

**Marcos Baker**

**SEGUNDA EDICIÓN**

# **¡BASTA de RELIGIÓN!**

**Cómo construir  
comunidades  
de gracia  
y libertad**

EDICIONES  
**KAIROS**

MARCOS BAKER

# ¡BASTA DE RELIGIÓN!

CÓMO CONSTRUIR COMUNIDADES DE GRACIA Y  
LIBERTAD

EDICIONES  
KAIROS

Copyright © 2009 Ediciones Kairós  
José Mármol 1734 - B1602EAF Florida  
Buenos Aires, Argentina  
www.kairos.org.ar

Ediciones Kairós es un departamento de la Fundación Kairós,  
una organización no gubernamental sin fines de lucro  
dedicada a promover el discipulado cristiano y la misión integral  
desde una perspectiva evangélica y ecuménica  
con un enfoque contextual e interdisciplinario.

Diseño de la portada: Adriana Vázquez  
Traducción: Raúl H. Padilla

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida,  
almacenada o transmitida de manera alguna  
ni por ningún medio, sea electrónico, químico,  
mecánico, óptico, de grabación o de fotografía,  
sin permiso previo de los editores.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Todos los derechos reservados  
All rights reserved

Baker, Marcos  
¡Basta de religión!: cómo construir comunidades  
de gracia y libertad / Marcos Baker

Dirigido por C. René Padilla. - 2a ed. - Florida: Kairós, 2009,  
288 p., 20x14 cm.

ISBN 978-987-1355-18-1

1. Religión. 2. Comunidad. I. C. René Padilla, dir.  
CDD 200

# CONTENIDO

Prefacio

1. Atados en comunidad
2. Religión: regatear con Dios y trazar líneas divisorias
3. Rechazo de la falsa comunidad
4. Resultado de la religión: un cristianismo individualista y espiritualizado
5. La lectura tradicional de Gálatas: ¿es antirreligiosa?
6. ¿Por qué está Pablo tan perturbado?
7. Justificación por la fe: ¿qué tipo de fe y la fe de quién?
8. Una nueva creación: libres de la religión y libres para la comunidad
9. La nueva creación: una ética de libertad para la comunidad cristiana
10. Respuesta a la religión en la actualidad
11. El individuo y la comunidad de la nueva creación
12. Una comunidad de la nueva creación

*A los hermanos y hermanas  
de la iglesia "Amor, fe y vida"*

# PREFACIO

Caminé por las polvorientas calles y entré en una humilde casa de Flor del Campo, un barrio construido en tierras tomadas por sus habitantes. Me esperaban seis de los líderes de la iglesia «Amor, Fe y Vida». Hablaban seriamente mientras el candente sol calentaba el techo de metal sobre nuestras cabezas. Después de haber participado en grupos de discusión y leído sobre el asunto, estos líderes habían aceptado con entusiasmo el concepto del evangelio integral. Otros miembros de la iglesia, sin embargo, no apoyaban el ferviente anhelo que ellos tenían de lograr que la iglesia participara más activamente en confrontar las injusticias y encarar las necesidades físicas de la comunidad. La mayoría de las otras iglesias evangélicas del barrio habían respondido con hostilidad o indiferencia a la mención de justicia social o misión integral u holística de la iglesia. Los seis líderes tenían interés especial en iniciar un programa de formación teológica para la gente de su iglesia. También tenían la esperanza de que los miembros de las otras iglesias del barrio se adhirieran al proyecto.

Los líderes tenían en mente una variedad de asuntos para los talleres de discusión. Al final decidimos que la mejor manera de comenzar el proyecto era realizar dos talleres de cuatro horas cada uno sobre cómo interpretar la Biblia. El texto de Gálatas 5:2 fue uno de los textos en que trabajamos en la segunda semana de estudios. En medio de una de nuestras discusiones, una mujer pidió la palabra y dijo: «Una amiga me ha dicho que por haberme hecho cortar el pelo he perdido la salvación. ¿Es tal cosa verdad?» Mi reacción fue un sentimiento de compasión y de asombro — de compasión ante el temor de la mujer de haber perdido su salvación, y de asombro al preguntarme cómo era posible que la otra persona se dejara convencer por una teología tan deformada. Con la intención de mantenernos fijos en el método del taller, le sugerí a la mujer que leyera Gálatas en busca de

una respuesta a su pregunta, pero inmediatamente otras cuatro personas hicieron preguntas relacionadas con el asunto. Finalmente les dije: «¿Por qué no nos reunimos la semana entrante y leemos Gálatas juntos?».

Con este grupo de veinte a treinta hondureños emprendimos el estudio de Gálatas por cuatro o cinco semanas. Yo había aconsejado el estudio de Gálatas porque es un texto que ataca el legalismo. En mi preparación para una de las sesiones había leído un ensayo sobre Gálatas presentado por Richard Hays en la «Conferencia de contexto y hermenéutica en las Américas».<sup>1</sup> Al leer el ensayo me di cuenta de que se podía hacer uso de Gálatas no sólo para contrarrestar el legalismo sino también para encarar la indiferencia o resistencia de la gente al evangelio integral. Sin embargo, dada mi propia perspectiva individualista, apenas podía ver tales posibilidades.

Después de pocos meses me marché de Honduras y comencé mis estudios teológicos en la Universidad de Duke, en los Estados Unidos. Allí tuve la oportunidad de estudiar con Richard Hays y meditar más sobre el significado de Gálatas para iglesias evangélicas como las del barrio Flor del Campo. Durante mis cuatro años de estudios universitarios en Duke tuve la ocasión de volver a Honduras por uno o dos meses cada año. En nuevos talleres y conversaciones puse a prueba nuevas ideas, las mismas que, al regresar a Duke, dieron paso a nuevas observaciones y preguntas que me sirvieron de base para mi tesis doctoral. Después de terminar mis estudios volví a quedarme en Honduras hasta finales de 1998 y después visité ese país y el vecindario de Flor del Campo regularmente.

---

1 Esta conferencia fue auspiciada por la *Fraternidad de Estudiantes de Teología* asociada con *InterVarsity Christian Fellowship* de los Estados Unidos y por la *Fraternidad Teológica Latinoamericana*. Tuvo lugar en Tlayacapan, México, del 24 al 29 de noviembre de 1983. Las ponencias de Richard Hays, así como las de otros participantes, se publicaron en el libro editado por Mark Lau Branson y C. René Padilla, *Conflict and Context: Hermeneutics in the Americas* (Conflicto y contexto: hermenéutica en las Américas) (Eerdmans, Grand Rapids, 1986).

La conversación que principió en aquella calurosa tarde de 1992 ha continuado. Este libro es el fruto de ese continuo diálogo. Tiene sus raíces en un contexto específico y es la respuesta a la realidad concreta que se observa en las iglesias evangélicas del barrio Flor del Campo. De acuerdo con todo lo que he experimentado, oído y leído, me parece que los asuntos que la iglesia «Amor, Fe y Vida» intenta encarar, el legalismo y la resistencia al evangelio integral, de ninguna manera son exclusivos de ese barrio, o de Honduras, o incluso de América Latina. Desafortunadamente, en todo el mundo hay iglesias donde uno no puede menos que preguntarse: «¿Es esto el evangelio? ¿Por qué se proclama el mensaje de salvación por la gracia de Dios, pero se vive una versión legalista de justificación por las obras? ¿Por qué se pone tan poco énfasis en el asunto de la justicia y no se practica la misión integral?»

Sin embargo, en vez de buscar respuestas a estas preguntas desde una perspectiva universal, el presente libro es una reflexión sobre las barreras que impiden la vida de la comunidad genuinamente cristiana — una reflexión relacionada específicamente con las iglesias evangélicas de un vecindario particular de Tegucigalpa, Honduras, pero relevante para América Latina en general. Aunque las iglesias evangélicas de América Latina tienen ciertos aspectos en común, tales como la historia, la cultura y el contexto, las conclusiones a que uno llega a partir de la observación de un vecindario hondureño no necesariamente pueden aplicarse por igual a toda América Latina. Existe gran diversidad entre las iglesias evangélicas de esta región, y ésta misma no representa una sociedad o cultura monolítica. A pesar de todo, he preferido enfocar el libro en un vecindario particular para mantener una visión concreta en vez de una visión abstracta o teórica. Sin embargo, a lo largo de este trabajo haré referencia a voces y ejemplos de otros lugares de América Latina para no parecer demasiado específico y particular.

Al invitar a reflexionar sobre estas preguntas, y al pensar en las

raíces de estos problemas en relación con la carta de Pablo a los Gálatas, es mi esperanza que el lector tenga una experiencia más profunda y auténtica de la vida cristiana en comunidad, para que a la vez esté en mejores condiciones de ayudar a otros a tenerla.

He escrito un libro en inglés que trata los mismos temas que éste (*Religious No More: Building Communities of Grace and Freedom*, publicado por InterVarsity Press, 1999). Sin embargo, el libro que el lector tiene en sus manos no es una mera traducción del original en inglés. He hecho varias revisiones. He quitado algunas partes que estaban dirigidas específicamente a iglesias en América del Norte y he añadido secciones sobre América Latina. Quiero agradecer a René Padilla y al equipo de Ediciones Kairós por hacer realidad la publicación de este libro, y a Raúl Padilla, por su ayuda en la traducción de la obra del inglés. También quiero agradecer a mi esposa Lynn y a mis hijas Julia y Christie, quienes me han acompañado y apoyado tanto mientras vivimos en Honduras como en el proceso de escribir este libro. Finalmente, quiero agradecer a los hermanos y hermanas de la iglesia «Amor, Fe y Vida». Escribo aquí algo que les he dicho a ellos varios veces: este libro no es una obra mía sino un fruto más de un trabajo conjunto y una misión unida. El libro esta dedicado a ellos. ¡Qué siga la conversación!

# 1

## ATADOS EN COMUNIDAD

Con una población de aproximadamente 13.000 habitantes, Flor del Campo es uno de los muchos vecindarios construidos en tierras tomadas que poco a poco han ido circundando Tegucigalpa en los últimos veinte años. La población de Tegucigalpa ha crecido a más del doble por la gente que en masa ha invadido la ciudad con la esperanza de mejorar su vida económicamente. La esperanza resplandece como las luces en la oscuridad de la noche cuando un autobús procedente de las regiones rurales desciende y las luces de Tegucigalpa brillan en la lejanía. La ciudad, que serpentea sobre el valle y los cerros de la ciudad, es verdaderamente hermosa por la noche.

De día, sin embargo, la realidad es muy distinta. El polvo y los gases de los motores llenan el aire de las estrechas calles de Tegucigalpa, que navegan en las colinas caprichosamente. Los autobuses, atestados de pasajeros, embotellan el tránsito de las calles centrales. Hacia las afueras de la ciudad disminuye el tránsito, pero la condición de las carreteras empeora. Los autobuses que llegan hasta Flor del Campo giran bruscamente de un lado a otro para evitar los baches de las calles. Los cerros que de noche parecían tan bellos, a la luz del día no son nada atrayentes. Lo que se ve desde el autobús son cerros atestados de casuchas, muchas con la apariencia de dados que han sido arrojados al azar. Más allá de los cerros cercanos se levantan otros que, cubiertos por el manto de oscuridad de la noche, no se habían hecho visibles porque carecen de luz eléctrica. Los cerros muestran caminos de tierra y senderos que se alejan de la ciudad de la esperanza y conducen a más rancheríos. Desafortunadamente, el sendero

de estas casuchas a la ciudad sólo demuestra que la esperanza de la ciudad es tan ilusoria como ilusoria es su belleza nocturna.

El desempleo en Honduras está por encima del 30% y el subempleo es aún mayor. Mucha de la gente que vive en Flor del Campo se gana la vida vendiendo baratijas en las calles de la ciudad, tales como chicles, bananas o diarios. En contraste con el campo, donde incluso una pequeña parcela de tierra provee algún fruto, la ciudad no provee nada. Mucha gente mendiga, pide prestado o roba para sobrevivir. Entonces, ¿por qué tanta gente se muda a la ciudad? Muchos de los pobladores de Flor del Campo proceden del sur del país, donde por muchos años la sequía ha hecho la vida imposible. La ciudad ofrece la posibilidad de una mejor educación y cuidado médico, además de la ilusoria esperanza de encontrar trabajo.

En 1979, cuando la comunidad de Flor del Campo comenzó a desarrollarse en tierras tomadas, se encontraba en la periferia de la ciudad. En el presente, con la llegada de más gente, el vecindario ha crecido y se extiende por los cerros alrededor de la ciudad. Este barrio no es el peor de Tegucigalpa ni alberga a la gente más pobre de la ciudad. Flor del Campo ya tiene electricidad y, desde 1993, la mayoría de las casas tiene agua potable. Hay una rústica cancha de fútbol gracias al esfuerzo de los vecinos que han mantenido el campo libre de malezas. Pero los problemas de salud abundan y la desnutrición aqueja a muchos. El índice de criminalidad es elevado; Flor del Campo es una de las zonas de mayor violencia en la ciudad. Aunque la mayoría de las casas tiene letrinas afuera, lo rocoso e inclinado del terreno hace que parte de las aguas negras se filtren y las aguas sucias se mezclen en las calles con la que emana de las casas. Al igual que en otras partes de Honduras, abunda el alcoholismo, la violencia doméstica, la promiscuidad sexual y el abandono de madres y sus críos. En este vecindario, la tercera parte de la gente no ha terminado la educación primaria.

## LAS IGLESIAS EVANGÉLICAS: EL PORQUÉ DE SU CRECIMIENTO

Al igual que en otros sitios de América Latina, en Flor del Campo hay actualmente muchas más iglesias evangélicas que hace diez años.<sup>1</sup> En edificios rústicos con bancos de madera, en estas iglesias hay reuniones casi todas las noches de la semana. Los sonidos de los cánticos, las oraciones y los sermones se escuchan claramente a través de las ventanas sin vidrios. El entusiasmo de los cantantes ahoga el ruido de la calle y a la vez les provee una liberación catártica de las tensiones causadas por la pobreza opresiva, la maldición del alcoholismo, el crimen y las enfermedades.

Hay quienes sostienen que el gran crecimiento de las iglesias evangélicas en América Latina se debe a que ofrecen un refugio pasajero de los problemas del vecindario y el consuelo de una mejor vida en el cielo.<sup>2</sup> Hay también quienes afirman que el

- 
- 1 Casi todas las iglesias protestantes en Honduras son evangélicas. Generalmente no se usa el término «Protestante». Las únicas iglesias denominadas *históricas* en Honduras son la episcopal y la luterana. Su trabajo es muy pequeño en Tegucigalpa, y no existe en Flor del Campo. Siete de las diez iglesias evangélicas en Flor del Campo son pentecostales.
  - 2 Investigadores en las ciencias sociales, tales como Christian Lalive d'Épinay, sostienen que los evangélicos de América Latina son escapistas (Christian Lalive d'Épinay, *The Haven of the Masses* [El refugio de las masas], Lutterworth, Londres, 1969). Algunos políticos radicales y unos pocos católicos comparten la opinión de que las tendencias escapistas de los evangélicos latinoamericanos es la causa del gran crecimiento de las iglesias evangélicas. Entre éstos se encuentran Enrique Domínguez y Deborah Huntington, «The Salvation Brokers: Conservative Evangelicals in Central America» (Los agentes de salvación: evangélicos conservadores en América Central), *NACLA Report on the Americas* 28, 1 (1984): 1-36; María Albán Estrada y Juan Pablo Muñoz, *Con Dios todo se puede: La invasión de las sectas al Ecuador*, Planeta, Quito, 1987. Esta crítica, sin embargo, no sólo la hacen investigadores que no son evangélicos. Algunos evangélicos latinoamericanos también reconocen estos problemas. Por ejemplo: Adonis Niño Chavarría, «Breve historia del movimiento pentecostal en Nicara-

crecimiento de estas iglesias no se debe sólo al refugio pasajero que ofrecen, sino también a otras razones. Quienes se suscriben a este punto de vista señalan que la gente que emigra del campo a ciudades como Tegucigalpa a menudo confronta la crisis de la vida en un ambiente extraño y amenazante, sin el apoyo y dirección de la familia y los líderes de la comunidad a los cuales estaba acostumbrada en sus poblaciones rurales. Las iglesias llenan el vacío que estas personas sienten. Los miembros de la iglesia a menudo ayudan a los nuevos miembros en la tarea de conseguir trabajo y los asisten en caso de necesidades urgentes. El someterse a las reglas de la iglesia da un sentido de orden a la vida y ayuda a identificarse y ser parte de la iglesia de la comunidad, lo cual provee un sentido importante de confraternidad.<sup>3</sup>

---

gua», en Carmelo Alvarez, ed., *Pentecostalismo y liberación: Una experiencia latinoamericana*, (Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José, Costa Rica, 1992), p. 50; Pablo Deiros, *Historia del cristianismo en América Latina* (Fraternidad Teológica Latinoamericana, Buenos Aires, 1992), pp. 124-125; Samuel Escobar, «Evangelism and Man's Search for Freedom, Justice and Fulfillment» (La evangelización y la búsqueda humana de libertad, justicia y realización), en J. D. Douglas, ed., *Let the Earth Hear His Voice, International Congress on World Evangelization Lausanne, Switzerland, Official Reference Volume: Papers and Responses* (Que la tierra escuche su voz: Congreso Internacional de Evangelización Mundial de Lausana, Suiza) (World Wide Publications, Minneapolis, 1975), pp. 305-307; Freddy Guerrero, «Misión y ética social: una perspectiva bíblica», *Boletín Teológico* 56 (diciembre, 1994): 233-234.

- 3 Ver, por ejemplo, Judith Chambis Hoffnagel, «The Believers: Pentecostalism in a Brazilian City» (Los creyentes: Pentecostalismo en una ciudad de Brasil) (Disertación doctoral, Indiana University, 1978); Bryan R. Roberts, «Protestant Groups and Coping with Urban Life in Guatemala» (Grupos protestantes y la lucha con vida urbana en Guatemala), *American Journal of Sociology* 73, no. 6 (1968): 753-767; Emilio Williams, *Followers of the New Faith* (Seguidores de la nueva fe) (Vanderbilt University Press, Nashville, 1967). Sobre las varias interpretaciones del crecimiento del movimiento evangélico en América Latina, ver Philip Berryman, «The Coming of Age of Evangelical Protestantism» (La venida de la era del protestantismo evangélico), *NACLA Report on the Americas* 27, no. 6 (1994): 6-10; Samuel

## COMUNIDADES DE REGLAS

Las iglesias evangélicas de Flor del Campo son bien conocidas por la práctica estricta de reglas tales como la prohibición de bebidas alcohólicas, el baile, el uso de drogas y el tabaco. A los miembros de tales iglesias se les exige contribuir con diezmos y asistir a todos los cultos, lo cual quiere decir, en la mayoría de las iglesias, seis o siete noches por semana. En estas iglesias se le niega el bautismo a cualquier persona que viva en concubinato (en Flor del Campo el 38% de las parejas viven en este estado). Algunas iglesias prohíben a los hombres vestir pantalones vaqueros o cortos,<sup>4</sup> y en la mayoría de ellas se prohíbe a las mujeres vestir pantalones, «shorts» o minifaldas. Las mujeres tampoco pueden ponerse joyas, usar maquillaje o cortarse el pelo. No faltan iglesias en las cuales las mujeres tienen que cubrirse la cabeza mientras estén en la iglesia.

El simple hecho de que los miembros de la iglesia pasan juntos un par de horas cada noche de la semana hace posible que se desarrollen amistades y a la vez se cree un sentido de comunidad. El legalismo acentúa este sentido. La obediencia estricta y literal de las reglas impuesta por las iglesias cristianas

---

Escobar, «Conflict of Interpretations of Popular Protestantism» (Conflicto de interpretaciones del protestantismo popular), en Guillermo Cook (ed.), *New Face of the Church in Latin America* (Nuevo rostro de la iglesia en América Latina) (Orbis, Maryknoll, N. Y., 1994), pp. 112-134; David Stoll, «Introduction: Rethinking Protestantism in Latin America» (Introducción: Repensar el protestantismo en América Latina), en Virginia Garrand-Burnett y David Stoll (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America* (Repensar el protestantismo en América Latina) (Temple University Press, Filadelfia, 1993), pp. 1-19; Juan Sepúlveda, «El crecimiento del movimiento pentecostal en América Latina», en Carmelo Alvarez (ed.), *Pentecostalismo y liberación: una experiencia latinoamericana*, (Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica, 1992), pp. 77-88.

