas cristológicas de estos primeros siglos fueron fuertes, y no siempre por la complejidad teológica, sino más bien por la mano fuerte de los poderes eclesiásticos y políticos.

Fue en el Concilio de Calcedonia (451 d.C.) que la iglesia pudo lograr una «definición de fe» que finalmente afirmó tanto la completa divinidad como la completa humanidad de Jesús; al igual que afirmar su unidad en Cristo sin división o confusión.

No obstante, las deficiencias de lenguaje y la «explicación» del misterio de la Encarnación, es en la *Definición de Fe de Calcedonia* que la Iglesia establece los parámetros que se han considerado como ortodoxia cristológica.

El teólogo Gabriel Fackre, en relación con las resoluciones del Concilio de Nicea (325 d.C.) y el de Calcedonia (451 d.C.), se pregunta:

⁵⁹ González, «Encarnación e historia», p. 157.

¿Quién es Jesucristo? [Y luego responde] Él es verdaderamente Dios, verdaderamente humano, verdaderamente uno. Esta doctrina fundamental de la encarnación (deidad, humanidad y unidad de Jesucristo) resume el esfuerzo de la iglesia por ser fiel a la figura que halló y que halla en las páginas de la Biblia, y en su propia vida con él (traducción del autor)⁶⁰.

La significación de Calcedonia se extiende mas allá de la importancia de tratar de resolver el asunto de la naturaleza de Cristo. Entre otras cosas es una tremenda afirmación de la creación de Dios (el mundo de la humanidad, la cultura y la historia) y, por consiguiente, de nuestra actitud hacia ella.

En la actualidad, muchos intentan «romper» este misterio de la Encarnación, al no tomar en serio ya sea la divinidad de Jesús, ya sea su humanidad. En ciertos medios conservadores evangélicos y pentecostales, hay una tendencia a «enfaticar la deidad de Cristo y minimizar o trivializar su genuina humanidad» (traducción del autor)⁶¹. En otros medios denominados «liberales», la tendencia se inclina a enfatizar la humanidad de Cristo y minimizar o trivializar su genuina deidad. Una visión verdaderamente bíblica de Cristo consistirá en destacar ambas como fundamentales para lograr un entendimiento adecuado de la vida y misión de Jesús.⁶²

⁶⁰ Gabriel Fackre, *The Christian Story: A Narrative Interpretation of Basic Christian Doctrine* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1984 ed.), p. 99.

⁶¹ Douglas D. Webster, *A Passion for Christ: An Evangelical Christology* (Gran Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1987), p. 40.

⁶² Eldin Villafañe, *El Espíritu liberador: Hacia una ética social Pentecostal hispanoamericana* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co./ Nueva Creación, .(1996), pp. 162-165.

Significado de la Encarnación para la educación teológica

En vista de lo dicho, ¿qué significa la Encarnación para la educación teológica? ¿Cuáles son sus aplicaciones?

Primero quiero comentar sobre la Encarnación y la misión de la educación teológica. Luego quiero comentar brevemente sobre cómo informa la tipología cristológica a la educación teológica.

La Encarnación y la misión de la educación teológica

La misión de la educación teológica son muchas y variadas. Dos de sus temas son la globalización y la contextualización.

La Encarnación es la expresión por excelencia de la misión de amor global y contextual de Dios y, por lo tanto, debe informar la misión de la educación teológica⁶³.

Un amor global y contextual destaca esa visión de un Dios compasivo, cuyo amor no conoce fronteras. Pablo, en 2 Corintios 5:19, nos dice que «Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo». Y en las palabras profundas y muy bien conocidas de Juan 3:16: «Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna». ¡De tal manera amó Dios al *mundo*!

Una palabra popular hoy día es *globalización*. Significa diferentes cosas para diferentes personas. Mientras que muchas personas están familiarizadas con ese uso del mercado global de las finanzas, para la educación teológica globalización significa

⁶³ Esta sección sobre la globalización y la contextualización está basada en mi ensayo-sermón, «A Prayer for the City: Paul's Benediction and a Vision for Urban Theological Education», en mi libro, *A Prayer for the City: Further Reflections on Urban Ministry* (Austin, Texas: AETH, 2001), pp. 3-16.