4 Estas reglas, y las que se refieren a la ropa de las mujeres, no se limitan sólo a las horas en que se encuentren en la iglesia, sino que incluyen la vida diaria.

evangélicas las hace únicas entre otras y también las une. Las iglesias están unidas por la tarea común de obedecer las reglas y la experiencia común de sentirse distintas de otras iglesias que las rodean. Las reglas crean sentido de comunidad, ya que definen claramente quién está «dentro» del círculo y quién está «fuera» de él.

Aunque las reglas cambian de un lugar a otro, el tono legalista del cristianismo, como se lo observa en Flor del Campo, no se limita a Honduras. En Argentina, por ejemplo, Dagoberto Ramírez hace las siguientes observaciones:

Mientras por un lado proclamamos desde los púlpitos la libertad a la cual Cristo nos ha llamado, por otro se suelen imponer estrictas y, a veces, absurdas disposiciones morales que no hacen necesariamente a la esencia del evangelio. Hay iglesias que están sobrecargadas de prohibiciones, y el evangelio de Jesucristo, lejos de posibilitar una vida libre en el amor de Dios, transforma la comunión eclesial en una verdadera opresión.<sup>5</sup>

La actitud legalista que demanda conformidad estricta y literal a las reglas no se limita a asuntos de vestido, asistencia a las reuniones, baile o uso del tabaco. Aceptar (o rechazar) ciertas doctrinas es algo que se demanda de manera legalista. Desafortunadamente, una vez que la gente adquiere un modo de pensar legalista, fácilmente interpreta muchas otras cosas de igual manera. Por ejemplo, «en algunas iglesias chilenas a menudo se conoce a los grupos de mujeres con el nombre de “Sociedades de Dorcas”, un nombre muy apropiado. La sola mención de que en otra iglesia grupos similares se conozcan bajo otro nombre es motivo de escándalo. Así pues, del nombre “Dorcas” se ha hecho algo sagrado, ha sido legalizado.»<sup>□</sup>

---

5 Dagoberto Ramírez F., «La carta a los Gálatas: un manifiesto acerca de la libertad cristiana», *Teología en comunidad* (1989, 3): 21.

El legalismo sobreabunda. ¿Es esto saludable? Algunos antropólogos y sociólogos no cristianos han hecho observaciones positivas sobre el legalismo de los evangélicos en América Latina. Como ya se ha descrito antes, además de proveer estabilidad y orden, algunas de las reglas, en particular la prohibición del uso del alcohol, introducen importantes cambios positivos para muchas familias, lo cual no deja de ser algo verdaderamente bueno. Yo quiero, sin embargo, ir más allá de las preguntas que se hacen los científicos sociales: ¿mejora la obediencia a estas reglas la calidad de la comunidad cristiana en estas iglesias, o su legalismo les impide vivir como comunidades cristianas auténticas?<sup>6</sup> Es cierto que el legalismo

---

6 Muchos de los investigadores de las ciencias sociales incluyen el legalismo estricto como una de las características de los evangélicos en América Latina. Algunos de ellos han observado el impacto positivo de las reglas en la vida de los miembros de estas iglesias. Ver, por ejemplo: Elizabeth Brusco, *The Reformation of Machismo* (La reforma del machismo) (University of Texas, Austin, 1994); John Burdick, *Looking for God in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena* (Mirar a Dios en Brasil: La iglesia católica progresista en la arena religiosa urbana de Brasil) (University of California, Berkeley, 1993); Lesley Gill, «"Like a Veil to Cover Them": Women and the Pentecostal Movement in La Paz» (Como un velo para cubrir las: Las mujeres y el movimiento pentecostal en la paz), *American Ethnologist* 17, no. 4 (1990): 708-721. Algunos teólogos evangélicos latinoamericanos que critican el estado presente de la iglesia evangélica señalan categóricamente el problema del legalismo. En este contexto, ver, por ejemplo, C. René Padilla, «Toward a Contextual Christology from Latin America» (Hacia una cristología contextual desde América Latina), en Mark Lau Branson y C. René Padilla, eds., *Conflict and Context: Hermeneutics in the Americas* (Conflicto y contexto: hermenéutica en las Américas) (Eerdmans, Grand Rapids, 1986), pp. 90-91. Sin embargo, Stanley Slade, un teólogo bautista que vivió en El Salvador por varios años, es el único de quien yo tengo conocimiento que ha investigado explícitamente la relación entre el legalismo de los evangélicos latinoamericanos y su concepto de Dios (Stanley Slade, «Popular Spirituality as an Oppressive Reality» (La espiritualidad popular como una realidad opresiva), en Cook, ed., *New Face of the Church in Latin America*, pp. 135-149. Este libro no intenta refutar lo escrito por Slade sino más bien adentrarse en sus observaciones de manera más profunda.

ayuda a algunas personas a abstenerse del uso del alcohol, pero también es cierto que obliga a la gente a vivir con dudas y cargas, como el caso que mencioné en el prefacio de la mujer de Flor del Campo que temía haber perdido la salvación por haberse cortado el pelo. Tal situación no pudo menos que dejarme con la duda sobre la naturaleza de estas comunidades con miembros atados entre sí por una lista de reglas. Para adentrarme más profundamente en el conocimiento de la naturaleza de estas comunidades, decidí visitar algunas de las diez iglesias evangélicas de Flor del Campo. Me entrevisté con varios miembros de las iglesias así como con personas no evangélicas.<sup>7</sup> Traté de entender mejor la manera en que tan rigurosa aceptación de reglas de comportamiento afectaba a la gente misma, sus relaciones interpersonales y su concepto de Dios. A través de las páginas que siguen, invito al estimado lector a caminar conmigo por las polvorientas calles de Flor del Campo y a escuchar lo que sus habitantes tienen que decirnos sobre estas comunidades atadas por reglas.

## LAS REGLAS Y EL CONCEPTO QUE LA GENTE TIENE DEL BUEN CRISTIANO

¿Qué se requiere para ser un creyente evangélico? De acuerdo con una mujer que va a la iglesia de vez en cuando, pero que antes lo hizo fielmente por un año, es lo siguiente: «Uno debe llevar bien las cosas de Dios: ser fiel, portarse bien

---

7 Realicé este estudio etnográfico en julio y agosto de 1994. Entrevisté a 24 personas de diez iglesias evangélicas. Mientras participaba en las iglesias, hice observaciones en tres de ellas y entrevisté a cuatro líderes de la comunidad. Las conclusiones completas de este estudio se encuentran en Mark D. Baker, *Evangelical Churches in a Tegucigalpa Barrio, Do They Fit the Escapist and Legalistic Stereotype?: An Ethnographic Investigation* (Iglesias evangélicas en un barrio de Tegucigalpa), Duke-University of North Carolina Program in Latin American Studies Working Paper Series, no. 16 (febrero, 1995).

y obedecer las reglas».<sup>8</sup>

Al pedirles que terminaran la frase: «El buen cristiano es aquel que...», todos los miembros de las iglesias a quienes entrevisté mencionaron la idea de poner en práctica lo que la Biblia dice o seguir el ejemplo de Cristo. Muchos de los entrevistados no añadieron nada más.<sup>9</sup> Su concepto del cristianismo se fija especialmente en el comportamiento de la persona. De todos los entrevistados, sólo tres mencionaron la fe en Cristo y el perdón de los pecados.

Aunque todos los entrevistados hicieron hincapié en el comportamiento de la persona al definir qué significa ser cristiano, la respuesta fue distinta al preguntarles qué debía hacer uno para hacerse cristiano. Las respuestas incluían el énfasis evangélico tradicional en la gracia divina y el perdón de los pecados. Según decían, uno debe admitir que es pecador y creer que por medio de Jesucristo se logra el perdón.

Los evangélicos de Flor del Campo defenderían fervorosamente la doctrina de que la persona no se salva por sus obras, sino por la gracia de Dios. Sin embargo, el momento de gracia es pasajero. Si se trata de mantenerse en la iglesia, las obras tienen prioridad. Como un miembro de una iglesia lo expresó: «Es de esta manera: un día la persona acepta a Cristo y al día siguiente los líderes de la iglesia llegan con machete en mano a decirle qué debe o no debe hacer».

---

8 Esta cita, al igual que otras citas y ejemplos cuya autoría no menciono explícitamente, es tomada del estudio etnográfico mencionado en la nota anterior.

9 Dos ejemplos: «Cristiano es aquel que hace lo que Dios ordena, obedece y pone en práctica lo que la Biblia dice». «Cristiano es aquel que no sólo anda con la Biblia bajo el brazo, sino aquel que mediante los actos de su vida diaria da testimonio del hecho que es cristiano.»



Este énfasis en el comportamiento de la persona al definir quién es o no es evangélico afecta la manera en que los no evangélicos piensan del cristianismo evangélico. Al preguntarles a varios católicos y a personas de la periferia del movimiento evangélico qué era necesario hacer para ser evangélico, a excepción de una persona,<sup>10</sup> todos dijeron que el comportamiento y la obediencia a las reglas eran lo primordial. Aparentemente, el énfasis evangélico en las reglas ha opacado la doctrina de la gracia. Claramente, fuera de la iglesia y, como después veremos, también en la iglesia, la gente piensa que los evangélicos enseñan que para ser cristiano uno debe portarse bien y así ganar el cielo.<sup>11</sup> La tendencia entre los no evangélicos es creer que para hacerse cristiano evangélico uno debe primero poner en orden su vida. Una mujer, a quien le gustaba visitar las iglesias evangélicas, dijo: «Anoche casi acepté a Cristo». Al preguntarle por qué no lo había hecho, me explicó que ella no podía aceptar a Cristo porque era pecadora. Para esta mujer, aceptar a Cristo y cumplir las reglas de la iglesia eran una y la misma cosa. Por varias razones, no podía casarse con el hombre con quien convivía y, por lo tanto, no podía ser cristiana evangélica.

---

10 Esta persona dijo: «Uno debe saber y entender las cosas de Dios». Es posible que si yo hubiera hecho la pregunta de otra manera, por ejemplo: «¿Qué se necesita hacer para aceptar a Cristo como su Salvador personal?», la respuesta habría sido distinta. Intencionalmente no pregunté tal cosa porque estaba interesado en saber qué era, según ellos, lo más importante para hacerse evangélico.

11 Actualmente estoy dictando una clase de teología básica en la iglesia «Amor, fe y vida», en Flor del Campo. He pedido que los participantes entrevisten a sus vecinos para intentar entender cuál es el concepto de Dios que tienen otras personas. La última pregunta que se hacía a los entrevistados era: «¿Qué cree que Dios le dirá cuando Ud. muera?» Los participantes habían entrevistado a más o menos 30 personas, igual número de evangélicos y no evangélicos. Todas las respuestas indican que la idea de la gente es que Dios permite que entren al cielo todos aquellos que han sido buenas personas.

La manera en que esta mujer entendía la cuestión no es nada rara. En Santiago de Chile, David Dixon ha observado que «[algunos] evangélicos afirmaban que antes de comenzar a asistir a la iglesia, habían cambiado su vida pecaminosa por una de rectitud».<sup>12</sup>

Si se les hubiera preguntado específicamente, los miembros de la iglesia que la mujer visitaba, al igual que las personas a quien entrevisté, todos probablemente habrían estado de acuerdo en que poner la vida en orden venía *después* de aceptar a Cristo como su Salvador personal. Sin embargo, a aquella mujer, al igual que a otros como ella, se le había comunicado algo muy distinto. O, por lo menos, nada se había hecho para corregir su concepto erróneo.

Las reglas de comportamiento son centrales en la identidad comunitaria de las iglesias evangélicas. Aunque se habla mucho de Dios, bien se puede percibir que las «doctrinas» más importantes son las que se refieren al comportamiento personal. Cuando les preguntaba a los evangélicos en qué su iglesia era distinta de otras en Flor del Campo, generalmente se mencionaba en primer lugar el hecho que en la Iglesia Centroamericana no se batían palmas y que sus servicios de adoración eran mucho más sosegados. Después decían que había diferencias doctrinales con otras iglesias. Al pedirles que mencionaran algunas de esas diferencias, casi siempre se referían a «doctrinas» tales como «en nuestra iglesia las mujeres no se cubren la cabeza durante los cultos» o «no creemos que el que se divorcia debe casarse otra vez». Es decir, se equiparaba las reglas con la doctrina, y muy rara vez se mencionaban diferencias doctrinales o teológicas entre las iglesias.

---

12 Citado por David Stoll en «Introduction», p. 4.

## MOTIVOS POR LOS QUE LAS REGLAS SE OBEDECEN

Yo deseaba mucho ponerme de pie delante de la congregación y dirigir los cantos y predicar. Esto me movía a asistir fielmente a los cultos y a obedecer las reglas. *(Una mujer de diecinueve años al recordar lo que pensaba cuando tenía quince años.)*

Por cuanto estaba muy ocupada con mis estudios, empecé a ir a la iglesia sólo los sábados y los domingos. Jamás se me dijo que había perdido mis privilegios, pero dejaron de pedirme que dirigiera parte de los cultos. *(Una mujer que después de un tiempo abandonó la iglesia.)*

Unos pocos miembros se quejaron de que las reglas se daban con poca explicación. Les hubiera gustado que se explicara más explícitamente por qué ciertas prácticas eran dañinas. Los líderes de las iglesias se limitaban a decirles simplemente que debían abstenerse de ciertas prácticas y generalmente citaban algún verso de la Biblia en apoyo de la orden. Las explicaciones no iban más allá de la idea que los cristianos deben diferenciarse del mundo.

Sólo los miembros bautizados y de «buen testimonio» (los que obedecen las reglas) en la iglesia pueden asumir posiciones de liderazgo o predicar, dirigir la música o cantar solos en los cultos. La posibilidad de ganarse estos privilegios motiva a la gente a cumplir las reglas, a la vez que la amenaza de perderlos la disuade de dejar de cumplir las reglas. A aquel que desobedece cualquier regla, se lo pone bajo *disciplina* por un tiempo, con la consecuente pérdida de sus privilegios.

En las iglesias evangélicas de Flor del Campo, conceder o quitar privilegios son la manera principal de premiar el

buen comportamiento o de castigar el malo. Además, ya que muchos hondureños tienen un concepto de un Dios que premia el buen comportamiento y castiga el malo, en las iglesias se establece a menudo una conexión entre las acciones de Dios y el comportamiento de los cristianos como individuos. Un predicador, al hablar sobre la curación de los males corporales dijo: «Si queremos recibir algo de Dios, primeramente debemos hacer lo que El quiere que hagamos».<sup>13</sup> En cierta iglesia, cuando un hombre había dejado de asistir a los cultos, el pastor empezó a orar pidiendo que el culpable perdiera su trabajo para así mostrarle lo errado de su conducta. Sin duda, los oyentes se preguntarían cuál sería su castigo si no volvían a la iglesia.

En una ocasión la iglesia nos mandó a evangelizar. No nos habían capacitado, y yo nunca antes había intentado esto. Mi compañero de misión era un adolescente con alguna experiencia en el asunto. En la primera casa a que nos allegamos, hablé con una mujer. Ella nos dijo que era católica y que estaba satisfecha de serlo. Al oír esto yo decidí no insistir más y nos despedimos. En la calle, mi compañero me dijo: «No eres verdadera cristiana si no puedes convencer a un católico. El cristiano verdadero

---

13 Las iglesias presentan sus listas de reglas no como reglas humanas sino como mandatos de Dios que constan en la Biblia. Por ejemplo, al preguntarle a un pastor cuáles eran las reglas de comportamiento de su iglesia, me contestó: «No tenemos ninguna regla, a excepción de las que se estipulan en la Biblia». Yo sabía, por haber hablado con algunas personas que en un tiempo habían sido miembros de su iglesia, que esa iglesia tenía un buen número de reglas muy estrictas, algunas de las cuales se mencionan sólo indirectamente en la Biblia y otras que no se encuentran en ninguna parte de la misma (tales como la prohibición del baile, del uso de pantalones cortos por parte de los hombres, de maquillaje por parte de las mujeres y de la concurrencia al cine). Stanley Slade ha observado actitudes similares entre los evangélicos de El Salvador. Estas personas tienen la idea que Dios responde a aquellos que pagan sus derechos, así pues Dios «cuida a aquellos que hacen el sacrificio de asistir a todos los cultos, observan las vigiliyas y ayunan» (Slade, «Popular Spirituality as an Oppressive Reality», p. 138). Ver, además, Gill, «"Like a Veil to Cover Them"», p. 713.

sabe cómo conquistar almas para Cristo. Volvamos a esa casa y te muestro cómo se hace». Me sentí avergonzada y pensé que yo era una fracasada. Desde entonces, nunca más he vuelto a salir en ninguna misión semejante. (*Una mujer adolescente, miembro activa de una iglesia.*)

La frase «ella no anda bien con Dios» es una indicación de fracaso para quienes aspiran a la santidad. Los evangélicos saben bien que se les aplicará estas palabras a ellos si infringen las reglas. El deseo de evitar la vergüenza les obliga a obedecer. Pero el mismo temor a la vergüenza ocasiona que algunos miembros de las iglesias desaparezcan totalmente de la comunidad evangélica si tropiezan. Una mujer dijo que para estar bien con todos en la iglesia, para tener buenas relaciones con otros, uno debe obedecer las reglas. Como Rubem Alves lo ha expresado: «El cristiano debe hacer frente a la terrible realidad que la comunidad lo aceptará sólo si no sobrepasa los límites de lo permisible».<sup>14</sup>

Yo había invitado a una amiga a una reunión de jóvenes un sábado por la noche. En medio del sermón, el predicador tomó un vaso y lo cubrió de barro. Entonces preguntó: «¿Puede Dios habitar en un vaso sucio? ¿Puede Dios manifestarse a través de un vaso sucio? Aquellas mujeres que se maquillan son como este vaso sucio». En el salón, mi amiga era la única persona que llevaba maquillaje. Nunca más volvió a nuestras reuniones. (*Una veintiañera, al recordar un incidente que ocurrió en una iglesia que frecuentaba.*)

Son comunes los sermones en los que se condena y se regaña. Sirven para mantener firme la resolución de los fieles y para conmovir a los que no acceden a hacerlo. Por ejemplo, algunos

---

14 Rubem A. Alves, *Protestantism and Repression: A Brazilian Case Study* (Protestantismo y represión: un caso de estudio del Brasil) (Orbis, Maryknoll, NY, 1985), p. 147.

predicadores afirman que los que no diezman roban a Dios, los que no asisten a todos los cultos lo deshonran y, a la vez, corren el riesgo de perder la fe.<sup>15</sup> Una vez más, esta clase de sermón manipula el temor de la gente.

Por un par de años me sentía muy nervioso por causa de todas estas reglas. Había veces en que me preguntaba si en realidad yo era salvo. Si por algo faltaba a los cultos, tenía miedo de Dios (*Un hombre de unos 40 años.*)

Muchos evangélicos emplean la amenaza del infierno para atraer a la gente a la iglesia y después hacerles acatar las reglas. Un hombre que ahora es pastor recuerda que dejó la bebida mayormente porque había oído a varios predicadores que decían que aquellos que bebían se iban al infierno.<sup>16</sup>

Si uno obedece las reglas, su lugar está asegurado en la comunidad. Quien las cumple fielmente es reconocido y adquiere prestigio. Sin embargo, no hay mucho espacio emocional para quien falla. Por tal razón, se cree que es ventajoso para todos hacer hincapié en las reglas definidas claramente. Aunque las reglas son estrictas, a la vez son posibles de cumplir y se pueden observar objetivamente. Casi no se habla de cualidades del carácter, como la paciencia, el amor, la generosidad, que son mucho más difíciles de alcanzar y observar. Las reglas relacionadas con el matrimonio son un

---

15 Aparentemente, la mayoría de los miembros de las iglesias no creen que se puede perder la salvación sólo por no ir a la iglesia todos los días. Más bien, creen que deben ir a la iglesia todos los días para mantener una buena relación con Dios y, consecuentemente, evitar el hacer algo que podría ser la causa de su perdición.

16 Esta persona está muy contenta de haber dejado la bebida. Lo considera algo muy bueno, pero jamás predica tal cosa. Le gustaría que se hubieran mencionado más los aspectos negativos del alcoholismo. Observé una actitud similar en relación con el maquillaje y los pendientes en las mujeres. A dos hermanas se les había dicho que «andaban mal con Dios» y se irían al infierno por haber empezado a maquillarse y usar pendientes.

buen ejemplo de esto.

Más les importa qué estilo de ropa llevo que la manera en que me comporto con mi marido (*Una mujer casada al referirse a los líderes de su iglesia.*)

Una de las preguntas que les hice fue: «¿Qué se tiene que hacer para hacerse oficialmente miembro de su iglesia?» Todos los que contestaron dijeron que el bautismo era un requisito esencial. A continuación añadieron que si una persona no era soltera pero convivía con un cónyuge, tenía que casarse antes de ser bautizada. El matrimonio legal es un paso muy importante, y el estar fuera de él un impedimento, para muchos miembros de las iglesias evangélicas.

Por un lado, se podría considerar que esta es una regla socialmente constructiva. Ciertas organizaciones no cristianas de mujeres también animan a las parejas que conviven sin casarse a que contraigan matrimonio. El matrimonio provee algo de protección legal a la mujer y obliga al hombre a asumir una actitud más responsable. Especialmente cuando se la combina con el énfasis que la iglesia pone en la fidelidad conyugal, esta regla contribuye mucho a la estabilización de la familia en Honduras.<sup>17</sup> Por otro lado, se pone de relieve lo débil de una orientación basada en reglas externas. Por ejemplo,

---

17 El trabajo de Elizabeth Brusco y Lesley Gill nos desafía a reconocer los cambios positivos que ocurren cuando los hombres se hacen creyentes y, como consecuencia, observan estas reglas y, lo que es más importante, dejan de emborracharse. Brusco y Gill creen que en las iglesias pentecostales las mujeres permiten que los hombres las dominen porque ellas se dan cuenta de que los beneficios de que sus esposos pertenezcan a la iglesia son enormes. Esto implica que si las mujeres reclamaran más igualdad en las iglesias, tal vez esto causaría que los hombres dejen la iglesia. En Flor del Campo algunas mujeres dijeron que la situación de sus hogares había mejorado mucho desde que se hicieron evangélicas. Otras, aunque sin negar algunos cambios positivos, dijeron que todavía eran necesarias mejoras en sus hogares.

hablé con una mujer que aunque era miembro de una iglesia no convivía con su marido y, como ella misma lo reconocía, su relación matrimonial dejaba mucho que desear, o como lo expresó: «Los dos contribuimos mucho a esta situación». Sin embargo, según las reglas, todo estaba bien y ella era, por lo tanto, miembro pleno de la iglesia.

Al dar tanta atención a las reglas es muy fácil que la gente se ocupe mayormente de asuntos superficiales.<sup>18</sup> Igualmente, el hacer de las reglas lo más importante permite que la iglesia dictamine fácilmente lo bueno o lo malo sin reconocer la complejidad de algunas situaciones. Tomemos el caso de un hombre que se casa, luego se separa, aunque no se divorcia oficialmente de su mujer, luego tiene hijos con otra mujer, y posteriormente se hace evangélico. Para poder bautizarse y ser miembro de la iglesia, muchas iglesias le exigirían que abandone a su conviviente, aunque esa relación haya existido durante veinte años y su mujer legal también haya establecido una relación con otro hombre. Aunque casos así parezcan extremos, la verdad es que no son nada raros. Un hombre dijo que él conocía a tres individuos que abandonaron la iglesia exactamente por la misma situación.

Un ejemplo mucho más común ocurre cuando una de las personas de la pareja, generalmente la mujer, es creyente y quiere casarse, pero su pareja se rehúsa. En teoría esta gente podría asistir a la iglesia por años e incluso reunir todos los otros requisitos, pero los líderes de la iglesia les negarían el bautismo, aceptación en la iglesia y participación en la Santa Cena.<sup>19</sup>

---

18 Esto no quiere decir que todos los evangélicos no van más allá de esta caracterización en lo referente al matrimonio. Muchos hablaron de cambios importantes en sus relaciones.

19 Esto no es un problema sólo entre los evangélicos. La Iglesia Católica no permite la participación en la Eucaristía a personas que viven con su

Esta mentalidad limitada por las reglas clasifica a la gente en categorías definidas claramente: «buenos» y «malos». La mayoría de las personas a quienes entrevisté no usaban la frase «conviven sin casarse»; en su lugar decían «aquellos que viven en fornicación». ¿Qué tal se sentirá una mujer evangélica que ha convivido por muchos años fielmente con un hombre, pero escucha que se la califica de fornicaria porque no posee el certificado legal de matrimonio? ¿Cuántas personas abandonan la iglesia después de uno o dos años, frustradas y avergonzadas, porque se sienten aisladas del resto de la comunidad?

## DISTINCIONES Y LÍMITES Y LÍNEAS DIVISORIAS

Casi todos los entrevistados dijeron que en sus iglesias la gente trataba igualmente a miembros y a no miembros, e incluso a las personas «en disciplina». Dijeron que no importaba cuál fuera la categoría de la persona en la iglesia, a todos se les saludaba y se les hablaba por igual. Sin embargo, ya que las reglas y los privilegios de los miembros se encuentran delineados con tanta claridad, inevitablemente por detrás de la apariencia de trato igualitario prevalecen las distinciones de categoría. Por ejemplo, si el pastor de la iglesia expresa públicamente su opinión de que sólo los individuos que claman con voces en sus oraciones han sido investidos del Espíritu Santo, de hecho establece un grupo elitista en la iglesia.<sup>20</sup>

---

cónyuge sin formalizar el matrimonio. Algunas iglesias evangélicas de Flor del Campo han hecho cambios menores al permitir que personas en tal condición ayuden en la recolección de las ofrendas en el culto. En una iglesia incluso se les permite dirigir los cánticos.

20 Una mujer me dio un ejemplo similar, que parece ser muy común. Ella había asistido a una iglesia por seis meses, pero al final dejó de asistir y no ha ido a ninguna otra iglesia. Por lo que me dijo, en la iglesia la presionaban constantemente a que fuera bautizada por el Espíritu Santo y hablara en lenguas. No lo hizo y al fin se cansó de la presión de los otros y el sentimiento que, por lo tanto, no pertenecía al grupo de «escogidos»

Es difícil determinar si la gente que goza de privilegios se siente realmente superior. Más fácil es observar que algunas de las personas sin privilegios se sienten relegadas a una segunda categoría. Una mujer me dijo que consideraba superiores a los líderes de su iglesia. Le parecía que sólo ellos llegarían al cielo. La mujer se sentía discriminada porque sólo los líderes iban a conferencias y reuniones especiales auspiciadas por la denominación. Desde su punto de vista, a menos que lograra cruzar la línea que la separaba del grupo privilegiado, jamás crecería y maduraría en su condición de cristiana.

Las líneas divisorias entre iglesias, y en el trato y actitudes entre evangélicos y no evangélicos, son más marcadas y se reconocen más fácilmente. Sin embargo, a pesar de las distinciones, entre las iglesias evangélicas de Flor del Campo prevalece un espíritu de unidad. Las iglesias colaboran mutuamente en campañas de evangelización, visitan cultos de otras iglesias,<sup>21</sup> y generalmente se saludan entre sí con la frase: «Que Dios le bendiga, hermano».<sup>22</sup> Pero esto no es siempre así. Una mujer me contó que ahora que ha comenzado a usar pantalones la gente de otras iglesias, específicamente la gente de la iglesia a la cual solía asistir antes, se dirige a ella como «amiga», ya no como «hermana», aun cuando ella se dirige a la otra persona con el término «hermano» o «hermana».

Aunque se afirma que se acepta y se trata a todos por igual, dentro y fuera de la iglesia, la importancia dada a las reglas de

---

en la iglesia.

21 A veces, todos los miembros de una iglesia visitan otras iglesias. Sin embargo, en la mayoría de las iglesias no se ve con buenos ojos el que algún individuo visite otra iglesia.

22 Hay quienes expresaron la opinión que algunas iglesias son menos amigables que otras. Algunas personas me dijeron: «Yo siempre les saludo y les llamo hermanos y les digo “Que Dios le bendiga”, pero siento que no quieren hablar conmigo y me pregunto si me saludarían si yo no los saludara a ellos primero».

comportamiento hace que los evangélicos hagan distinciones y marquen líneas de división entre grupos y entre personas. Una vez que se establecen las líneas divisorias, es inevitable que algunos se sientan inferiores a otros e incluso rechazados.

## ¿QUÉ TIPO DE COMUNIDAD?

Al caminar por las calles de Flor del Campo hemos observado algunas de las características de la naturaleza de la comunidad en las iglesias. Hemos visto comunidades carentes de compasión, que condicionan la aceptación del prójimo. Las iglesias evangélicas de Flor del Campo afirman la doctrina de la gracia, pero viven una teología de justificación por las obras. Las acciones humanas son lo más importante en la mentalidad de los evangélicos de Flor del Campo. Se fijan en el comportamiento externo para definir quién es cristiano o para establecer distinciones entre iglesias. Naturalmente, esto implica que creen que lo que más le incumbe a Dios es la moral individual y, aunque hablan del amor de Dios y de su gracia, la mayoría vive como si las acciones y actitudes de Dios para con las personas dependieran de la manera en que éstas se comportan. Stanley Slade, un misionero en El Salvador, ha llegado a la conclusión que la razón más importante por la cual los evangélicos en ese país van a la iglesia es que están convencidos de que deben satisfacer a un Dios estricto y distante, que demanda su adoración. «Tal vez Dios es bueno, pero de seguro va a castigar cualquier falta de lealtad a las actividades de la iglesia.»<sup>23</sup>

Las iglesias evangélicas de Flor del Campo son comunidades de temor y vergüenza. La gente no sólo teme la ira de un Dios acusador, sino que también se adhiere a las reglas para evitar la amarga experiencia que causa la mirada acusadora de otros

---

23 Slade, «Popular Spirituality as an Oppressive Reality», p. 137.

cristianos. Algunos tienen miedo de no ir a la iglesia, mientras otros temen ir. Un hombre que asiste semanalmente a misa en la Iglesia Católica me explicó que no se sentía capaz de ser evangélico: «Temo que si me hago evangélico y luego me doy cuenta de que no puedo cumplir con todo lo que se me demande y me extravió, me sentiré mal conmigo mismo, con Dios y con los demás».

Estas iglesias son comunidades de exclusión. Su ideología legalista crea líneas divisorias que atan a los miembros y los separa de los de afuera. Por ejemplo, el vestido largo de las mujeres evangélicas jóvenes y su costumbre de abstenerse de usar maquillaje hacen que ellas se identifiquen entre sí y las pone en una categoría aparte. Las líneas de separación están bien definidas, pero el nivel de relaciones interpersonales que ellas crean en la comunidad son superficiales. A menudo los transgresores de las reglas nunca vuelven a la iglesia. Si infringen una regla destruyen lo que los hacía miembros de la comunidad.

Las líneas legalistas impiden la honestidad y la sinceridad. A los evangélicos de Flor del Campo les cuesta expresar honestamente sus dificultades por temor de lo que otros piensen y por temor de perder prestigio en la iglesia. Puede ser que las reglas los aten en el sentido de unirlos entre sí, pero también los atan en el sentido de amordazarlos e impedirles compartir la vida desde lo más profundo de su ser. Otra razón por la cual no se relacionan íntimamente es que han adquirido la tendencia a categorizar a la gente en términos de reglas y límites. Todo esto impide la empatía interpersonal. No se sienten libres de amar y ser amados en un nivel profundo.

La superficialidad de la comunidad se hace patente no sólo en el plano interpersonal sino también en el plano ético. Aunque el legalismo da la apariencia de exigir cambios serios y significativos, la ética de la gente no tiene carácter colectivo

o social. En el plano individual, se hace caso omiso de muchos asuntos éticos importantes que no se pueden codificar en reglas observables objetivamente. Bajo la superficie, mucha gente permanece atada a significativas expresiones de pecado.

El legalismo produce un alto grado de uniformidad, pero la unidad de las comunidades es superficial. El hincapié que se hace en el código de moral individual convierte a la iglesia mayormente en un grupo de individuos que intentan cumplir un conjunto de reglas impuestas autoritariamente.

El legalismo de estas iglesias crea comunidades caracterizadas por la aprobación condicional y la ausencia de gracia, por el temor y la falta de sinceridad y empatía, por el fariseísmo separatista y la unidad y el cambio éticos sólo superficiales. Las iglesias de Flor del Campo son comunidades de esclavitud, atadas a un legalismo que les impide ser verdaderas comunidades de amor cristiano.

¿Cuál es la solución en esta situación? Cambiar o desechar las reglas parecería la mejor respuesta. Pero, como veremos en el siguiente capítulo, basado en una reflexión autobiográfica, el sólo cambiar las reglas no alterará la naturaleza de las comunidades en Flor del Campo automáticamente. ¿Cuál es la raíz del problema y cómo podemos enfrentarlo?

## 2

### RELIGIÓN: REGATEAR CON DIOS Y TRAZAR LINEAS DIVISORIAS

Cuando tenía seis años de edad, miraba con menosprecio a la gente que cortaba el césped de sus jardines los domingos por la mañana. Había aprendido que los cristianos no trabajan los domingos. No recuerdo que en la iglesia se me haya dicho que aquellos que cortan el césped los domingos son réprobos, pero yo los consideraba tales. No sólo que en el día del Señor llevaban a cabo tareas prohibidas, sino que además estaba bien claro que no habían ido a la iglesia. Todo esto me daba clara y concreta evidencia para encasillar de no cristianas a algunas personas.

Al ver a aquellos que cortaban el césped los domingos, yo creía que era posible trazar una línea divisoria bien clara entre quienes pertenecían a mi religión y los que no. Tenía la seguridad de que yo «pertenecía» y que mi familia estaba entre los que andaban por buen camino. Conforme crecía continué sintiéndome seguro dentro del marco que había trazado. En mis años de adolescencia me sentía superior moralmente, porque en contraste con los que me rodeaban en el colegio y el trabajo yo no hacía trampa en los exámenes, no estafaba en el trabajo, no bebía, no bailaba, no decía malas palabras, no fumaba ni me drogaba.

En la universidad conocí a algunos cristianos cuyas iglesias no prohibían algunas actividades que en mi iglesia eran anatemata. Me encontré frente a un dilema. Mi definición del cristianismo me decía que estas personas no podían ser cristianas.

Sin embargo, me daba cuenta de que en otro sentido su fe era más madura que la mía. Tenía que cambiar mi definición de «cristiano» o negar que estos amigos fueran cristianos. Opté por trazar nuevas líneas divisorias que me permitieran incluirlos en la categoría de «buenos cristianos». Cuando volví a casa, desafié a mis padres, acusándolos de legalistas.

Después de graduarme de la universidad, fui a vivir en Honduras por cuatro años, y allí continuaron los cambios. Entonces acepté expresiones nuevas del discipulado cristiano: vida sencilla, entrega total, reconocimiento de los dones del Espíritu y compromiso con la justicia social. Creía haber recorrido un largo camino desde mi legalismo del colegio, hasta que en 1984, en una clase bíblica, el maestro trazó el curso de mi vida en la pizarra.

Empezó por trazar una línea inclinada de abajo hacia arriba. «Muchos estudiantes evangélicos ven su vida como una progresión del legalismo de su juventud a un cristianismo más maduro que hace hincapié en el estilo de vida y la justicia social, y explora un cristianismo auténtico. Al parecer, han progresado.» Después dibujó un círculo y en distintos puntos del mismo escribió «legalismo», «estilo de vida sencillo», «carta blanca para beber» y «asuntos relacionados con la justicia». Luego dijo: «Van de un punto a otro, pero no llegan a ninguna parte. Cambian una manera por otra para juzgarse a sí mismos moralmente superiores».<sup>1</sup>

Me dí cuenta de que había empleado la perspectiva «ampliada» de mi fe de la misma manera en que lo había hecho antes con el legalismo en el que había nacido: establecía líneas divisorias entre otros y yo. Al compararme con los demás, pensaba que estaba en lo cierto porque mi cristianismo ahora

---

1 John Linton, ponencia presentada en un estudio bíblico que tuvo lugar en enero de 1984, *The Oregon Extension of Houghton College*, Ashland, Oregon.

incluía la preocupación por los pobres, la comprensión que los que bebían podían también ser cristianos, y un compromiso con la justicia social y un estilo de vida sencillo. Así como antes menospreciaba a quienes cortaban el césped los domingos, ahora menospreciaba a aquellos que no compartían mi nueva perspectiva.

Al mismo tiempo que juzgaba a otros con un sentido de superioridad moral, sentía que algunos evangélicos me menospreciaban por cosas que yo no hacía o creía. Por ejemplo, aunque en la década de los años 80 la posición que yo había asumido en cuanto a la política de los Estados Unidos en América Central hacía que algunos cristianos me consideraran «un buen cristiano», otros me criticaban. En Honduras, mientras algunos aprobaban mis esfuerzos en favor de la justicia para los oprimidos, otros me trataban como si fuera un hereje. En una iglesia a la que asistí en los Estados Unidos se creía que, en cuanto a asuntos sociales se refiere, oponerse al aborto debía ser *la prioridad* de todos los cristianos. Estaba de acuerdo en que era un asunto importante, pero, por cuanto yo dedicaba más tiempo y esfuerzo a otras causas, me parecía que me quedaba corto respecto de su estándar.

A veces me sentía cansado de esforzarme por mantenerme en el buen lado de las líneas divisorias que yo mismo había trazado. Cuando leía algo nuevo, o escuchaba un sermón distinto, a menudo añadía algo a la lista de las cosas a las que el «verdadero cristiano» debe dedicar tiempo y dinero. Intentaba equilibrar y llevar esta pesada carga, pero al final se me hacía imposible y tenía que inventar alguna racionalización que me permitiera considerarme todavía un «buen cristiano», con la esperanza de que otros en la comunidad también me vieran así. Las líneas divisorias que trazaba causaban daño a mis relaciones con mis semejantes y me hacían mal a mí mismo.

Aunque a lo largo de los años mis perspectivas de lo que

significa ser cristiano cambiaban, mi deseo de estar en lo cierto y mi «furia por lograr lo bueno» permanecían constantes. Había demolido una casa y construido otra que parecía distinta, sin darme cuenta de que los cimientos eran los mismos. Estos cimientos eran los que hacían que me erigiera en juez, listo a trazar líneas divisorias que me impedían experimentar una genuina comunión cristiana en cualquiera de los dos lados.

## RELIGIÓN

Empleo el término «religión» para describir los cimientos que habían creado tanto mi necesidad de trazar líneas divisorias como el legalismo de las iglesias de Flor del Campo. La gente emplea la palabra «religión» de distintas maneras. No pretendo que mi definición sea la única correcta, pero es importante tener en mente que en este libro empleo esta palabra en sentido negativo.<sup>2</sup> Por religiosidad quiero decir que una de las tendencias humanas más comunes es intentar lograr la seguridad del beneplácito de Dios, de los dioses, o de cualquier cosa que actúe como un dios en nuestra vida.<sup>3</sup> No intento hacer

---

2 Mi entendimiento de lo que llamo *religión* han sido influenciado primordialmente por las obras de Jacques Ellul, «uno de los intelectuales cristianos más sobresalientes de nuestro tiempo» (C. René Padilla, «New Actors on the Political Scene» [Nuevos actores sobre la escena política], en Guillermo Cook, ed., *New Face of the Church in Latin America* [Nuevo rostro de la iglesia en América Latina] [Orbis, Maryknoll, NY, 1994], p. 91). De los escritos de Ellul sobre la religión, ver especialmente *Living Faith* (Fe viviente) (Harper & Row, San Francisco, 1983); *Perspectives on Our Age* (Perspectivas sobre nuestra época) (Seabury, Nueva York, 1981), pp. 85-111; *La subversión del cristianismo* (Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1990); *What I Believe* (Lo que yo creo) (Eerdmans, Grand Rapids, 1989), pp. 3-9. Está claro que la discusión de Ellul sobre la religión tiene relación con la descripción que Karl Barth hace de la misma. Ver Karl Barth, *La revelación como abolición de la religión* (Ediciones Marova, Madrid, 1973), que es una traducción de *The Church Dogmatics* (Dogmática de la iglesia) (T. & T. Clark, Edimburgo, 1956), Vol. 1.2, pp. 280-361.