otras cosas. Compartiré brevemente cinco perspectivas y énfasis distintos de la globalización y la fe. Primero, el énfasis es en globalización como evangelismo. Esto significa el gran reto de compartir el Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo a todas las personas en todas las naciones. Segundo, el énfasis es en globalización como ecumenismo. Esto significa fomentar mejor cooperación y entendimiento entre las iglesias y personas con diferentes teologías cristianas. Tercero, el énfasis es en globalización como diálogo con otras religiones. Esto significa comunicarse y ser «puente de tolerancia», donde sea posible, con las otras religiones mundiales en nuestro mundo urbano y pluralista. Cuarto, el énfasis es en globalización como justicia social o desarrollo humano. Esto significa procurar mejorar el bienestar de las vidas oprimidas y sufridas en nuestras ciudades y por todo el mundo. Y quinto, el acento o énfasis es en globalización como diversidad de género, cultural y racial. Esto significa asegurar una presencia multicultural, multiracial y feminista (o mujerista), en todos los quehaceres y contextos humanos⁶⁴.

El amor global del Dios Encarnado nos obliga a abrazar la amplitud de estas perspectivas o múltiples significados de la globalización.

Donald E. Messer, pasado presidente de Iliff School of Theology, comentando sobre la globalización, dice:

Sí, es un amor global o universal que tenemos que enseñar y predicar. Es el amor de Cristo que supera toda barrera, toda nación, toda raza, toda cultura, y todo pueblo...Es el amor

⁶⁴ Vea, Donald E. Messer, *Calling Church & Seminary Into the 21st Century* (Nashville: Abingdon Press, 1995), p. 57. Las primeras cuatro perspectivas representan las contribuciones de Don S. Browning y la quinta representa mi énfasis.

*a Dios y al vecino que subraya nuestra razón por estar en el negocio de la educación teológica (traducción del autor)*⁶⁵.

Pero este «amor global» necesita ser contextualizado en nuestro mundo urbano. En ese himno conocido, que se encuentra en Filipenses capítulo 2, leemos en los versículos 5-8:

Haya, pues, en vosotros este sentir que hubo también en Cristo Jesús, el cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a qué aferrarse, sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz.

Aquí en este pasaje tenemos un registro del amor encarnado y redentor de nuestro Señor Jesús —«El Verbo hecho carne». Pablo señala el despojo (*kenosis*) de Cristo y su humillación en la cruz.

Este pasaje nos habla de uno (del Verbo) que se hizo humano y vivió entre nosotros. Y como los Evangelios hacen claro, uno quien en su vida y obra se identificó con los marginados, los oprimidos, con los pobres —y como Pablo diría de los Corintios «...lo necio del mundo... lo débil del mundo... y lo vil [y lo menospreciado] del mundo» (1 Co 1:27-28).

¿Cuál es mi punto aquí? ¡Es sencillo! A la educación teológica se le tiene que recordar, y a menudo, expresar un «*kenosis* urbano». Esto quiere decir que tiene que despojarse de las prerrogativas de poder y prestigio, tan valorizado

⁶⁵ Ibid., p. 57.

por la academia y la sociedad; y habitar (poner su tienda)/ contextualizarse entre los pobres y marginados de nuestras comunidades.

Mientras que la educación teológica procura servir a todos –sean aquellos del campo, del barrio o de los que viven en las áreas opulentas de nuestras ciudades– no obstante, comienza y expresa contextualmente un compromiso y solidaridad con «los de abajo». ¡Con aquellos con quienes Jesucristo se identificó!

En el idioma de Leonardo Boff o Gustavo Gutiérrez, debe manifestar «una opción preferencial por el pobre».

Karl Barth lo ha dicho bien:

Dios siempre toma su posición incondicionalmente y apasionadamente en este lado y sólo este lado: contra los altivos y en favor de los de abajo [humildes], contra aquellos que ya gozan de derecho y privilegio y en favor de aquellos a quienes se les niega y prohíbe (traducción del autor).⁶⁶

Y luego dice en otro contexto:

La iglesia es testigo del hecho que el hijo de Dios vino a buscar y salvar a los perdidos. Y esto implica que –desechando toda falsa imparcialidad– la Iglesia debe concentrarse primeramente en los de abajo [humildes] y en los niveles más bajo de la sociedad humana. Los pobres, los débiles social y económicamente y los amenazados, siempre serán el objeto primario y particular de su preocupación (traducción del autor).⁶⁷

⁶⁶ Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T&T Clark, 1957) Vol. II, part I, p. 386.

⁶⁷ Karl Barth, «The Christian Community and the Civil Community», *Against the Stream* (London: S.C.M. Press, 1934), p. 36.

La misión de la educación teológica debe ser informada por la amplitud (globalización) y la profundidad (contextualidad) que el amor de Dios señala. Dicho en otras palabras, la educación teológica expresa la globalización y la contextualización que se refleja en la universalidad (deidad) y particularidad (humanidad) del amor Encarnado de Dios.

La tipología cristológica y la educación teológica

Miremos ahora, aunque brevemente, cómo informa a la educación teológica la tipología cristológica presentada. En ella hemos notado tres parejas que tratan con la cuestión de la deidad, humanidad y unidad de Jesucristo.

Uno de los mayores problemas que existe en la educación teológica en nuestras iglesias y en nuestras academias (aquí refiriéndome a las escuelas bíblicas y teológicas; sean, institutos, colegios o seminarios) es la tendencia al docetismo. Tal docetismo toma muchas formas, pero se manifiesta en un currículo que tiende a sobre enfatizar lo llamado «espiritual» (o lo no-material) sobre lo humano y físico. En este caso, lo llamado espiritual carece de un entendimiento bíblico de la integridad del ser humano y de una «espiritualidad» definida por la presencia del Espíritu Santo en su creación. En palabras atinadas de Justo González:

Todas las cosas que Dios ha hecho, Dios lo ha hecho por su Espíritu. Todo lo que Dios hace ahora, Dios lo hace por el Espíritu. Todas las cosas que Dios hará, Dios lo hará por el Espíritu. En este sentido, toda realidad creada es el resultado de la obra del Espíritu y tiene una dimensión espiritual (traducción del autor)⁶⁸.

⁶⁸ Justo González, *Mañana*, p. 160.

El peligro del docetismo en el currículo es que tiende a llevarnos a negar toda pertinencia a nuestra relación con el mundo físico y, por tanto, de no afirmar una espiritualidad integral. Precisamente la crisis moderna de la sociedad demanda una espiritualidad integral del pueblo de Dios. Una que refleja el señorío sobre la totalidad de la creación por el «Verbo hecho carne».

En otras iglesias y academias, la educación teológica ha tendido a caer en un ebionismo implícito, pero no obstante, potencialmente dañino. En este caso, el ebionismo tiende a enfatizar tanto la experiencia y acción humana que ha desvalorizado, sutilmente, la dimensión divina. Aquí podemos ver la inclinación de esa educación teológica que enseña y que «cree que el establecimiento de la justicia en el mundo de los [seres humanos] equivale a la acción de Dios»⁶⁹. Y como subraya Justo González, «Implícitamente ebionistas son los cristianos que siguen líneas marxistas [yo añadiría también capitalistas] o humanistas, como si Dios les estuviera pidiendo que, por favor, lo ayuden a establecer su Reino, porque él no puede»⁷⁰.

Uno de los debates corrientes y perennes en la educación teológica es el de preservar la unidad o integración del currículo⁷¹. Este debate ha tomado muchas formas y corrientes,

⁶⁹ Justo González, «Encarnación e historia», p. 15.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 156.

⁷¹ Entre las muchas recientes obras vea, Edward Farley, *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education* (Philadelphia: Fortress, 1983); C. René Padilla, ed. *Nuevas alternativas de educación teológica* (Buenos Aires-Grand Rapids: Nueva Creación/Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986); Robert Banks, *Reenvisioning Theological Education: Exploring a Missional Alternative to Current Models* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999); Eldin Villafaña, Bruce W. Jackson, Robert A. Evans, and Alice Frazer Evans, *Transforming the City: Refraining Education for Urban Ministry* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002); y Roberto Pazmiño, *Foundational Issues in Christian Education: An Introduction in Evangelical Perspective* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1988).

pero se manifiesta en la división de las disciplinas de estudios en dos campos –lo teórico o académico y lo práctico o ministerial.

Tal resolución se inclina al nestorianismo, ya que reconoce el valor de ambas disciplinas, pero en su anhelo de preservar la integridad del currículo dado, falla en favor de una separación que nunca llegan a unirse. Implícitamente esta es una postura que filosóficamente, al igual que pedagógicamente, separa la reflexión de la acción y la acción de la reflexión. Que en realidad, debido al juego de poder y prestigio en nuestras instituciones teológicas, resulta en el dominio o hegemonía de lo llamado teórico sobre lo práctico –en sí un docetismo intelectual.