3 Ellul da una variedad de ejemplos de religiosidad. Escribe: «Los objetos

contrastes entre la «religión verdadera» y la «religión falsa». Más bien, procuro establecer un contraste entre la religión y el cristianismo bíblico. Ya que todo este libro tiene que ver con los cristianos y las comunidades cristianas, tal vez convendría decir que aquí el contraste que nos ocupa es entre el cristianismo religioso y el cristianismo genuino.

Parece que los humanos tenemos la tendencia natural de intentar llegar a Dios o lograr un estado espiritual elevado mediante nuestro propio esfuerzo. A través de nuestras acciones, queremos ganar el favor de Dios o aplacar su ira. Esta tendencia religiosa es reforzada por lo que la teóloga Elsa Támez llama la «ley del mérito», tan evidente en el mundo. En la vida diaria el valor y la posición de la persona se mide por sus méritos. Esto es verdad en casi todos los aspectos de la vida económica, social, educacional, etcétera. Se impone la ley del mérito en lugar de la ley de la gracia. Por lo tanto, la gente opera naturalmente de acuerdo con la ley del mérito en sus relaciones con Dios y con la iglesia.<sup>4</sup>

Sin embargo, la religión es más que el ímpetu que nos mueve a regatear con Dios por medio de nuestras acciones. Ya que a menudo la gente busca a Dios cuando hay asuntos importantes que están en juego, quiere asegurarse de que su regateo con Dios dé buenos resultados. La gente quiere sentirse segura y por lo tanto desarrolla sistemas que la guíen en su regateo con

---

de... la religión pueden ser muy distintos, sea uno o más dioses proyectados en el cielo o lo Universal. Se pueden endiosar otras dimensiones del ser humano. Se puede endiosar la razón o la ciencia. El nazismo creó su propia religión al igual que el marxismo leninismo hasta muy tarde en los años 70. La patria puede constituirse en un dios. El progreso se ha convertido en una palabra clave en la religión moderna. Cada culto tiene sus propios ritos y mitos, herejes y creyentes, razón de ser y posibilidades. Pero el objeto de la religión no es necesariamente Dios» (*What I Believe*, pp. 3-4).

4 Elsa Tamez, *Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos*, DEI, San José, 1991, p. 147.

Dios. Desde luego, son pocos los que diseñan conscientemente un sistema religioso; la mayoría participa en religiones que ya existen, y en su propagación. En general, sin embargo, la gente no define su religión como una invención humana. Si lo hicieran, se destruiría en gran medida la seguridad que la religión ofrece. Al asociar la religión de uno con Dios, se legitiman el regateo y las líneas divisorias que se trazan para separar a los «fieles» de los «impíos». Todo grupo o subcultura toma en serio las normas que marcan los límites del grupo, pero las normas tienen mayor fuerza si uno cree que la prohibición de cortar el césped los domingos es un mandato divino y no sólo una regla inventada por un grupo. La religión que, según se percibe, religa a las personas con Dios tiene gran poder en la vida de la gente.

En cierto sentido, la religión posee su fuerza propia. Tiene un poder que transforma nuestros impulsos religiosos y nuestro sistema religioso humano en una fuerza que es mayor que la suma de estos dos aspectos. Es una fuerza que no podemos resistir o controlar humanamente.<sup>5</sup>

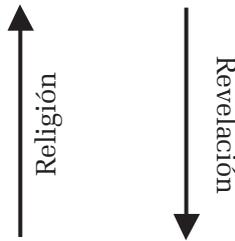
## LA RELIGIÓN COMPARADA CON EL CRISTIANISMO BÍBLICO

El teólogo y sociólogo francés Jacques Ellul, dice que la «religión sube y la revelación baja».<sup>6</sup> Gráficamente, las dos flechas demuestran este contraste:

---

5 Ver Jacques Ellul, *Ethics of Freedom* (Ética de libertad) (Eerdmans, Grand Rapids, 1976), p. 152.

6 Ellul, *Living Faith*, p. 129.



La suposición fundamental de la religión es que la persona debe tomar la iniciativa y, mediante sus acciones, motivar a Dios a que actúe. En el centro de la revelación cristiana está la acción misericordiosa de Dios: Dios tomó la iniciativa y descendió hasta nosotros. El teólogo laico William Stringfellow lo explica de esta manera:

En resumen, la religión supone que todavía hay que descubrir a Dios; el cristianismo sabe que Dios ha venido para estar entre nosotros... La religión considera que Dios es un secreto que sólo se revela por medio de la disciplina y la práctica de la religión. La gran revelación de Dios, encarnada en Jesucristo, es que El actúa abierta y notablemente en el mundo... Si es fiel a esta revelación, la iglesia no es el lugar adonde los humanos van en búsqueda de Dios, sino por el contrario, el lugar donde se reúnen para proclamar que Dios toma la iniciativa en su búsqueda del ser humano.<sup>7</sup>

Desafortunadamente, los cristianos a menudo no son «fieles a la revelación». Ellul dice que

---

<sup>7</sup> William Stringfellow, *A Private and Public Faith* (Fe privada y fe pública) (Eerdmans, Grand Rapids, 1962), p. 17.

para nosotros, lo inaguantable es la gracia... Es exactamente lo opuesto de lo que nuestros sentimientos religiosos buscan... No queremos gracia.... no satisface necesidades religiosas... Estamos poseídos por una voluntad obsesiva de justificarnos a nosotros mismos, de declarar que somos justos, de considerarnos justos y de ser considerados justos por los demás.... El decir que Dios nos ama no nos tranquiliza. Preferiríamos que Dios requiriera que hagamos cincuenta cosas, de modo que al llevarlas a cabo nos quedemos tranquilos. No queremos una relación continua con Dios. Preferimos reglas.<sup>8</sup>

Por causa de esta tensión, según Ellul, los cristianos siempre hemos tendido a transformar el cristianismo, que es fundamentalmente antirreligioso, en *religión cristiana*.

La objetivizan, transforman una iluminación momentánea en establecimiento permanente, una promesa en ley, la esperanza en una institución, el amor en una serie de obras y beneficencias, el Espíritu Santo en un juez y la divulgación de la Palabra en ritos y fiestas. La voluntad divina *hic et nunc* se convierte en mandamiento rígido, el diálogo en catecismo, las ofrendas simbólicas en un tipo de compra, la negación del *yo* personal en buenas obras... la gracia en un sistema de predestinación, la elección en privilegio y superioridad, y el don de la salvación en condenación para otros. En efecto, todo esto es establecer una separación entre la palabra y aquel que la pronuncia.<sup>9</sup>

---

8 Jacques Ellul, *Living Faith*, p. 151; *La subversión del cristianismo*, pp. 217, 214, 204.

9 Ellul, *Living Faith*, p. 153. Ellul aclara: «Al hablar del momento de revelación, me gustaría enfatizar que no soy iluminista o quietista. Soy consciente de que la palabra de Dios dice algo, que el momento tiene un contenido comunicable y que Dios ha elegido el lenguaje de modo que nuestras palabras también entren en el juego y “devuelvan la pelota”. Estoy tratando de destacar el contraste que hay entre el poder vivo de la

Lo expuesto en el párrafo anterior bien podría ser una descripción de muchas de las iglesias de América Latina. Se ha tomado el evangelio de libertad y se lo ha transformado en una religión con un evangelio de esclavitud. Intentar resolver el problema descrito en el primer capítulo dándole a la gente reglas menos legalistas, sin tomar en cuenta su ímpetu religioso, es como derribar un edificio y luego construir otro con materiales nuevos, pero sobre los cimientos de la estructura antigua. Aunque el nuevo edificio parezca distinto, su estructura básica será la misma. Los cimientos antiguos seguirán siendo fundamentales en la nueva construcción. La religión puede transformar incluso «materiales de construcción» antirreligiosos –el mensaje del evangelio de la gracia de Dios– en una religión. Por lo tanto, debemos excavar los cimientos para contestar la pregunta: «¿Por qué el evangelio de libertad se ha transformado en un evangelio de esclavitud?»

## EL PATRIMONIO RELIGIOSO DEL MOVIMIENTO EVANGÉLICO EN AMÉRICA LATINA

El ímpetu religioso parece ser común en todos los humanos. Como Ellul lo expresa, la religión es un fenómeno del cual no podemos escapar. Por lo tanto, en esta sección no miraremos a España ni a los Estados Unidos en busca de los orígenes de la religión presente en América Latina. Más bien, aquí se intentará mostrar la manera en que el catolicismo romano venido de España, las religiones prehispánicas y el cristianismo evangélico procedente de los Estados Unidos reforzaron el ímpetu religioso de los evangélicos latinoamericanos. La perversión religiosa del evangelio no se originó con los españoles. La historia de la iglesia es la historia de una constante tendencia a hacer del cristianismo una religión. En respuesta,

---

revelación y el peso muerto de la religión institucional» (pp. 153-154).

el Espíritu Santo ha movido a individuos y comunidades a desafiar esta tendencia e inducir a la gente a sentir otra vez el poder del evangelio. Pero después de cada «despertar reaparece la dura tendencia a hundirse en el pantano».<sup>10</sup>

Como ejemplos de esta tendencia se podría hacer una lista y discutirla en detalle. Ellul ha hecho tal cosa en su libro *La subversión del cristianismo*. En el tercer capítulo de ese libro, intitulado «Desacralización y sacralización», el autor explica cómo la religión sacraliza. Toda sociedad establece un orden de lo sagrado, ya sea de «sentimientos, de experiencias, de objetos, de ritos, de palabras a los que el hombre atribuye un valor... a los que imagina como determinantes e independientes de su propios poderes».<sup>11</sup> La Biblia revela a un Dios que desacraliza, que quita del trono a los dioses falsos y deroga las mitologías del mundo. El pensamiento cristiano antiguo era antirreligioso y crítico del sagrado mundo pagano. Sin embargo, el cristianismo ha restituido progresivamente formas religiosas. Las ha absorbido de las religiones paganas. Los cristianos al principio se reunían en los hogares de los creyentes, después en edificios que se asemejaban a casas, para terminar en edificios que se asemejaban a templos. Los edificios mismos se habían convertido en algo sagrado. El cristianismo pronto había de tener «Cristos», cruces y reliquias.

De manera similar, Stanley Slade observa:

El mero acto de adoración cambió radicalmente de significado. La eucaristía perdió su carácter fundamental de acción de gracias por el trabajo realizado una vez para siempre por Jesucristo. Se convirtió en acto de sacrificio, con eficacia mágica en sí, pero también con necesidad de repetirse con frecuencia. En vez de ser un

---

<sup>10</sup> Ellul, *La subversión del cristianismo*, p. 268.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 73.

momento de encuentro íntimo para darle las gracias al Padre amoroso, el servicio de adoración se convirtió en un momento formal y misterioso para protegerse con sacrificios de un Dios alejado, enojado y castigador.<sup>12</sup>

En el siguiente capítulo del libro Ellul examina la tendencia de la iglesia a imponer reglas más bien que la búsqueda del vivir según el espíritu de la comunidad. El autor dice que esta fue una necesidad inevitable cuando la iglesia acogió a las masas en su seno. En contraste con las prácticas tempranas de enseñanza y discipulado, la iglesia optó por la instrucción con el fin de controlar a las masas mediante un código de reglas

hasta hacer de la conducta conforme con un cierto código moral el criterio de la vida cristiana, hasta transformar las conductas de piedad, de oración, etcétera, en reglas morales, hasta del cristianismo transmitir a los de afuera la imagen exclusiva de una moral y hasta modificar radicalmente la teología por la preeminencia acordada a las obras.<sup>13</sup>

Los ejemplos que Ellul menciona demuestran que antes de la conquista española de América, muchas de las perversiones del cristianismo estaban ya profundamente incrustadas en el entendimiento y la práctica del cristianismo.

## EL CATOLICISMO ROMANO ESPAÑOL Y LAS RELIGIONES INDÍGENAS<sup>14</sup>

---

12 Stanley Slade, «Popular Spirituality as an Oppressive Reality» (La espiritualidad popular como realidad opresiva), en Cook (ed.), *New Face of the Church in Latin America*, pp. 135-149.

13 Ellul, *La subversión del cristianismo*, p. 100.

14 En esta sección me refiero exclusivamente a los españoles. Sé que los portugueses colonizaron buena parte de América Latina, pero para simplificar lo que escribo he decidido limitar esta discusión sólo a los españoles.

La densa forma de cristianismo religioso no se originó en España ni fue exclusiva de España. Sin embargo, es un hecho que muchos de los que llegaron a América Latina practicaban lo que en este libro se llama *religión*. Esto se puede ver en la atención extrema que se ponía en la propia administración del rito del bautismo. Justo González nos dice que

Los misioneros [frailes] pensaban que bastaba con que supieran algo del monoteísmo cristiano, la doctrina de la redención en Cristo, el Padrenuestro y el Avemaría. Algunos que parecían tímidos, y que por ello no podían repetir lo que se les enseñaba, también fueron bautizados. El resultado fue que los nuevos cristianos se contaron por millones... Casi todos los misioneros cuentan haber bautizado centenares en sólo un día... [y de a veces] bautizar a varios de una vez salpicándolos con un hisopo.<sup>15</sup>

Algunos curas seculares acusaban a los misioneros de simplificar excesivamente el bautismo, «no de bautizar a las gentes sin la debida preparación, como cabría pensar, sino de simplificar en demasía el rito bautismal».<sup>16</sup> Esto tiene una connotación religiosa. No se fijaban tanto en la acción divina, sino en la correcta acción humana que garantizaba la reacción de Dios.

La importancia que se daba a las prácticas religiosas se nota en los *conquistadores* mismos. J. B. Terán describe la pasión que ellos tenían por los ritos externos del catolicismo:

Una iglesia, una capilla, siquiera un oratorio de paja y barro se levanta junto a los cobertizos que improvisa la

---

15 Justo L. González, *Y hasta lo último de la tierra: una historia ilustrada del cristianismo*, tomo 7: *La era del los conquistadores* (Caribe, Miami, 1980), pp. 91-92.

16 *Ibid.*

avanzada exploradora en el primer paraje donde hace un alto... Nombres de santos van señalando las etapas del camino. Hay fórmulas litúrgicas para santificar el menor acto de la vida guerrera: la partida, el arribo a un gran río, el avistamiento de una montaña, el momento del ataque, la erección del árbol de la justicia en el lugar donde va a plantar un jalón la empresa aventurera.<sup>17</sup>

Los *conquistadores* no sólo recurrían a acciones religiosas para ganar la ayuda de Dios en sus conquistas, sino que confiaban también en los ritos religiosos para mantenerse dentro de los límites del comportamiento «cristiano» apropiado. Richard Trexler nos relata que a veces para los hombres de Cortés era motivo de preocupación la manera en que debían comportarse al recibir de regalo mujeres indígenas. Sin embargo, los curas consintieron en bautizar a las mujeres para que los hombres no se mancillaran al tener relaciones sexuales con mujeres no cristianas. Sea que las mujeres entendieran o no las instrucciones no era asunto que les importara a los hombres (o a los curas). Lo que contaba era el acto del bautismo. Al marcharse de las villas, estos mismos hombres dejaban a menudo la imagen de la virgen y la cruz, que habían levantado después de destruir los ídolos indígenas, al cuidado de sacerdotes aztecas. Parece que a los hombres de Cortés les parecía más apropiado que los sacerdotes aztecas se encargaran de esto en vez de las mujeres «bautizadas».<sup>18</sup>

En contraste con la naturaleza desacralizadora del evangelio, la gente que llegaba de España tenía tremenda confianza en

---

17 J. B. Teran en Juan A. Mackay, *El otro Cristo español* (Ediciones Semilla, Guatemala, 1988), p. 63.

18 Richard C. Trexler, «Aztec Priests for Christian Altars» (Sacerdotes aztecas para altares cristianos), en *Church and Community 1200-1600: Studies in the History of Florence and New Spain* (Iglesia y comunidad 1200-1600: Estudios en la historia de Florencia y Nueva España) (Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1987), pp. 469-492.

los objetos religiosos. Cortés hacía poner cruces en los confines opuestos de su campamento para alejar a los espíritus malignos. Lo curioso es que les decía a los aztecas inconversos que ellos podían hacer igual uso de la cruz.<sup>19</sup> El poder residía en la imagen misma. La misma actitud se observa en América Latina hoy día. Es suficiente fijarse en los buses que recorren las carreteras y calles de América Latina. Muchas veces se colocan en el tablero crucifijos, estampas de Jesús y la Virgen María, a menudo junto con estampas de mujeres en poses seductoras.<sup>20</sup>

Sin embargo, el propósito de esta sección no es establecer relaciones exactas entre las prácticas religiosas de nuestros días y aquellas de hace 500 años. Más bien se trata de indicar que los españoles trajeron a América Latina un cristianismo que no desafiaba el ímpetu religioso humano, sino que más bien a menudo lo fortalecía con sus prácticas religiosas.<sup>21</sup> Sin

---

19 Trexler, *ibid.*, p. 483. Un observador indígena anónimo describe cómo Ixtlixochtl le rogó a Cortés que le diera un crucifijo «para que él y sus hermanos le adoraran, y los españoles sollozaban de gozo al ver su devoción» (citado por H. McKennie Goodpasture en *Cross and Sword: An Eyewitness History of Christianity in Latin America* [La Cruz y la espada: un testimonio ocular del cristianismo en América Latina] [Orbis, Maryknoll, N.Y., 1989], p. 17).

20 Para otros ejemplos de la manera en que en la actualidad los latinoamericanos vuelven sus ojos hacia objetos y ritos religiosos en busca de protección y solución a sus problemas, ver Cristián Parker, *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista* (Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1993), pp. 182-187.

21 El pago exigido por los curas por los servicios llevados a cabo era una manera concreta en que los españoles reafirmaban el ímpetu religioso de la población indígena. ¿Se puede llamar gracia si se tiene que pagar por ella? En referencia a Honduras, Linda Newson dice: «Aunque los curas no estaban autorizados a cobrar por los bautismos y confesiones, bien podían cobrar por casamientos y servicios fúnebres. Desde el siglo 17, por lo menos, se habían fijado los costos máximos por tales servicios... Sin embargo, es sabido que había curas que cobraban más de lo autorizado y también cobraban por bautismos y confesiones. También, desde 1555 los curas no podían cobrar por dar los sacramentos, por lo tanto pedían

embargo, no sólo es importante lo que trajeron los españoles, sino también la manera con que respondieron a las religiones presentes ya en los territorios conquistados.

Pablo Deiros explica que los misioneros católicos intentaron extirpar todo aquello que impidiera el esparcimiento del cristianismo, pero «bautizaron» de las religiones indígenas todo lo que les fuera útil.<sup>22</sup> Sin embargo, la evangelización que se llevó a cabo por medio de este enfoque a dos flancos fue bastante superficial. El resultado fue la superposición del cristianismo sobre las religiones indígenas, pero sin una conversión genuina.<sup>23</sup> En efecto, se produjo un sincretismo

---

que los indígenas dieran *limosnas* o donaciones a la iglesia. Aunque tales donaciones debían ser voluntarias, pronto se convirtieron en un impuesto obligatorio para los indígenas» (Linda Newson, *The Cost of Conquest: Indian Decline in Honduras Under Spanish Rule* [El costo de la conquista: la declinación indígena en Honduras bajo el régimen español] [Westview, Boulder, Colorado, 1986], pp. 237-238.).

22 Pablo Deiros, *Historia del cristianismo en América Latina* (Fraternidad Teológica Latinoamericana, Buenos Aires, 1992), p. 124.

23 *Ibid.*, p. 126. Enrique Dussel, historiador de la Iglesia Católica Romana, escribe: «La obra misionera debía haber involucrado la conversión de cada miembro de la cultura indígena a la Iglesia. Pero debía haber involucrado también la conversión masiva de la cultura indígena por un siglo de diálogo entre los defensores cristianos nacidos en la cultura indígena que podían criticar el “núcleo ético-mítico” de estas culturas indígenas desde una perspectiva cristiana.... Y aunque el bautismo de esta gente demostró ser relativamente fácil porque había muy poco esfuerzo por catequizar el “núcleo ético-mítico”, permaneció una atmósfera difusa y controlada y casi imposible de discernir y evangelizar» (*History of the Church in Latin America* [Historia de la iglesia en América Latina] [Eerdmans, Grand Rapids, 1981], p. 43; véase también las pp. 62-71). En otro trabajo, Dussel llama la atención al hecho que la imposición del cristianismo y la repetición de memoria de ciertas oraciones cristianas, preceptos y mandamientos, tenía sus raíces no sólo en la actitud religiosa de los misioneros sino también en la actitud de los españoles hacia los indígenas. El considerarlos una especie infrahumana, o como una mercancía, imposibilitó una evangelización más genuina (Dussel, *The Invention of the Americas* [La invención de las Américas] [Continuum, Nueva York, 1995], p. 54). En 1654, Fray Gonzalo de Balsalobre (en Oaxaca, México) escribió: «Aunque en público sean obligados por los

en el cual primaban las prácticas religiosas indígenas con un barniz de catolicismo.

La adoración de los dioses antiguos, ahora «bautizados», se celebraba en el mismo lugar — una capilla había tomado el lugar de un templo indígena destruido; el festival del santo patrón había sustituido al festival del protector divino de la tribu; las danzas después de las misas eran reproducciones de ritos del pasado. «De hecho, estas diversas formas de religiosidad popular tenían funciones idénticas en los distintos sistemas religiosos.»<sup>24</sup>

Por ejemplo, la religión indígena proveía un panteón de los dioses donde el creyente rogaba a éstos de acuerdo con sus necesidades. Ahora la gente invoca a distintos santos, dependiendo de la necesidad del caso.<sup>24</sup>

Numerosos ritos indígenas o festividades se han integrado en celebraciones cristianas que persisten en el presente.<sup>25</sup> Al principio de la estación de lluvias, los indígenas de América Central tenían la tradición que garantizaba lluvia mediante las ofrendas de frutos a sus dioses. Los españoles transformaron este rito en «el Día de la Cruz» que se celebra el 3 de mayo. En obediencia a los curas, ese día los indígenas ponían cruces delante de sus casas, pero para complacer a sus dioses envolvían al mismo tiempo las cruces con la ofrenda tradicional de frutos. Hoy todavía se conserva ese rito. Aunque pocos centroamericanos piensan que la ofrenda de los frutos es una

---

Ministros de la Doctrina, o por hábito, o para mitigar la desobediencia de su continua idolatría y supersticiones pérfidas... llevan a cabo actos que parecen de fe sincera e intentan aparecer como verdaderos cristianos». Balsobre hace una lista de las prácticas religiosas tradicionales que los indígenas continúan utilizando. Citado por Goodpasture, *Cross and Sword*, pp. 67-68.

24 Ver, por ejemplo, Goodpasture, *Cross and Sword*, pp. 66-68.

25 Dussel da un ejemplo gráfico de la celebración de la Epifanía del Señor en *History of the Church in Latin America*, p. 63.

ofrenda a los dioses ancestrales, muchos admiten que el rito es una forma de regateo con Dios para asegurar que mandará lluvias.<sup>26</sup>

Tal vez la fusión más común de las religiones indígenas con el catolicismo es la que se relaciona con la Virgen María. Los indígenas relacionaron a ésta fácilmente con divinidades femeninas de su religión, tales como la Madre Tierra o la Diosa de la Tierra.<sup>27</sup> El caso más famoso es el de la Virgen de Guadalupe en México, la figura religiosa más venerada del país. Octavio Paz hace la siguiente observación:

No es un secreto para nadie que el catolicismo mexicano se concentra en el culto a la Virgen de Guadalupe. En primer término: se trata de una vírgen india; enseguida: el lugar de su aparición (ante el indio Juan Diego) es una colina que fue antes santuario dedicado a Tonantzin, «nuestra Madre», diosa de la fertilidad entre los aztecas. ... La Virgen católica es también una Madre (Guadalupe-Tonantzin la llaman aún algunos peregrinos indios).<sup>28</sup>

La religiosidad popular, o la práctica de amalgamar aspectos del cristianismo con las religiones indígenas y/o con las religiones africanas ha influido en la gente a través de América Latina, pero se nota especialmente en las regiones donde todavía existen formas explícitas de la cultura indígena. Por ejemplo, una actividad religiosa de los quechuas del Perú es el festival del Santo Patrón —el intermediario con Dios.

---

26 «Con una cruz los salvadoreños buscan ahuyentar el diablo y atraer lluvias», *El Herald*, Tegucigalpa, Honduras (3 de mayo, 1998): 19.

27 Eduardo Galeano, *Memory of Fire: Faces and Masks* (Memorias del fuego: caras y máscaras) (Pantheon, Nueva York, 1987), pp. 14-15.

28 Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 5ta. ed., 1967), p. 76; también véase Parker, *Otra lógica en América Latina*, pp. 175-176. Para un relato de la aparición de la Virgen de Guadalupe, véase Goodpasture, *Cross and Sword*, pp. 63-66.

Restos de las raíces de las religiones andinas sobreviven en ritos que son distintos de la práctica católica así como también en actos que se han integrado en la práctica del catolicismo. Además, tales restos sobreviven en la manera en que la gente entiende aspectos de la práctica del catolicismo.<sup>29</sup> Por ejemplo, los quechuas practican el rito de pagar a Pachamama (la Madre Tierra) por los favores recibidos,<sup>30</sup> y también hay muchos creyentes que echan por sobre el hombro un poco de vino de la Eucaristía para indicar que le deben algo a Pachamama.<sup>31</sup>

Existe gran variedad de formas de religiosidad popular en las culturas indígenas de América Latina y, por lo tanto, no se le puede hacer justicia en los breves ejemplos que hemos dado. Sin embargo, nuestro interés en este libro se centra en dar relieve al fuerte carácter religioso de la religiosidad popular. En otras palabras, los feligreses se enfocan en lo que los humanos deben hacer para obtener favores de Dios y/o para evitar su castigo.

La mayor forma de religiosidad popular es el catolicismo popular. Mientras algunas expresiones de la religiosidad popular permanecen en la periferia de la iglesia, en cierta manera la iglesia ha sancionado el catolicismo popular, o al menos la gente lo ve como parte integral del catolicismo.<sup>32</sup>

---

29 Ver Manuel M. Marzal, «The Religion of the Andean Quechua in Southern Peru» (La religión de los quechua andinos del sur del Perú), en *The Indian Face of God in Latin America* (El rostro indígena de Dios en América Latina) (Orbis, Maryknoll, N.Y., 1996), pp. 67-118.

30 *Ibid.*, pp. 79-80.

31 Kristin Herzog, carta personal al autor, fechada el 22 de octubre de 1996.

32 Deiros (*Historia del cristianismo...*, p. 147) explica que algunos aspectos del catolicismo popular se permiten o se aprueban oficialmente, otros se toleran y otros se condenan. Frederick Pike afirma que en parte el papado es responsable del alto grado de catolicismo popular que existe hoy en América Latina porque, para contrarrestar el liberalismo, revitalizó el catolicismo latinoamericano animando el entusiasmo por los milagros de la Virgen y otras creencias populares que los liberales habían rechazado por considerarlas irracionales. Frederick B. Pike, «Latin America» (América

Algunos elementos que se incluyen en el catolicismo popular son: actos devocionales a los santos y la Virgen María, el uso cuasi mágico de objetos que se han bendecido (agua, ramas de olivo, medallas, escapularios, etc.), misas por los muertos, romerías, bautismos, la primera comunión y el matrimonio.<sup>33</sup> Muchas de estas prácticas son parte del catolicismo ortodoxo, pero el catolicismo popular tiende a dar importancia primaria a actos devocionales que la iglesia considera secundarios. No obstante, más importante que los actos o los objetos mismos es la actitud religiosa que acompaña a los actos. La actitud es lo que separa al catolicismo ortodoxo del catolicismo popular.<sup>34</sup> Un excelente ejemplo de esto es la actitud hacia los santos. En el Perú, el investigador González Martínez, después de entrevistar a fondo a más de cien personas, llegó a la conclusión que la gente cree que para recibir el favor de los santos no sólo se debe tener fe en el momento de la petición, sino que por un periodo se debe demostrar lealtad y fidelidad al santo por medio de «misas, visitas, novenas, uso de velas, asistencia a su fiesta, y cumplimiento de promesas».<sup>35</sup>

Tanto el historiador evangélico Pablo Deiros como el católico Enrique Dussel están de acuerdo en que sólo un pequeño porcentaje de quienes se consideran católicos ha sido verdaderamente evangelizado. La gran mayoría participa del

---

Latina), en John McManners (ed.), *The Oxford History of Christianity* (La historia del cristianismo de Oxford), Oxford University Press, Oxford, 1993, p. 449.

33 Esto no quiere decir que todos aquellos que participan en cualquiera de estos actos lo hacen porque tienen lo que en este libro llamaríamos una *actitud religiosa*.

34 Para una discusión más detallada, ver Deiros, *Historia del cristianismo...*, pp. 145-157.

35 José Luis González Martínez, *La religión popular en el Perú* (Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1987), pp. 127-130.

catolicismo popular.<sup>36</sup> Como ha observado Stanley Rycroft, el catolicismo popular es una forma de regateo con Dios. Cita el estudio sociológico llevado a cabo por Fals-Borda en un pueblo colombiano en el que se pudo observar que

las razones más importantes por las cuales la gente asiste regularmente a la iglesia parecen ser las siguientes: regateo por los favores de los santos, para evitar acumulación de penas impuestas por el confesor, y el temor de contrariar a Dios e ir a dar en el infierno.<sup>37</sup>

Los evangélicos se encuentran rodeados de seguidores del catolicismo popular. Muchos de ellos se criaron en hogares donde se observaba este tipo de catolicismo. Viven en un ambiente de un cristianismo en el que no es Dios quien toma la iniciativa sino una religión que provee medios de aplacar a Dios y obtener su bendición por medio de acciones humanas, ritos y objetos sagrados.

## EL CRISTIANISMO EVANGÉLICO

Juan Stam observa:

Los evangélicos... tienen justa razón de sentirse agradecidos a Dios por la gran tradición de la cual son herederos, pero no tienen razón alguna de sentirse

---

36 Deiros, *Historia del cristianismo...*, p. 154; Dussel, *History of the Church in Latin America*, pp. 69, 120.

37 W. Stanley Rycroft, *Religion and Faith in Latin America* (Religión y fe en América Latina) (Westminster, Filadelfia, 1958), p. 146. La idea que se puede regatear con Dios no se reduce sólo a este pequeño pueblo colombiano. Por ejemplo, en una encuesta de más de 2.200 personas de distintas partes del Perú, el 51% de los que contestaron dijo que hace la señal de la cruz para que Dios lo proteja del mal, y el 67% dijo que usa agua bendita y los cirios para que Dios, la Virgen o los santos lo proteja. Casi el 10% hace bautizar a sus hijos porque teme que si no lo hace Dios lo castigará. Ver González Martínez, *La religión popular en el Perú*, pp. 301, 369-371.

triumfalistas... Han repetido una y otra vez las fórmulas de «salvación por la fe», pero en general han tenido la tendencia a caer en legalismos no evangélicos... que son [reflejo] fiel del individualismo, espíritu competitivo motivado por el éxito personal propios de su sociedad.<sup>38</sup>

Desde el punto de vista histórico, el cristianismo evangélico tiene sus raíces en la Reforma protestante, la cual puede interpretarse como un movimiento antirreligioso. Los reformadores actuaron en reacción contra los excesos del catolicismo de su época. Esto no quiere decir que los evangélicos, descendientes de esa Reforma, estén libres de religión o adopten una posición antirreligiosa. Por cierto, se mantiene viva la doctrina de «salvación por la gracia», que es una doctrina antirreligiosa. Sin embargo, como vimos en el capítulo primero, el hecho de hablar de la doctrina de la salvación por la gracia de ninguna manera le impide a uno vivir según la doctrina de «salvación por las obras».

El hecho que los misioneros evangélicos que llegaron a América Latina predicaran la doctrina de la salvación por la gracia no significa necesariamente que desafiaron de manera profunda el ímpetu religioso de la gente a la que evangelizaron. En esta sección exponemos la idea que, aunque a nivel superficial los misioneros predicaron un mensaje antirreligioso, en realidad lo que hicieron fue reforzar las tendencias religiosas de la gente. Los misioneros no llegaron a entender el poder y la enorme influencia de la religión. No enfrentaron lo suficiente a la religión existente en América Latina y tampoco fueron lo suficientemente críticos de la religión que trajeron consigo.

De ninguna manera quiere esto decir que los misioneros evangélicos eran religiosos en la misma medida que lo fue Cortés, y tampoco significa que todos los misioneros

---

38 Juan Stam, en Cook (ed.), *New Face of the Church in Latin America*, p. 276.

fueron culpables de los defectos que acabamos de describir. Hubo misioneros como John Mackay y Stanley Rycroft, que reconocieron la importancia de desafiar seriamente la religión presente en América Latina.<sup>39</sup> Tal como en la sección previa se presentó una visión general de la religión que llegó de España, en la que sigue se habla en términos generales de la religión que trajeron los misioneros evangélicos. Las excepciones existen en ambos casos.

Hasta cierto punto, los misioneros evangélicos cometieron los mismos errores que los misioneros españoles. Superpusieron sobre el sistema de creencias existente uno nuevo, pero sin erradicar el viejo. En general fueron más meticulosos que los misioneros católicos para erradicar los elementos visibles preexistentes. Esto se aplicó tanto a las acciones e imágenes como a las doctrinas. Sin embargo, a menudo no desafiaron las actitudes religiosas fomentadas en el catolicismo popular del mismo modo que desafiaron acciones específicas, tales como la devoción a María o las oraciones a los santos, por ejemplo. No desafiaron lo suficiente el concepto de un Dios iracundo y distante a quien uno debe aplacar por medios religiosos.<sup>40</sup> Así como los españoles habían puesto su confianza en sustituir ídolos y templos con cruces y capillas, los evangélicos pusieron la suya en erradicar las prácticas, las creencias y las imágenes. El hecho de remover los métodos que la gente empleaba previamente para regatear con Dios no quiere decir que se haya dejado de regatear con Dios.<sup>41</sup>

---

39 John Mackay, *El otro Cristo español*; W. Stanley Rycroft, *Religion and Faith in Latin America*.

40 Veremos este asunto más a fondo en la próxima sección.

41 Es un hecho que en las iglesias evangélicas se alienta el regateo religioso con Dios. En Tegucigalpa, por ejemplo, un predicador le dijo a la congregación que si se espera recibir algo de Dios, primero se debe obedecer lo que él dice (en un sermón predicado en Flor del Campo, el 3 de julio, 1994). En Brasil, un pastor le dijo a la congregación que la fe se demuestra

El teólogo Stanley Slade da algunos ejemplos de la manera en que la religión medieval traída a América Latina por los españoles sobrevive en las iglesias evangélicas, aunque haya adoptado nuevas formas. Por ejemplo, la gente continúa pidiendo que alguien, a quien considera de mayor influencia respecto a Dios, haga sus peticiones. Los evangélicos «no oran ni a María, ni a los santos. Pero sí buscan la intercesión del pastor, o mejor, del evangelista —o mejor aún, del misionero extranjero». Otro ejemplo es la costumbre de las vigili-  
as:

Se trata de una práctica mensual, y a veces semanal. Se habla clara y directamente de «sacrificio»... Implícita pero claramente, se espera recompensa de parte de un Dios ya satisfecho con el sacrificio ofrecido. Muy al estilo de las procesiones católicas tradicionales, y de los peregrinos flagelantes (penitentes), los creyentes maltratan sus cuerpos en un esfuerzo por propiciar al Dios severo que les exige sacrificio.<sup>42</sup>

Estos ejemplos demuestran que los misioneros no encararon suficientemente las profundas actitudes religiosas de la gente. Este fue un error significativo. Más aún, los evangélicos reforzaron la tendencia religiosa de la gente al introducir sus propias prácticas religiosas. Aunque en apariencia el cristianismo evangélico es mucho menos religioso que el catolicismo popular, hay muchos paralelos entre las dos prácticas. Por ejemplo, aunque los evangélicos fomentan la desacralización total, la inclinación humana hacia los objetos y lugares sagrados les impulsa a volver a sacralizar. Tanto en los Estados Unidos

---

por las ofrendas a Dios y luego instó a la gente que demostrara su fe por las ofrendas a la iglesia. Según él, la respuesta de Dios se haría patente en la provisión de trabajo. Paul Pretiz oyó el sermón en la Iglesia Universal del Reino de Dios (Paul Pretiz, en entrevista personal con el autor, 12 de julio de 1995, San José, Costa Rica.

42 Slade, «Popular Spirituality as an Oppressive Reality», p. 140.

como en América Latina, frecuentemente se ha hecho del templo — el edificio — un lugar sagrado.<sup>43</sup> Igualmente, para muchos la Biblia (el libro) se ha convertido en un objeto sagrado. Hay padres y maestros de la escuela dominical que enseñan a los niños que no se debe poner ningún objeto sobre la Biblia. No faltan aquellos para quienes la Biblia tiene cualidades mágicas, similares a las del horóscopo. Cuando confrontan una situación difícil en la cual desean alguna orientación, abren la Biblia al azar para encontrar allí la respuesta a su necesidad.

El movimiento evangélico considera que el momento en que uno acepta a Cristo como su Salvador personal es el momento en que uno se incorpora a la fe cristiana. Desafortunadamente, este momento de gracia, que en la doctrina cristiana es anti-religioso, a menudo se comprende de manera religiosa. A la gente le gusta sentirse segura y presente que mucho está en juego: no sólo la incorporación a la iglesia, sino la salvación eterna de su alma. Por lo tanto, es natural que la gente quiera estar segura de que lo ha hecho «como es debido» y que, entonces, su salvación está asegurada. Hay pastores y misioneros que han respondido a este deseo poniendo énfasis en ciertas palabras que el converso debe decir<sup>44</sup> y/o en ciertas emociones

---

43 Refiriéndose a El Salvador, Stanley Slade observa: «Hay cierta conciencia de su presencia en todo momento de la vida. Pero mucho más fuerte entre la gente es la idea de un Dios alejado de la vida cotidiana. Ese Dios tiene que encontrarse en el espacio sagrado del templo. Y, en muchas iglesias evangélicas, cuando la gente quiere acercarse a Dios en el momento de la oración de intercesión pastoral, lo que hace es acercarse literalmente al púlpito (al igual que generaciones de católicos se han acercado al altar). [...] La presencia de Dios se extiende hasta allí nomás, porque no puede contaminarse con nuestra pecaminosidad.... Por otro lado, esto también significa que el espacio sagrado del santuario no puede profanarse para realizar otras actividades» (*ibid.*).