En algunos casos, en la academia, pero lamentablemente muy presente en muchas de nuestras iglesias, se encuentra lo opuesto. Hay un énfasis, no muy sutil, antiintelectual que resulta en una unidad falsa donde en realidad domina o tiene hegemonía lo práctico o el activismo sobre lo reflexivo o intelectual –en sí un ebionismo pragmático.

Todo esfuerzo de unir o integrar las disciplinas de estudios o el currículo tiene que tener en mente la realidad de que el ser humano es un «alma-cuerpo». Por tanto, una sabia resolución informada por la «definición de fe» de Calcedonia, mantendrá la reflexión (o lo intelectual) y la acción (o práctico) en una dialéctica dinámica que se informa mutuamente, –sin separación o confusión.

Hay muchas enseñanzas que tiene la Encarnación para la educación teológica. Y muchos son los desafíos del nuevo milenio. La iglesia, la academia y la sociedad demandan un compromiso serio de parte de todos y todas las que, por gracia de Dios, ejercen la mayordomía de la educación teológica.

Una seria reflexión sobre la Encarnación nos ayudará a ser fieles a esa mayordomía: si le permitimos informar nuestra

misión global y contextual; si le permitimos informar nuestro entendimiento de una espiritualidad integral (y por ende a un Evangelio completo); y si le permitimos crear un currículo auténtico e íntegro, que nos sirva en seguir:

... la verdad en amor, [creciendo] en todo en aquel que es la cabeza, esto es, Cristo, de quien todo el cuerpo, bien concertado y unido entre sí por todas las coyunturas que se ayudan mutuamente, según la actividad propia de cada miembro, recibe su crecimiento para ir edificándose en amor (Ef 4:15-16).

BIBLIOGRAFÍA

La Santa Biblia

Agosto, Efraín. «Paul vs. Empire: A Postcolonial and Latino Reading of Philippians», *PERSPECTIVAS* (Occasional Papers), Fall 2002.

Anderson, Walter. *Reality Isn't What It Used to Be*. San Francisco: Harper and Row, 1990.

Banks, Robert, «Peace», en Carl F.H. Henry, ed. *Baker's Dictionary of Christian Ethics*. Grand Rapids: Baker Book House, 1973.

———. *Reenvisioning Theological Education: Exploring a Missional Alternative to Current Models* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999.

Barclay, William. *Comentario al Nuevo Testamento: Los Hechos de los Apóstoles*. Editorial CLIE, Barcelona, 1994 (1970).

Barth, Karl. *The Epistle to the Philippians*. Atlanta: John Knox Press, 1962.

———. *Church Dogmatics*. Edinburgh: T&T Clark, 1957. Vol. II, part I.

- . «The Christian Community and the Civil Community», *Against the Stream*. London: S.C.M. Press, 1934.
- Bauman, Zygmunt. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Oxford: Blackwell, 1995.
- . *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Berkhof, Hendrikus. *Cristo y los poderes*. Editorial TELL, Grand Rapids, Michigan, 1985(1953).
- Berman, Morris. *The Twilight of American Culture*. New York: W.W. Norton & Company, 2000.
- Birch, Bruce C. *Let Justice Roll Down: The Old Testament, Ethics, and Christian Life*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1991.
- Bonhoeffer, Dietrich. *El precio de la gracia*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1968.
- Bosch, David J. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1991.
- Bread for the World Educational Fund, panfleto. «Biblical Basics on Justice». New York: Bread for the World, n.d.).
- Bruce, F.F. *Hechos de los Apóstoles: Introducción, comentario y notas*. Nueva Creación, Buenos Aires, 1998 (1990).
- Brzezinski, Zbigniew. *Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the 21st Century*. New York: Charles Scribner's Sons, 1993.

- Büchsel, F. *Theological Dictionary of the New Testament*, Abridged in One Volume, por Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1985.
- Costas, Orlando. *Compromiso y misión*. Miami: Editorial Caribe, 1979.
- Deiros, Pablo Alberto (ed.). *Los evangélicos y el poder político en América Latina*. Grand Rapids: Nueva Creación/Wm.B. Eerdmans Co.,1986.
- De Hostos, Eugenio Maria. *Moral social*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968 (1888).
- De Unamuno, Miguel. *El Cristo de Velázquez (Poema)*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1967 ed.
- Donahue, S.J., John R. «Biblical Perspective on Justice» en John Haughey, ed. *The Faith That Does Justice*. New York: Paulist Press, 1977.
- Erickson, Millard J. *Christian Theology*, 2nd edition. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1999.
- Escobar, Samuel. *Evangelio y realidad social*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1988.
- Fackre, Gabriel. *The Christian Story: A Narrative Interpretation of Basic Christian Doctrine*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1984.
- Fanley, Edward. *Theologia: The Fragmentation and Unity of*