44 Recuerdo que siendo aún adolescente, en mis esfuerzos evangelizadores siempre me preocupaba que la persona a quien había evangelizado no se hubiera hecho realmente cristiana porque no había repetido la oración tal como yo se la había enseñado.

que deben sentir.<sup>45</sup> Sin embargo, todo esto fomenta la religión porque está centrado en la acción humana. Se cree que para salvarse la persona debe llevar a cabo las acciones correctas. Aunque los predicadores evangelistas creen que Dios es quien salva y que la persona se salva por la gracia de Dios, y no por sus actos, destacan la dimensión religiosa de esta experiencia al poner tanto énfasis en la importancia de que la persona se allegue al púlpito y repita una plegaria. «Si no hace esto, no se salvará.» Para muchos que vienen a la iglesia con sus tendencias religiosas y oyen esto, el acto de recibir la salvación, que es un don de Dios, acaba por convertirse en un acto que ellos mismos deben llevar a cabo.

Aunque el catolicismo popular es por naturaleza muy religioso, Arturo Piedra afirma que no es legalista; hace hincapié en que deben llevarse a cabo fielmente los ritos, pero pone poco énfasis en reglas de moralidad. Piedra sostiene que el legalismo que hoy prevalece en las iglesias evangélicas llegó de los Estados Unidos. Según él, el legalismo fue algo intrínseco de la misión evangelizadora. Muchos de los misioneros llegaron con una actitud rígida. La gente tenía que creer en las doctrinas correctas y practicar la moralidad correcta. La mayoría de los misioneros no llegaron con gruesos documentos teológicos sino con una página de creencias y una lista de reglas. La lealtad a esas doctrinas y a esas reglas fue parte fundamental de la misión.<sup>46</sup>

---

45 Otros aseguran que las emociones no tienen importancia. Ver, por ejemplo, «Las cuatro leyes espirituales» que ciertos grupos evangélicos utilizan en la evangelización.

46 Arturo Piedra, Entrevista con el autor, San José, Costa Rica, 12 de julio de 1995. Juan Stam está de acuerdo. Afirma que «La iglesia evangélica en América Latina, alimentada por el celo misionero, a menudo ha sido legalista (con poco entendimiento de la gracia divina), tradicionalista y dogmática». Entrevista con el autor, San José, Costa Rica, 12 de julio de 1995.

La evaluación de Piedra es apropiada. Sin embargo, no se debe generalizar a tal punto que se llegue a decir que todos los misioneros que tenían una lista de reglas eran igualmente legalistas o religiosos. En otras palabras, había aquellos que no creían necesariamente que se debía obedecer las reglas para obtener la aprobación de Dios. Sin embargo, es evidente que los misioneros proyectaban toda una serie de cosas que se prestaban a una aplicación religiosa. Las personas con fuertes tendencias religiosas podían creer fácilmente que las doctrinas y reglas de los misioneros eran los medios para conseguir el favor de Dios, como también instrucciones para establecer distinciones y separar a aquellos que estaban «dentro» de los que estaban «fuera» del rebaño. Muchos misioneros también utilizaban gráficos de las dispensaciones, con lo cual proveían un sistema de seguridad que cumplía la función religiosa de explicar lo difícil de entender y dar a los creyentes la sensación de tener el control, sabiendo hacia dónde se dirige el mundo y que el cristiano tiene una clara vía de escape de las dificultades que se acercan.<sup>47</sup>

Aunque es discutible hasta qué punto los misioneros eran religiosos, o cuánta religión trajeron a América Latina, lo que sí es claro es que no hicieron frente adecuadamente a la religión que existente, ni desafiaron suficientemente la subversión religiosa del cristianismo que se había desarrollado en las iglesias evangélicas de América Latina.<sup>48</sup>

---

47 Este asunto se explica en el tercer capítulo del libro de Douglas Frank, *Less Than Conquerors: How Eoangelicals Entered the Twentieth Century* (Me-nos que conquistadores: cómo los evangélicos ingresaron en el siglo 20) (Eerdmans, Grand Rapids, 1986).

48 De ninguna manera quiero decir que este es un problema único de América Latina. Por ejemplo, en los Estados Unidos en distintas situaciones, he observado que para mucha gente la disciplina positiva de la «hora devocional» diaria tiene tintes religiosos. Muchas personas muestran una actitud mágico-supersticiosa cuando hablan de lo que les podría suceder si no observaran sus devociones diarias, y/o comunican temor de cómo

## UN CONCEPTO DISTORSIONADO DE DIOS Y EL EVANGELIO DE ESCLAVITUD

Como elaboración humana, la religión imagina a Dios como «debería» ser: todopoderoso y soberano sobre nosotros. El Dios de la religión debe ser todopoderoso para que la religión nos ofrezca la protección y seguridad que tanto anhelamos. La gente piensa que este Dios iracundo castiga los delitos y demanda buenas obras y sacrificios antes de hacer nada en nuestro favor. El poderoso Dios acusador de la religión es la autoridad amenazante que está detrás de las reglas impuestas por el sistema religioso. Con semejante Dios, que es un vigilante constante, la gente tiene un motivo adicional para obedecer las reglas y mantenerse dentro de los límites trazados por su religión. En muchas iglesias como las de Flor del Campo, este concepto religioso de Dios ha suplantado de muchas maneras al Dios revelado en Jesucristo

La transformación del evangelio de libertad en evangelio de esclavitud se ve facilitada por el concepto distorsionado de Dios. Si la gente considera a Dios como alguien distante, iracundo y acusador, entonces su reacción más natural será desarrollar un estilo de vida religioso, cuyo fin sea apaciguar el poder amenazador de ese Dios. Aceptar a Cristo se convierte así en un truco para situarse en el buen lado del Dios amenazador más que en una experiencia real del amor incondicional de Dios.<sup>49</sup>

---

Dios y sus semejantes reaccionarían si ellos dejaran de cumplir con esta práctica. Aunque a menudo he oído a muchos que animan a otros en este respecto, casi nunca he oído a nadie que cuestione las posibles distorsiones religiosas de esta disciplina.

49 Por el énfasis que se pone en la amenaza del castigo es fácil que la gente crea que salvarse significa evitar la ira de un Dios de castigo antes que establecer una relación con un Dios de amor. Se puede fácilmente entender el amor de Dios como una ira moderada. Además del legalismo que

La doctrina de la salvación por gracia no puede impedir que el marco religioso convierta al cristianismo en un sistema de méritos. Asimismo, el hablar y cantar del amor de Dios no garantiza que uno entienda el amor como la característica esencial de Dios. Y si no se entiende esto, entonces el evangelio de libertad se convierte más fácilmente en un evangelio de esclavitud.

Muchas cosas pueden causar un concepto distorsionado de Dios. Por ejemplo, una teoría de la satisfacción de la expiación, que pone énfasis en que Jesucristo ha pagado el precio exigido por Dios el Padre, puede conducir a algunas personas a tener un concepto de Dios casi triteísta, un concepto que incluye la idea de que Cristo nos salva de Dios como Padre enfadado.<sup>50</sup> El propósito de esta sección no es hacer una lista de un gran número de cosas que pueden hacer que la gente vea a Dios como un ojo acusador en el cielo. Más bien, la intención es continuar el trabajo de excavación de las raíces religiosas de muchos latinoamericanos. Específicamente, en esta sección invito al lector a meditar sobre cuatro de los elementos que han

---

se fija en el comportamiento humano, hay prédicas en las cuales se habla de Dios en estos términos y se fomenta tal concepto de Dios. Yiye Avila, un evangelista puertorriqueño muy popular, a quien se lo escucha por radio en toda América Latina, ha predicado en los siguientes términos: «El juicio de Dios se apresta a recaer sobre ustedes. Terremotos e inundaciones azotarán el mundo y la mayoría de la población perecerá. Todos los que viven en pecado morirán e irán al infierno [breve pausa]. ¡Sonríe, que Dios te ama! ¡Arrepíentete y escapa del castigo que está por caer sobre la Tierra!» Sermón presentado en Quito, Ecuador, en octubre de 1986, en María Albán Estrada y Juan Pablo Muñoz, *Con Dios todo se puede: La invasión de las sectas al Ecuador* (Planeta, Quito, 1987), p. 66.

50 Ver Juan Driver, *La obra redentora de Cristo y la misión de la iglesia* (Nueva Creación, Buenos Aires, 1994); Joel B. Green y Mark D. Baker, *Recovering the Scandal of the Cross: Atonement in New Testament and Contemporary Contexts* (Recobrar el escándalo de la cruz: la expiación en el Nuevo Testamento y contextos contemporáneos) (InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 2000).

contribuido a que los evangélicos de Flor del Campo tengan un concepto distorsionado de Dios. El entender esto contribuirá a mi esfuerzo por ayudar a que la gente tenga un concepto más bíblico de Dios. Es esta preocupación pastoral la que me ha animado a escribir desde una perspectiva específicamente latinoamericana acerca de este asunto. De ninguna manera se debe pensar que creo que los latinoamericanos son los únicos que tienen un concepto distorsionado de Dios. No obstante, las razones por las cuales ellos lo tienen son distintas de las de otras personas en el mundo.

Es importante tener en cuenta que la tesis de esta sección no fue el resultado de una investigación basada en un estudio del catolicismo romano traído de España, del movimiento evangélico estadounidense, del machismo y de la experiencia que la gente tiene de la autoridad — una investigación que haya tomado como punto de partida la hipótesis según la cual estos factores habrían causado un concepto distorsionado de Dios. Más bien, fue la observación de personas con un concepto distorsionado de Dios lo que me indujo a investigar las causas posibles de esa distorsión.

Al igual que Stanley Slade, he observado que mucha gente habla del amor de Dios, pero en un plano más profundo piensa que Dios es un ser «distante, enojado y justiciero».<sup>51</sup> Slade asegura que si el bautista salvadoreño corriente contestara honestamente por qué va a la iglesia, diría: «Voy a la iglesia para satisfacer a un Dios estricto y distante que demanda que le adoremos. Dios puede ser bueno, pero definitivamente va a castigar cualquier deslealtad a las actividades de la iglesia.»<sup>□</sup> La tesis de esta sección es que el catolicismo romano español, el machismo, la experiencia de la gente en su relación con figuras de autoridad y el movimiento misionero estadounidense son

---

51 Slade, «Popular Spirituality as an Oppressive Reality», p. 141. Ver también González Martínez, *La religión popular en el Perú*, pp. 60, 66-67.

factores importantes que han contribuido a este concepto de Dios.<sup>52</sup>

## EL PATRIMONIO CATÓLICO ROMANO ESPAÑOL

Las cruz y la espada, las dos juntas, invadieron América. El Dios que zarpó para América vino envuelto en la gloria de la corte española y arribó en medio de conquista, violación y conversión forzada. Años más tarde, muchos sermones infundieron temor al hacer hincapié en el castigo divino y la amenaza del infierno.<sup>53</sup> Posteriormente esta situación hizo más fácil que la gente percibiera un Dios distante y todopoderoso, al combinarse con la jerarquía de la iglesia y el énfasis en el empleo de mediadores como la Virgen María y los santos. El legado de la conquista ha continuado hasta nuestros días.

En la Biblia, Jesucristo –el Dios que se hizo carne– desafía el concepto de un Dios distante e inalcanzable. Desafortunadamente, los españoles le dieron a América Latina sólo una parte de esta experiencia. Trajeron consigo dos imágenes de Cristo: el infante en brazos de su madre y la víctima sangrante y sufriente. «Es el cuadro de un Cristo que nació y murió, pero que no vivió jamás.»<sup>54</sup> Así, pues, los latinoamericanos se perdieron las implicaciones teológicas de

---

52 Para una versión más completa de este estudio, ver Marcos Baker, «El concepto de Dios en América Latina», *Boletín Teológico* 61 (1996): 39-55. Para una discusión de otros aspectos del tema y especialmente para una argumentación bíblica que expone que este concepto de Dios no es bíblico, ver Marcos Baker, *¿Dios de ira o Dios de amor?* (Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2000).

53 Eugenio Mauer, «Tselal Christianity» (Cristianismo Tselal), en *The Indian Face of God in Latin America*, pp. 53, 60.

54 Mackay, *El otro Cristo español*, p. 128; ver también Deiros, *Historia del cristianismo...*, p. 191.

la vida de Cristo.<sup>55</sup> No sólo se perdieron al Cristo viviente sino que, por el énfasis en la muerte de Cristo, se opacó la visión del Cristo de la resurrección, el Cristo vivo. «Ni se concibe ni se experimenta su señorío soberano sobre todos los detalles de la existencia, Rey Salvador que se interesa profundamente en nosotros y a quien podemos traer nuestras tristezas y perplejidades.»<sup>55</sup>

## EL MACHISMO

El machismo podría describirse como una conciencia y afirmación de la masculinidad que incluye un exagerado énfasis en la virilidad y en el dominio del hombre sobre la mujer. Gran parte del impacto del machismo en el concepto de Dios que tienen los latinoamericanos se relaciona con la manera en que éstos experimentan la autoridad, tema que analizaremos en la siguiente sección. Sin embargo, además de ser una figura con autoridad, a Dios también se lo percibe como hombre, como Dios el Padre. Es natural entonces que la experiencia de los latinoamericanos con padres machistas influya en su manera de concebir a Dios.

En contraste con la figura de una madre (María) cercana a ellos, muchos podrían captar fácilmente a Dios como un padre que aparece sólo regañando y mandando, o tal vez como un padre ausente. Frente a un arrebato violento, muchos niños y mujeres piensan que es mejor estar quietos y soportar. Si estas experiencias influyen en la manera en que las personas conciben a Dios el Padre, es probable que crean que sería sabio intentar aplacar a este Dios potencialmente violento, para que su próximo golpe no caiga sobre ellas.

---

<sup>55</sup> Todo esto se hacía más difícil porque, hasta recientemente, no se alentaba a la gente a leer la Biblia y a veces, más bien, se le desanimaba. Ver Mackay, *ibid.*, p. 130.

La reflexión sobre el machismo nos ayuda a comprender la devoción a María. No es simplemente un tema de doctrina incorrecta: María desempeña un papel significativo para los que viven con un Dios distante, acusador y «machista».

## LA EXPERIENCIA CON LA AUTORIDAD

Superioridad, orgullo y poder son las expresiones típicas de la autoridad en América Latina.<sup>56</sup> De ninguna manera esto significa que todas las figuras de autoridad tienen estas características. Tampoco quiere decir que las características mencionadas se manifiestan uniformemente de una expresión de autoridad a otra. La severidad del soldado, del maestro y de los padres es distinta. El presidente y el capataz comunican superioridad y distancia, pero de modos distintos. Sin embargo, en un sentido general, estos elementos caracterizan la manera en que muchos latinoamericanos experimentan y ejercen autoridad.

Si las personas han vivido bajo autoridades que emplean la intimidación o la fuerza para respaldar sus exigencias, ¿qué pasa cuando estas personas vienen a la iglesia y se les informa que Dios es poderoso, autoridad suprema, Rey de reyes? Muchas de sus experiencias con sus autoridades probablemente se reflejarán en la manera en que piensan acerca de Dios. El énfasis en el poder y la autoridad de Dios las conducirá naturalmente a pensar en este Dios todopoderoso como el *gran* maestro, el *gran* policía, el *gran* presidente, etcétera. Si las autoridades bajo

---

56 Se puede acusar a los conquistadores y a los caudillos de ser los causantes de este tipo de autoridad en América Latina. Sin embargo, como lo hago notar en mi artículo «El concepto de Dios en América Latina», las razones son más complicadas. El objeto de este párrafo no es abogar en favor o en contra de un patrón universal de autoridad que tiene causas identificables. Más bien, nos fijamos en la manera en que la gente percibe y reacciona ante la autoridad en la vida.

las cuales vivieron han tenido un aire de superioridad que las ha hecho inaccesibles, probablemente perciban a Dios aún más lejos. Si los maestros han sido estrictos y han aplicado reglas rígidamente, entonces Dios probablemente tenga un gran ojo acusador y lleve un garrote. Un cristiano puede sentir menos temor por el garrote que otros, pero el punto significativo es que el garrote es parte importante de su concepto de este Dios poderoso.

No estoy diciendo que una persona conciba a Dios automáticamente como un corrupto y violento general o político sólo porque se le dijo que Dios es poderoso. Seguramente en la iglesia también oírán de la bondad y el amor de Dios. Mi tesis es que, comunicando de la misma manera el amor y el poder de Dios, se hace difícil, si no imposible, que un latinoamericano experimente y comprenda la realidad del amor de Dios.

## EL MOVIMIENTO EVANGÉLICO ESTADOUNIDENSE

Algunos misioneros evangélicos, tal vez sin saberlo o sin darse cuenta, trajeron a América Latina «las Buenas Nuevas del amor de Dios... confusamente mezcladas con las Malas Nuevas de un Dios exigente».<sup>57</sup> Trajeron al Dios con quien se habían criado, un Dios que hacía cumplir las reglas religiosas, pero vestido del Dios cristiano del amor. Una canción que a menudo se enseña a los niños en las escuelas dominicales muestra explícitamente la tensión que muchos sienten:

Cuida tus manos lo que tocan,  
Cuida tus manos lo que tocan,  
Hay un salvador allá, mirando con tierno amor,

---

57 Doug Frank, «Straitened and Narrowed» (Constreñido y limitado), Books & Culture: A Christian Review 3, no. 6 (noviembre-diciembre, 1997): 27.

Cuida tus manos lo que tocan.<sup>58</sup>

Se les decía a los niños que Dios es amor, pero a la vez se les advertía que debían portarse de la mejor manera, como si Dios fuera un maestro especialmente estricto, listo a castigar la más leve infracción. A América Latina se trajo esa canción y ese Dios. El historiador evangélico Douglas Frank lo recuerda en los siguientes términos:

Quando era niño, se me mandaba que amara a Dios. Me esforcé mucho por hacerlo. Pero una dieta constante de historias en la escuela dominical y en sermones de avivamiento dejaron a mi joven corazón dudando del amor de Dios hacia mí. ¿Debía amar a la persona que me ordenaba que le amara so pena del infierno si no lo hacía? ¿Amaría yo al bravucón del barrio si me agarrara en la calle y me ordenara que lo ame? Lo único que podía hacer era redefinir el amor como un acto de la voluntad y redoblar mi intencional esfuerzo por amar a Dios.<sup>59</sup>

Desde luego, esta no es la experiencia de todo individuo, pero sí es una experiencia muy común. Frank, quien ha hecho investigaciones y reflexiones extensas sobre el «extrañamente lejano Dios de los evangélicos estadounidenses»,<sup>60</sup> ha observado que para muchos de ellos

el Dios que vive en sus entrañas es un hombre grande y poderoso que dirige los asuntos humanos a distancia

---

58 Canción de Alfred B. Smith, de uso corriente en muchas iglesias.

59 Doug Frank, «Straitened and Narrowed», p. 27.

60 Ver, por ejemplo, los siguientes escritos de Doug Frank: «Straitened and Narrowed»; «Seeing Jesus» (Ver a Jesús), *The Crucible: A Journal for Christian Graduate Students* 3, no. 2 (Spring, 1993): 20-22, y especialmente «The Strangely Distant God of American Evangelicals» (El extrañamente distante Dios de los evangélicos estadounidenses), Conferencias presentadas en el McKenzie Study Center, Eugene, Oregón, 2-3 de octubre de 1992.

y de acuerdo con un plan. Definida como perfección moral, la santidad es su atributo más distintivo. Se ocupa activamente de mantener a la gente a raya. Se enoja e intenta obligar por la fuerza si se le desobedece o rechaza. Ama, pero condicionalmente. Su carácter es tan rígido que tiene que castigar eternamente a los pecadores a menos que lo amen por el castigo que impuso a su Hijo en lugar de ellos. Es un patriarca magistral que al final fracasa en su intento de amar a sus enemigos.<sup>61</sup>

Frank lamenta cuán drásticamente difiere esta descripción del Dios que se revela en Jesucristo y admite que «este no es el retrato cuidadoso de los teólogos. Pero para muchos de nosotros – creo que para más de los que se han dado cuenta de ello – uno es el cuidadoso retrato que existe en nuestra cabeza y otro el que vive en nuestras entrañas.»<sup>62</sup> Para entender qué es lo que llevó a los evangélicos estadounidenses a percibir a Dios como una figura lejana y acusadora, tendríamos necesariamente que hacer el mismo tipo de reflexión que hemos hecho en esta sección en relación con América Latina. Este no es el propósito de este libro. Sin embargo, las observaciones de Douglas Frank son importantes porque nos ayudan a darnos cuenta de que, desafortunadamente, algunos misioneros evangélicos contribuyeron con sus prédicas, enseñanzas y vida al malentendido de quién es Dios.

## LA RELACIÓN ENTRE LA RELIGIÓN Y EL CONCEPTO DISTORSIONADO DE DIOS

Al comienzo de esta sección dijimos que si la gente se

---

61 Doug Frank, «Remarks for the Third Re-Forming the Center Conference» (Observaciones para la tercera reforma de la conferencia del centro), en Messiah College (1 de junio, 1996): 1.

62 Frank, «Straitened and Narrowed», p. 27.

ha formado una idea de Dios como un ser lejano, enojado y acusador, la respuesta más natural será un estilo de vida religioso en que se trate a toda costa de apaciguar este poder amenazador. Se pensaría que esta afirmación implica que tal concepto de Dios refuerza la orientación religiosa. No obstante, lo opuesto también es verdad: la orientación religiosa que uno tenga refuerza o facilita la percepción de Dios como una figura enojada y acusadora.<sup>63</sup> La relación íntima entre estos dos aspectos es evidente en las observaciones de Stanley Slade. Al describir la actitud de muchos evangélicos hacia Dios, al que ven como una figura lejana y estricta, este autor describe continuamente características que en este libro se categorizan como religión:

[Muchas personas piensan] que Dios sólo responde a las necesidades de los que se sacrifican por él en los cultos, las vigilias y los ayunos... Los hermanos y hermanas no hablan con un Dios de amor quien está presente en todo momento. Hablan con un Dios severo y lejano, un Dios enojado y castigador. Pero no «hablan» con él, sino que claman a él desde lejos, rogando y suplicándole su misericordia. No tienen confianza en que el Señor les escuche, ni mucho menos que les ame. Todo lo contrario: hay que ganar su favor; hay que merecer, hacerse «dignos» o, por lo menos, comprar su bendición. Con frecuencia, entran en una forma de trueque, ofreciéndole a Dios recompensa en especie por los servicios que le están pidiendo.<sup>64</sup>

La relación entre este concepto de Dios y el ímpetu religioso

---

63 Karl Barth cree que estos dos aspectos están muy relacionados entre sí. Define la religión como «el ámbito de las tentativas que el hombre hace para justificarse y salvarse ante la imagen de Dios que él mismo pergeña obstinada y arbitrariamente» (La revelación..., p. 28).

64 Slade, «Popular Spirituality as an Oppressive Reality», pp. 138-140.

de la gente es de apoyo mutuo e interactivo. El propósito de hacer un apartado distinto sobre este errado concepto de Dios es destacar su importancia en relación con el evangelio de esclavitud. En la sección previa se dijo que los misioneros evangélicos no hicieron lo suficiente para confrontar las tendencias religiosas de la gente; también hay que decir que la mayoría de los misioneros no han tenido en cuenta suficientes elementos, como los descritos en esta sección, que han conducido a un concepto distorsionado de Dios y, consecuentemente, han facilitado que el evangelio de libertad se convierta en el evangelio de esclavitud.

## CONCLUSIÓN

Mi más fuerte tendencia religiosa ha sido el ímpetu por probar a Dios y a mis semejantes que yo ando en el buen lado de la línea que define quién es un buen cristiano y quién no lo es, antes que el ímpetu de regatear con Dios. Rowan Williams observa que a lo largo de los siglos los cristianos «han sucumbido al gran anhelo de saber quién está “dentro” y quien está “afuera” del redil, quién tiene la razón y quién no la tiene, y cuán bien andamos al compararnos con los demás».<sup>65</sup> Pero los cristianos han expresado este anhelo religioso de distintas maneras. Los católicos del siglo 15 encontraron el control y la seguridad en un sistema de méritos y recompensas basado en la idea de «lograr un excedente de reservas de buenas obras canjeables a los ojos de Dios. En cuanto al protestantismo inglés del siglo 19, [...] el fracaso – moral o financiero – era algo imperdonable y la compasión un idioma extraño».<sup>66</sup> El fundamentalismo del siglo 20 ofrece la seguridad que se siente de estar en lo cierto,

---

65 Rowan Williams, *A Ray of Darkness: Sermons and Reflections* (Un rayo de oscuridad: sermones y reflexiones) (Cowley, Boston, 1995), p. 193.

66 Ibid.

de no estar equivocado. «Para el fundamentalista, conocer la voluntad de Dios es inequívocamente posible, ya sea por medio de las palabras claras de la Biblia (según se recibe en una convencional, aunque desconocida, interpretación de la misma), o con la ayuda sobrenatural directa que induce al creyente a actuar correctamente».<sup>67</sup> Aunque el movimiento evangélico conservador ha abandonado algunas de las estrictas reglas del fundamentalismo, el ímpetu de tener razón a toda costa todavía prospera en este movimiento.

El ímpetu de estar en lo cierto y de sentirse seguro de que uno «pertenece» es el ingrediente principal de las distintas versiones de cristianismo que yo había construido a lo largo de mis años de vida. Este mismo ímpetu es el que se esconde bajo el legalismo de las iglesias de Flor del Campo. Al igual que la gente de ese barrio, yo ansiaba seguridad. Mi tendencia religiosa me llevó a buscar seguridad por medio de mis propios esfuerzos. El sistema religioso me había provisto los medios para definir y lograr el sentimiento de estar en lo cierto. A través de los años había escogido distintas definiciones de lo que esto significaba, pero permanecía esclavizado a la práctica religiosa de trazar líneas divisorias por medio de mi rectitud moral. Digo esclavizado porque sentía la presión de tener que vivir de acuerdo con el estándar que me había trazado, pero con el temor de lo que pensarían mis semejantes si fracasaba.

La religión es una barrera que impide la comunidad genuina. Las líneas divisorias que yo había trazado eran verdaderas murallas que habían creado una comunidad que se había comprometido seriamente «a no hablar nunca de lo que nos puede inquietar o transformar, pero sí de lo que nos hace sentir cómodos y seguros».<sup>68</sup>

---

67 Ibid.

68 Tilden H. Edwards, *Spiritual Friend (Amigo espiritual)* (Paulist, N.Y., 1980), p. 15.

En el primer capítulo vimos que el legalismo de las iglesias de Flor del Campo ataba a sus miembros entre sí, pero al mismo tiempo era una barrera que impedía el desarrollo de una comunidad profunda y genuina. Un errado (aunque muy común) acercamiento al legalismo es ver las reglas mismas como la barrera que impide la comunidad. De ser así, el cambiarlas o modificarlas sería la solución más acertada. Pero no es así. Cuando yo era estudiante universitario, la eliminación de algunas reglas de mi lista no me dio la solución, pues todavía juzgaba a otros con un tono de superioridad moral. Cabalmente, el desdén que sentía hacia aquellos que estaban del otro lado de la línea que yo había trazado para juzgar si los cristianos se preocupaban o no por vivir un estilo de vida más sencillo, en función de ayudar a los pobres, era aún mayor que el que había sentido hacia quienes no cumplían las reglas en mi juventud. Me encontraba firmemente cimentado en la religión. Modificar las reglas no había cambiado mi tendencia a trazar líneas divisorias acusadoras y sentenciosas.

La cuestión del diezmo nos da un ejemplo concreto de que el problema reside en la religión. En una comunidad religiosa, la gente da sus diezmos porque se les impone tal obligación. El pastor puede hablar de este asunto como de algo que se tiene la obligación de cumplir. También puede dar a entender que Dios no bendice al que no cumple, o que Dios lo castiga. La gente siente que el obedecer esta regla es un medio de regatear con Dios. Los miembros de la congregación tal vez contribuyan con sus diezmos porque tienen miedo o se sienten obligados, pero a la vez van a sentirse superiores y seguros al hacerlo. En cambio, en una genuina comunidad cristiana, que goza de la gracia divina, los feligreses van a reconocer que dar el diezmo es un acto fuera de lo natural en un mundo esclavizado por el dinero y que, movido y empoderado por el Espíritu, es un acto de libertad. Sin duda, algunos darán para expresar su

agradecimiento por lo que han recibido; otros lo harán para expresar la solidaridad que sienten hacia la comunidad; otros no tendrán ningún deseo de dar, pero darán porque reconocen que es bueno realizar este acto tan fuera de lo natural y racional, porque es un modo de combatir la esclavitud al demonio dinero. En cada caso, la decisión de dar es algo que brota del corazón.

Lo importante no es la regla o la acción que se ve en la superficie, sino lo que se esconde debajo, cuáles son las raíces de la acción: la religión y el esfuerzo humano o la libertad y el Espíritu. Desafortunadamente, como en mi caso, el problema real que se esconde debajo de la superficie permanece invisible al individuo y a la comunidad. Tomar conciencia de nuestras tendencias religiosas es un paso significativo hacia la liberación del yugo de la religión y hacia la libertad para la comunidad genuina —una comunidad que no se caracteriza por el fariseísmo que juzga y que traza líneas divisorias, huérfana de la gracia de Dios, en cuya aceptación condicional, temor, falta de sinceridad y de empatía sólo existen cambio ético y unidad superficiales.

Ahora regresaremos a Flor del Campo para observar y meditar sobre las otras barreras que impiden el desarrollo de una genuina comunidad cristiana.

# 3

## RECHAZO DE LA FALSA COMUNIDAD

Un grupo de evangélicos de Flor del Campo ha rechazado la falsa comunidad creada por las líneas divisorias. Se separaron de otras iglesias y se unieron para formar la iglesia «Amor, fe y vida». Las historias personales de sus miembros nos ayudarán a ver y reflexionar acerca de otras barreras que impiden la comunidad cristiana genuina.<sup>1</sup>

### JORGE

Aunque en verdad Jorge no era católico devoto, en el pasado había criticado a los evangélicos, llegando incluso a arrojar objetos a los predicadores en las plazas del pueblo donde se crió. Entonces comenzó a trabajar en una zapatería donde trabajaban unos cuantos evangélicos y aunque nunca había ido a la iglesia con ellos, a menudo los escuchaba. Una noche, después de que Jorge había bebido en demasía, alguien le pegó una paliza que le hizo reflexionar sobre su vida, su conviviente y su tierna hija. Poco después asistió a una reunión de la iglesia «Príncipe de Paz». Le gustó lo que oyó y después de pocas semanas aceptó a Cristo como su Salvador. Dejó la bebida porque en la iglesia escuchó que los que beben se van al infierno. Tres años más tarde, cuando se mudó a Flor del Campo, ayudó al pastor enviado por la denominación a iniciar la iglesia «Príncipe de paz» en Flor del Campo.

---

1 Las historias que vienen a continuación son verdaderas, pero los nombres son ficticios.

Jorge recuerda que se sentía bastante incómodo con todas las reglas de la iglesia. Si no iba a la iglesia todos los días, se sentía menos espiritual que los demás. Si faltaba dos días seguidos, tenía miedo de Dios. Cuando oía al pastor decir cosas tales como «los que no dan sus diezmos son ladrones», él se preguntaba si en realidad era salvo.

Jorge se mantenía muy ocupado como líder de la iglesia. Junto con otros miembros, asistió a un curso auspiciado por la iglesia menonita en otro vecindario de Tegucigalpa. Lo hizo por invitación de dos expastores de la iglesia «Príncipe de paz» que se habían hecho menonitas. Este curso y alguna literatura que había leído sobre el evangelio integral fueron la guía para que un grupo en la iglesia comenzara a pensar en cuanto al cristianismo de una manera distinta. Comenzaron a sentirse inconformes con el trato de la iglesia hacia miembros necesitados. En un caso, cuando en una familia murió uno de sus miembros, todo lo que hizo la iglesia fue contribuir con cuatro dólares. En otra ocasión, cuando falleció el marido de una mujer que era miembro de la iglesia, la indiferencia hacia la mujer fue total. A la gente parecía importarles más el cumplimiento de las reglas que las necesidades físicas de sus miembros.

Jorge y algunos otros propusieron que en vez de darle al pastor todo el dinero de los diezmos, se le señalara un sueldo fijo. Les parecía que de esa manera el asunto financiero de la iglesia quedaría más claro y a la vez permitiría la creación de un fondo para ayudar a los necesitados. Al pastor no le agradó la propuesta y calificó de comunistas a Jorge y a los demás, destacando que el asunto económico de la iglesia era cuestión del reglamento de la denominación nacional. En los cinco meses siguientes el conflicto se volvió tan intenso que un grupo de treinta miembros decidió salir de la iglesia. Este grupo se unió a otra iglesia pequeña y fue así como se formó la iglesia «Amor,

fe y vida», de la cual Jorge es ahora el pastor.<sup>2</sup>

## ELENA

Elena nació en un pueblo rural, pero se fue a Tegucigalpa a vivir con unos parientes después de la separación de sus padres, cuando ella tenía ocho años de edad. Cinco años después, se fue a vivir con otros parientes en Flor del Campo. Mientras tanto, su padre se hizo creyente y comenzó a instar a su hija a que fuera a la iglesia. En una ocasión, cuando ella tenía 18 años, mientras visitaba a su padre, decidió ir a la iglesia. Al escuchar una canción se sintió movida a aceptar a Jesús como su Salvador. Comenzó a asistir a la iglesia «Príncipe de paz» porque ésta se encontraba más cerca de su casa. Elena cambió radicalmente. Su espíritu rebelde se apaciguó, comenzó a ir a las reuniones de la iglesia diariamente y dejó de usar pantalones y maquillaje. A la iglesia le pareció aceptable su comportamiento y, cuatro meses después, la bautizó. Pronto comenzó a participar en la dirección de los cultos.

Cuando empezó a asistir a una escuela nocturna, con la intención de terminar sus estudios secundarios, limitó su asistencia a la iglesia a los sábados y los domingos. Así lo recuerda ella:

Al principio, cuando dejé de ir a la iglesia todos los días, me sentía bien. Me parecía que mis estudios eran una buena razón para no hacerlo. Entonces, cierta vez en que me encontraba en la iglesia, una mujer se me acercó y me dijo: «¿No vas a ir al altar y reconciliarte con Dios?». Yo le dije: «¿Por qué?», pero luego me di cuenta de que para esta mujer el no ir a la iglesia todos los días equivalía a un enfriamiento de mi fe. Desde su punto de vista, yo tenía un problema que debía resolver

---

2 La iglesia «Amor, fe y vida» no tiene pastor a sueldo.

con Dios. Su pregunta me hizo sentirme muy incómoda. Nadie me había dicho que había perdido mis privilegios en la iglesia, pero dejaron de pedirme que participara en la dirección de los cultos. Comencé a asistir menos y menos hasta tal punto que en realidad puse fin a mi relación con Dios. Al final no volví a la iglesia nunca más.

Posteriormente Elena comenzó a ir a la iglesia «Amor, fe y vida» porque le parecía que allí la gente era menos dada a enjuiciar a otros por no ir a la iglesia todos los días.

## MARTÍN

Martín nació en 1952 y se crió en casa de sus abuelos maternos. En la familia había 16 personas, la mitad de las cuales eran analfabetas. Martín recibió instrucción cristiana básica en la iglesia católica. De los grados sexto al noveno, los curas católicos le apoyaron en su educación porque veían en él aptitudes para tomar los hábitos. En 1970, desistió de tal idea.

Hacia la mitad de los años 70, Martín se asoció con la rama progresista de la Iglesia Católica, que ponía énfasis en la justicia para los pobres. Trabajó activamente en los movimientos sociales católicos. Luego de mudarse a la capital, se asoció con organizaciones populares y movimientos políticos progresistas. Era uno de los primeros residentes de Flor del Campo y allí participó en organizaciones de la comunidad. Sin embargo, la Iglesia Católica de Flor del Campo carecía de un espíritu activista o con interés en la justicia. Martín vio que no tenía mucho objeto ir a la iglesia.

La década de 1980 fue difícil para Honduras. Para 1984, los escuadrones paramilitares habían dado muerte a muchos de los compañeros activistas de Martín, quien se sentía solitario y desanimado, y a veces se emborrachaba. No tenía el apoyo de la Iglesia Católica local, ni creía que ésta tuviera algo que

ofrecerle que fuera de ayuda en sus luchas. En busca de ayuda, empezó a asistir a una iglesia evangélica de la denominación Misión Centroamericana. Aunque el pastor jamás hablaba acerca de la justicia desde el púlpito, a Martín le parecía un hombre sabio. En esta iglesia recibió el apoyo personal que él sentía que necesitaba en ese entonces, así que permaneció activo en la iglesia.

No obstante, Martín comenzó a desilusionarse por la indiferencia de esta iglesia evangélica hacia asuntos de justicia social. Más bien, se cansó de oír continuamente a predicadores que amonestaban a la gente para que obedeciera las reglas y que regañaban a aquellos que no lo hacían. Le molestaba que simplemente se le dijera a la gente cuáles eran las reglas, pero sin explicar nunca la razón de las mismas ni qué consecuencias tendría la desobediencia para el individuo o la sociedad.

Martín duda mucho que se habría quedado en la iglesia por tantos años como lo hizo si no hubiera conocido a algunos miembros de una iglesia presbiteriana de Seattle (EEUU) que tenían deseos de cooperar con las iglesias de Flor del Campo.<sup>3</sup> Tenían una actitud mucho más abierta que los evangélicos que había conocido en Flor del Campo y sus visitas a intervalos durante el año le dieron nuevos ánimos. En vez de abandonar la iglesia, Martín decidió intentar educar a los evangélicos y ayudarles a participar más activamente en la comunidad. Frustrado por el poco progreso que veía, al fin abandonó la

---

3 La Iglesia Presbiteriana John Knox tenía el deseo de trabajar en asociación con las iglesias evangélicas de Flor del Campo para ayudar a mejorar las condiciones de vida en el vecindario. Sin embargo, a las iglesias locales no les interesaba tal proyecto y a algunas no les pareció que esto fuera parte de su misión. Después de unos años de infructuosos intentos, la Iglesia John Knox desistió y más bien comenzó a trabajar con una agencia hondureña para el desarrollo. A través de ella, la iglesia hizo préstamos a los residentes de Flor del Campo para la construcción de viviendas y el establecimiento de pequeños negocios.

iglesia. En la iglesia «Amor, fe y vida» conoció a personas de ideas similares a las suyas, así que se unió a ellas.

## OSCAR

Cuando Oscar era niño, su madre trabajaba de lavandera para ganarse la vida. Oscar recuerda: «Cada semana en la Iglesia Católica la gente saludaba a mi madre y le decía: “que Dios le bendiga”, pero fuera de la iglesia eran hipócritas e injustos. Le pagaban a mi madre un sueldo miserable por su trabajo». Ver cómo actuaba esa gente durante la semana hizo intolerable para Oscar el ir a la iglesia, así que dejó de hacerlo cuando tenía nueve años.

A la edad de trece, Oscar se marchó a la ciudad para buscar trabajo y asistir a la escuela. Por un tiempo fue a vivir con una pariente que estaba casada con un pastor evangélico. Sin embargo, este señor eran tan gruñón que Oscar se desilusionó de los evangélicos también. Dada la mala impresión que le habían causado las iglesias, se volvió más «mundano», como él mismo dice.

Por varias razones, años más tarde Oscar se hizo creyente evangélico. Entonces le pareció que debía unirse a alguna iglesia, así que comenzó a asistir a la iglesia más cercana de su casa, en Flor del Campo, una iglesia pentecostal independiente. La primera noche que fue a la iglesia, expresó públicamente su deseo de reconciliarse con Dios. Tomó a pecho su nuevo cristianismo, se hizo miembro de la iglesia y después llegó a ser líder de la misma. Así lo recuerda:

Por ejemplo, el pastor decía, «mañana es día de ayuno». Yo no quería ayunar, pero entonces se me ocurría: «Tal vez Dios me castigue si no lo hago», así que ayunaba. O pensaba: «Si quiero ser líder, es mejor que lo haga». En esa iglesia el ambiente era de opresión,

no de comprensión. Creo que muchas personas tenían problemas espirituales, pero preferían mantenerlos ocultos. Tenían miedo de lo que pensarían los otros y de la reprimenda a la que se las sometería. Así que preferían no hablar con nadie. Eso me pasaba a mí. Si hacía algo malo, no se lo decía a nadie.