- Theological Education*. Philadelphia: Fortress, 1983.
- Fee, Gordon. *Paul's Letter to the Philippians*, NICNT. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1991.
- . «Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose?», *Bulletin for Biblical Research*, Vol. 2 (1992).
- Feinberg, Paul D. «The Kenosis and Christology: An Exegetical-Theological Analysis of Phil. 2:6-11», *Trinity Journal* 1, 1980.
- González, Justo L. *Hechos, Comentario Bíblico Hispanoamericano*. Miami, Florida: Editorial Caribe, 1992.
- . «Encaración e Historia», en C. René Padilla (ed.), *Fe Cristiana y Latinoamérica hoy*. Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1974.
- . «And the Word Was Made Flesh» en *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective*. Nashville: Abingdon Press, 1990.
- . «The Christological Debates to the Council of Chalcedon» en *The Story of Christianity: The Early Church to the Dawn of the Reformation*, Vol. 1, New York: Harper San Francisco, 1984.
- . *A History of Christian Thought: From the Beginnings to the Council of Chalcedon*, vol. 1, revised edition, Nashville: Abingdon Press, 1970-1987.
- Gorman, Michael J. *Cruciformity: Paul's Narrative Spirituality of*

- the Cross*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2001.
- Grenz, Stanley J. *A Primer on Postmodernism*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1996.
- Hastings, James, ed. «Peace», *Dicrionary of the Bible*. New York: Charles Scribner's Sons, 1963.
- Hays, Richard B. *The Moral Vision of the New Testament*. San Francisco: Harper San Francisco, 1996.
- Himnos de Gloria*. Miami: Editorial Vida, 1921 (1949).
- Holifield, E. Brooks. *A History of Pastoral Care in America: From Salvation to Self-Realization*. Nashville: Abingdon Press, 1983.
- Jiménez, Pablo. «From Text to Sermon with Philippians 1:1-6: A Hispanic Perspective», *Apuntes*, año 17, no. 2, verano, 1997.
- Kaiser, Jr., Walter C. *Toward Old Testament Ethics*. Grand Rapids, Michigan: Zondervasn Publishing House, 1983.
- Lebacqz, Karen. *Six Theories of Justice: Perspectives from Philosophical and Theological Ethics*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986.
- Linthicum, Robert C. *City of God, City of Satan: A Biblical Theology of the Urban Church*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991.

- Lovelace, Richard. *Dynamics of Spiritual Life: An Evangelical Theology of Renewal*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1979.
- Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University Minnesota Press, 1984.
- McAlpine, Thomas H. *Facing the Powers: What are the Options?*, MARC, Monrovia, CA., 1991.
- Meeks, Wayne A. «The Man from Heaven in Paul's Letter to the Philippians», in *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, ed. Birger Pearson. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991.
- Menninger, Karl. *Whatever Became of Sin?* New York: Hawthorn Books, Inc., 1973.
- Messer, Donald E. *Calling Church & Seminary into the 21st Century*. Nashville: Abingdon Press, 1995.
- Mott, Stephen Charles. *Ética bíblica y cambio social*. Grand Rapids, Michigan: Nueva Creacion/Wm. B. Eerdmans, 1995 (1982).
- Motyer, J.A. *El día del león: El mensaje de justicia del profeta Amós*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Certeza, 1980.
- Niebuhr, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper and Row, 1951.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic

- Books, 1974.
- O'Brien, Peter. *Commentary on Philippians*, NIGTC. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1991.
- Padilla, C. René. *Misión integral: Ensayos sobre el Reino y la Iglesia*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1986.
- . ed. *Nuevas alternativas de educación teológica*. Buenos Aires-Grand Rapids: Nueva Creación/Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986.
- Pagán, Samuel. «Entonces vi... una tierra nueva: De la modernidad a la postmodernidad en la iglesia hispana», *APUNTES*, Año 20, No. 4, Invierno, 2000.
- . *Púlpito, teología y esperanza*. Miami: Editorial Caribe, 1988.
- Pazmiño, Roberto. *Foundational Issues in Christian Education: An Introduction in Evangelical Perspective*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1988.
- Pedraja, Luis. *Jesus Is My Uncle: Christology from a Hispanic Perspective*. Nashville: Abingdon Press, 1999.
- Peters, Ted. *Sin: Radical Evil in Soul and Society*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1994.
- Pinnock, Clark H. *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*. Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press, 1996.
- Poe, Harry Lee. *Christian Witness in a Postmodern World*. Nashville: Abingdon Press, 2001.

- Polischuk, Pablo. *La depresión y su tratamiento*. Barcelona: Editorial Clie, 1992.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- Sanders, Jack T. *The New Testament Christological Hymns*. Cambridge: The University Press, 1971.
- Sider, Ronald J. «Economic Fellowship and Economic Justice», en *Rich Christians in an Age of Hunger*, rev. ed. Dallas, TX: Word Publishing, 1997.
- Silva, Moisés. *Philippians*, BECNT. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1992.
- Sobrinho, Jon. «La Cristología Conciliar», en *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 1999.
- Tracy, David. «A Social Portrait of the Theologian –The Three Public of Theology: Society, Academy, Church», *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981.
- Vales, Pedro A., García Toro, Víctor y Flores, Doris I. (eds.) *Justicia juvenil y el maltrato de menores en Puerto Rico*. San Juan: Oficina del Gobernador, Oficina de Asuntos de la Juventud, 1993.
- Villafañe, Eldin. «The Jeremiah Paradigm for the City», *Christianity and Crisis*, November 16, 1992.

- . «The Holy Spirit and Social Spirituality: A Pneumatological Paradigm» en *The Liberating Spirit. Toward a Hispanic American Pentecostal Social Ethic*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Co., 1993.
- . *Seek The peace of the City: Reflections on Urban Ministry*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Co., 1995.
- . *El Espíritu liberador: Hacia una ética social pentecostal hispanoamericana*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1996 (1992).
- . «A Prayer for the City: Paul's Benediction and a Vision for Urban Theological Education», en *A Prayer for the City: Further Reflections on Urban Ministry*. Austin, Texas: AETH, 2001.
- Villafaña, Eldin, Bruce W. Jackson, Robert A. Evans, and Alice Frazer Evans. *Transforming the City: Refraining Education for Urban Ministry*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002.
- Webster, Douglas D. *A Passion for Christ: An Evangelical Christology*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1987.
- Wells, David. *God the Evangelist: How the Holy Spirit Works to Bring Men and Women to Faith*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987.
- Wink, Walter. *Naming the Powers: The Language of Powers in the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1984.

Yoder, John H. *Jesús y la realidad política*, Certeza, 1985.

Yoder, Perry B. *Shalom: The Bible's Word for Salvation, Justice and Peace*. Newton, Kansas: Faith and Life Press, 1987.

Zapata, René C. *Comentario de la Epístola a los Filipenses*. Comentario Bíblico del Continente Nuevo, Miami: Editorial Unilit, 1997.

Esta obra del Dr. Eldin Villafañe recoge una serie importante de ensayos, conferencias, predicaciones y estudios presentados por su autor en diversos foros en Puerto Rico, América Latina y Estados Unidos. Estos escritos constituyen la voz profética de un teólogo puertorriqueño que lleva a efecto su ministerio desde la diáspora, con una gran preocupación universal: la transformación por medio de la renovación del entendimiento.

DR. ELDIN VILLAFANE (Ph.D., Boston University) nació en Santa Isabel, Puerto Rico, y es Profesor de Ética Cristiana Social del Seminario Teológico Gordon-Conwell, Boston, MA., USA. El Dr. Villafañe fue el director fundador del Centro para la Educación Ministerial Urbana (CUME) de Gordon-Conwell, un centro multilingüe y multicultural, sirviendo a más de quinientos estudiantes.

Antes de estar en Gordon-Conwell fue ministro de educación de la Iglesia Cristiana Juan 3:16 en el Bronx, Nueva York, en aquel entonces la iglesia latina más grande en los Estados Unidos. El Dr. Villafañe fue cofundador y el primer presidente de La Comunidad of Hispanic American Scholars of Theology and Religion; cofundador y pasado presidente de la Asociación para la Educación Teológica Hispana (AETH); y pasado presidente de la Society for Pentecostal Studies (SPS).

El Dr. Villafañe, ministro ordenado de las Asambleas de Dios, fue professor visitante de Harvard Divinity School (1998) y el National Catholic Reporter (1992) lo nombró uno de los diez eruditos y líderes religiosos latinos más influyentes de los Estados Unidos.