Después de dos años, él y su novia no volvieron a la iglesia, básicamente por la misma razón por la que anteriormente había abandonado la Iglesia Católica: la hipocresía.

Poco después se casaron, pero no iban a ninguna iglesia. Oscar entonces tuvo una experiencia especial con Dios, por medio de la cual llegó a entender que a Dios le interesaba él como persona y no su celo por guardar ciertas reglas. Al confiar más en Dios, Oscar pudo admitir sus debilidades más fácilmente. Comprendió que no era perfecto, pero que de todos modos Dios lo amaba. Esta experiencia lo motivó a hablar a otros sobre el amor de Dios, pero pensaba que debía hacerlo en una iglesia. Nuevamente, él y su esposa fueron a una iglesia cercana. Esa pequeña iglesia se unió con el grupo que había dejado la iglesia «Príncipe de paz» para formar la iglesia «Amor, fe y vida».

A Oscar le gustaría formar parte de una genuina comunidad cristiana. Esto fue lo que me dijo:

Una vez hice un experimento en la iglesia a la cual asisto. Se me había pedido que predicara, pero no prediqué de la manera corriente. Inicié un diálogo con la gente. Les dije: «Me gustaría pertenecer a una iglesia donde me sintiera como en mi propia familia. Donde pudiera pedir ayuda, si tuviera necesidades económicas. Donde pudiera vivir honestamente, sin pretender que soy perfecto.» Aun la gente que nunca dice nada en la iglesia dijo: «Sería algo maravilloso».

La iglesia «Amor, fe y vida» aspira a llegar a ser la maravillosa comunidad que Oscar describe. Para sus miembros, el primer paso fue darse cuenta de que el legalismo religioso es un impedimento para la vida de amor en la comunidad. Han tenido el valor de rechazar la seguridad que la religión ofrece y afirmar que ésta, lejos de ser un cristianismo genuino, es una subversión del mismo. No sólo han rechazado las reglas legalistas y otras líneas divisorias religiosas. Sus historias demuestran cómo — a partir de su frustración con iglesias que le hacían la vista gorda al sufrimiento físico de la gente de Flor del Campo — formaron una nueva iglesia. La iglesia «Amor, fe y vida» quiere ser algo más que un refugio para escapar del hambre, la violencia y la opresión que vive la gente en su vecindario. Sus miembros abandonaron otras iglesias porque querían participar en una comunidad que predicara y viviera su cristianismo de manera integral, que no sólo pusiera énfasis en la futura salvación celestial del individuo, sino que se interesara en el presente, en las ramificaciones físicas y colectivas de la obra redentora de Cristo.<sup>4</sup>

---

4 Es evidente que los cristianos de la iglesia «Amor, fe y vida» se enfrentaron con la indiferencia y la resistencia de otras iglesias del vecindario ante la idea de un evangelio integral. Sin embargo, el nivel de escapismo en las otras iglesias varía y es asunto difícil evaluar su aparente pasividad social. El énfasis en la salvación del individuo y su moralidad personal tiene consecuencias sociales. De todos modos, con los miembros de la iglesia «Amor, fe y vida» nos preguntamos cuánto más se podría hacer si en las otras iglesias se predicara y viviera el evangelio integral. Para una discusión más detallada del «escapismo» y el compromiso social de las iglesias de Flor del Campo, ver Mark D. Baker, *Evangelical Churches in a Tegucigalpa Barrio, Do They Fit the Escapist and Legalistic Stereotype?: An Ethnographic Investigation* (Las iglesias evangélicas en un barrio de Tegucigalpa), Duke University of North Carolina Program in Latin American Studies Working Paper Series, no. 16 (febrero, 1995). Ver también el trabajo de John Burdick, *Looking for God in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena* (Mirar a Dios en Brasil: la iglesia católica progresista en la arena religiosa urbana de Brasil) (University of California, Berkeley, 1993), en el cual el autor demuestra, en el contexto

En las iglesias evangélicas de Flor del Campo la pasividad social del individuo y el legalismo que traza líneas divisorias podrían parecer problemas separados,<sup>5</sup> aunque ambos son manifestaciones de religión: una versión evangélica estadounidense de la religión, exportada luego a Honduras y superpuesta a la versión del catolicismo romano español que existía antes. En el siguiente capítulo ampliaremos el análisis de esta expresión de la religión y sus raíces.

---

de una pequeña ciudad brasileña, que en cierto modo los pentecostales han contribuido más a los cambios sociales que las comunidades de base católicas.

- 5 Por ejemplo, aunque estos dos aspectos pueden estar relacionados entre sí en Flor del Campo, no necesariamente están presentes juntos en otros lados. Algunas iglesias pueden ser bastante «legalistas» en cuanto a ayudar a los pobres u otras formas de activismo.

## 4

# RESULTADO DE LA RELIGIÓN: UN CRISTIANISMO INDIVIDUALISTA Y ESPIRITUALIZADO

Tres hombres y yo nos encontrábamos estudiando la Biblia en una pequeña casucha construida en la cuesta de una loma, en un polvoriento barrio de Tegucigalpa. Meditábamos sobre el sermón de Jesús que se encuentra en el capítulo 6 del evangelio de Lucas. Uno de los hombres preguntó: «¿Qué significa eso de “Dichosos ustedes los pobres”, y “¡Ay de ustedes los ricos...!”?» Ernesto, el menor de los miembros del grupo, un joven de poca experiencia en la iglesia, empezó a hablar animadamente acerca de los pobres y los ricos que veía en Tegucigalpa. Quería entender de qué manera estas palabras de Jesús se relacionaban con esas personas. Diego, quien al igual que Ernesto se había criado en una familia pobre y todavía vivía en un barrio pobre, le interrumpió y dijo: «No, mira, cuando aquí se habla de los “pobres” se refiere a la actitud espiritual».

Al oír a Diego, mi primera reacción fue: «¿Por qué dirá tal cosa?» Tiene sentido que una persona rica intente espiritualizar el texto, pero se esperaría que alguien que es concretamente pobre lea estos versículos como lo hace Ernesto, entendiendo que se refieren a personas materialmente ricas y a personas materialmente pobres. Diego había estado asistiendo a una iglesia pentecostal independiente por dos años. ¿Por qué había espiritualizado la versión de Lucas que nos ocupaba?

Washington Padilla ha observado una tendencia similar

entre los evangélicos del Ecuador. Dice:

El protestantismo en el Ecuador nunca ha comprendido, por ejemplo, lo que el Nuevo Testamento quiere decir con expresiones como «este mundo» o «este siglo», y por tanto las ha reducido a términos individualistas, a problemas y vicios personales, en lugar de darse cuenta de que se trata de todo un *sistema* social, económico y político de maldad e injusticia que tiene víctimas a las cuales la Iglesia está llamada a auxiliar, curar y redimir en forma integral; ni ha comprendido cabalmente cuál es su misión por razones muy parecidas, porque no ha comprendido, por ejemplo, el significado del Reino de Dios *y su justicia* y lo ha reducido a términos individualistas y espirituales.<sup>1</sup>

Se esperaría que en una situación de extrema pobreza, Diego y los evangélicos de Flor del Campo tuvieran gran preocupación por el cuerpo y el alma, y no sólo por el alma. Y se pensaría que en las culturas de América Latina, que en general son menos individualistas que la estadounidense, el cristianismo no se manifestara en tales términos individualistas como los que Padilla utiliza al describir la situación en el Ecuador o como los que hemos utilizado al referirnos a Flor del Campo. ¿Qué ha sucedido? ¿Por qué Diego interpreta el cristianismo en términos individualistas y de una manera abiertamente espiritualizada?

## UN PUNTO DE VISTA PARA INTERPRETAR Y UN MODELO DE VIDA A SEGUIR

Los evangélicos tienen la tendencia a leer la Biblia desde un punto de vista individualista y espiritualizado. Parte esencial

---

1 Washington Padilla, *La iglesia y los dioses modernos: historia del protestantismo en el Ecuador* (Corporación Editora Nacional y Fraternidad Teológica Latinoamericana, Quito, 1989), pp. 427-428.

de esta perspectiva es la idea de que la futura salvación del individuo es el centro del cristianismo. Tal perspectiva hace que muchos evangélicos lo interpreten todo en relación con este centro.<sup>2</sup> A veces se tuerce o se cambia aspectos de la Biblia que son más colectivos u orientados hacia la justicia y se los convierte en términos individuales y espirituales. Por ejemplo, en vez de considerar la salvación del individuo como parte de un tema más amplio como el Reino de Dios, la gente interpreta el Reino de Dios como una subcategoría de la salvación individual. La gente equipara el Reino de Dios con el cielo o con algo individual en la vida del cristiano. Lo que no cuadra con el tema central de la futura salvación individual es visto como algo optativo o secundario en la vida cristiana. Mientras este sea el punto de vista, mucho de lo que es el evangelio bíblico integral es transformado en algo meramente espiritual, se lo desecha o se lo considera como un apéndice del evangelio.

Como se ve en la observación de Diego, los misioneros dieron esta perspectiva a los latinoamericanos, y éstos a su vez la pasaron a otros. Sin embargo, los misioneros hicieron más que sólo dar esta perspectiva individualista y espiritualizada: también sirvieron de modelo de un cristianismo que se vivía de acuerdo con su interpretación de la Biblia. Este punto de vista y este modelo son dos de las principales causas del carácter individualista y la pasividad social del cristianismo que se observa en Flor del Campo. Al igual que la práctica de trazar líneas divisorias, este punto de vista y este modelo

---

2 Ken Morris me hizo ver el significado de este punto de vista en relación con estos asuntos en «Evangelicalism and Christocentric Universalism: Past Roots, Present Manifestations and Future Implications» (Evangelicalismo y universalismo cristocéntrico: raíces pasadas, manifestaciones presentes e implicaciones futuras) (M. A. Thesis, New College Berkeley, 1988). C. René Padilla emplea una metáfora similar: «El individualismo del cristianismo-cultura... mira al Señor con un solo ojo y por lo tanto lo ve como un Jesús individualista que se ocupa de la salvación de individuos» (*Misión integral*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1986, p. 22).

impiden el desarrollo de una comunidad cristiana genuina y son una subversión del cristianismo. En lo que resta de este capítulo analizaremos más detenidamente los factores que han contribuido a la gestación de estos factores negativos.

## EL INDIVIDUALISMO

Conforme los humanos construyen su sistema religioso, es natural que se nutran de su cultura y sociedad. Por ejemplo, en la actualidad muchos cristianos consideran la democracia como la forma más cristiana de gobierno, pero hace unos siglos los cristianos alababan y defendían la monarquía.<sup>3</sup> La forma religiosa de cristianismo que se desarrolla en una sociedad individualista dará como fruto un entendimiento individualista del cristianismo. Conforme la religión se nutre de la cultura, también legitima aquello que la alimenta y así provee más seguridad otorgando la bendición divina a las normas de la sociedad.

¿Qué es el individualismo? Dennis Hollinger lo describe de la siguiente manera:<sup>4</sup>

---

3 Jacques Ellul, *La subversión del cristianismo* (Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1990), p. 16.

4 Dennis P. Hollinger, *Individualism and Social Ethics: An Evangelical Syncretism* (Individualismo y ética social: un sincretismo evangélico) (University Press of America, Lanham, Maryland, 1983), pp. 13-18, 44. Para una discusión de las raíces del individualismo, específicamente en lo relacionado con el individualismo y la evangelización, ver Hollinger, *ibid.*, pp. 19-38; George M. Marsden, *The Evangelical Mind and the New School Presbyterian Experience* (La mente evangélica y la experiencia presbiteriana de la nueva escuela) (Yale University, New Haven, 1970), pp. 235-239; Dennis Voskuil, «Individualism and Evangelism in America» (Individualismo y evangelización en América), *Reformed Review* 41 (agosto, 1987): 21-28. En «Another Look at the American Character» (Otra mirada al carácter americano), Emmet Fields hace hincapié en la importancia de reconocer otras corrientes en el carácter de los estadounidenses, además del individualismo, y llega a la conclusión que «un punto de vista sensato es ver cómo a lo largo de

[Primero], el individualismo es una visión de la realidad en la cual el individuo es la entidad más básica y el principio que define toda la existencia. Es una concepción atomista de la realidad en la cual la colectividad no existe aparte de las partes que la constituyen... La sociedad como un todo se compone de individuos autónomos.<sup>5</sup>

[Segundo], el individualismo como un sistema de valores hace del individuo su centro y reafirma la primacía del individuo sobre el grupo. Por lo tanto, la cultura individualista pone gran valor en la libertad, la vida privada y la autonomía. Características como la autosuficiencia y la iniciativa propia se fomentan más que en la sociedad tribal.<sup>6</sup>

[Tercero], como filosofía social, el individualismo recalca la moralidad personal por sobre la ética social, la transformación del individuo como la clave para el cambio social, la libre empresa en la economía y una política que exalta la libertad individual y limita al gobierno.<sup>7</sup>

Una generalización apropiada es decir que las sociedades estadounidense, canadiense y noreuropea son mucho más individualistas que la sociedad latinoamericana. Por lo tanto, en lo que se refiere al cristianismo individualista que se vive en las iglesias evangélicas, una de las primeras tendencias es fijarse en la influencia de los misioneros protestantes.<sup>8</sup> Ya antes

---

la historia estadounidense, entretejido con la libertad y el individualismo, hay en nuestro carácter un sentido profundo de igualdad y conformismo, aun cuando personalmente nos inclinemos a uno u otro lado» (*Soundings* 65 [Spring, 1982]: 56).

5 Hollinger, *Individualism and Social Ethics*, pp. 16-17.

6 *Ibid.*, pp. 18, 44.

7 *Ibid.*, p. 44.

8 En este libro denomino *estadounidenses* a los misioneros evangélicos que

he mencionado este aspecto, que veremos más detenidamente en el próximo apartado de este capítulo. Existen, sin embargo, otras influencias individualistas que han afectado a las iglesias de América Latina. Echar la culpa a los misioneros estadounidenses de manera simplista podría impedirnos apreciar totalmente la profundidad del problema, lo cual nos llevaría a conclusiones inadecuadas.

Las culturas que poblaban América Latina antes de la conquista eran más colectivistas que individualistas. Su fin era el lograr el bien colectivo antes que la creación de una situación donde el individuo pudiera cumplir libremente sus deseos personales con poca preocupación por el bien de la colectividad. Se ponía énfasis en la propiedad común en vez de la propiedad privada. Todavía en la actualidad pueden observarse restos de culturas colectivistas en lo que queda de las culturas indígenas de América Latina. Sin embargo, las culturas colectivistas cambiaron o fueron destruidas libremente con la llegada de la conquista y la colonización ibérica de América.<sup>9</sup>

Esto no significa que en el siglo 16 la mayor parte de América Latina haya transformado su perspectiva de una forma de vida

---

llegaron a América Latina en lugar de diferenciar cada vez *estadounidenses, canadienses y noreuropeos*. Aunque muchos misioneros procedentes de Europa y Canadá también llegaron a América Latina, la gran mayoría, especialmente en el siglo 20, era estadounidense.

9 «Muchas de las comunidades que existían antes de la conquista se vieron aniquiladas por la “gran mortandad”, por lo cual los españoles, para lograr un control administrativo y eclesiástico más efectivo, formaban nuevas comunidades con los restos que quedaban. La política española de repoblación y concentración de pobladores dio un nuevo cariz a los poderes locales.» Eric R. Wolf, *Europe and the People Without History* (Europa y el pueblo fuera de la historia) (University of California, Berkeley, 1982), p. 146. Ver también Charles D. Brockett, *Land, Power, and Poverty: Agrarian Transformation and Political Conflict in Central America* (Tierra, poder y pobreza: transformación agraria y conflicto político en América Central) (Unwin Hyman, Boston, 1988), pp. 16-17.

colectiva a una individualista, ya que la gente conquistada preservó algunos aspectos de su cultura. Además, aunque los conquistadores también eran más individualistas que los pueblos que conquistaron, también procedían de una sociedad monista corporativa, que dependía de una autoridad central para alcanzar la meta colectiva del bien común; eran, por lo tanto, decididamente menos individualistas que las sociedades del norte de Europa.<sup>10</sup> El nivel de individualismo presente en la actualidad en América Latina es discutible.<sup>11</sup> La intención aquí no es entrar en este debate, sino simplemente destacar un punto sobre el cual hay acuerdo, a saber, que durante los últimos 500 años el nivel de individualismo se ha incrementado en América Latina y continúa en crecimiento.

Jaime Prieto afirma: «El sistema económico en el cual vivimos nos obliga a ser más y más individualistas».<sup>12</sup> El

---

10 «En pocas palabras, el monismo corporativo sostiene que el humano logra verdadera realización en la comunidad bien organizada, cuyos componentes viven en cordialidad bajo una autoridad central para alcanzar la meta colectiva del bien comunitario. Desde este punto de vista, en la sociedad óptima no hay un sistema de “check and balance” de las facciones sociales y políticas por medio de la competencia, sino que se las integra o se las elimina en nombre de la avenencia colectiva» (Christian Smith, «The Spirit of Democracy: Base Communities, Protestantism, and Democratization in Latin America» [El espíritu de la democracia: comunidades de base, protestantismo y democratización en América Latina], en William H. Swatos, Jr., ed., *Religion and Democracy in Latin America* [Religión y democracia en América Latina] [Transaction, New Brunswick, NJ, 1995], pp. 2-3).

11 Por ejemplo, Pablo Deiros recalca el individualismo que los españoles trajeron a América Latina, mientras Christian Smith resalta el perdurable legado monista corporativo que los conquistadores dejaron allí. Pablo A. Deiros, «Protestant Fundamentalism in Latin America» (Fundamentalismo protestante en América Latina), en Martin Marty y R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalism Observed* (Fundamentalismo observado) (University of Chicago Press, Chicago, 1991), pp. 160-161; *Historia del cristianismo en América Latina* (Fraternidad Teológica Latinoamericana, Buenos Aires, 1992), pp. 270-271; Christian Smith, «The Spirit of Democracy», pp. 2-3.

12 Jaime Prieto, en entrevista con el autor de este trabajo en el Seminario

individualismo y el capitalismo se nutren entre sí, como Fernando Quicaña lo observa: «El individualismo es la base ideológica del capitalismo: la esencia y meta de sus leyes, relaciones políticas y moralidad. El individualismo emerge en la propiedad privada de los medios de producción, haciendo caso omiso de los intereses sociales y comunitarios.»<sup>13</sup>

Los cambios relacionados con la propiedad de la tierra nos ofrecen una medida del avance del individualismo en América Latina. La tierra era el centro de la vida y el alma de las comunidades indígenas. Antes de la llegada de los españoles, la tierra era propiedad de la comunidad.<sup>14</sup> Esta afirmación no tiene la intención de idealizar estas culturas. En muchos lugares existía una jerarquía o aristocracia que controlaba la tierra. La Utopía no existía antes de la llegada de los españoles, pero el sentido individualista de la propiedad privada estaba ausente.

La reestructuración y el asentamiento bajo los españoles cercenó o cambió la relación de las comunidades con la tierra. En lugar de una comunidad que se beneficiaba de la tierra común, se convirtió a la población indígena en instrumento de trabajo bajo el sistema de encomienda para el enriquecimiento del terrateniente español.<sup>15</sup> Después, bajo el sistema de la

---

Bíblico Latinoamericano, San José, Costa Rica, 11 de julio, 1995.

13 Fernando Quicaña, «The Gospel and Andean Culture» (Evangelio y cultura andina), en Guillermo Cook, ed., *New Face of the Church in Latin America* (Nuevo rostro de la iglesia en América Latina) (Orbis, Maryknoll, NY, 1994), p. 101.

14 Arturo Piedra, en una entrevista con el autor de este trabajo en el Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, Costa Rica, 11 de julio de 1995. «Por lo general, en estas culturas [indígenas] la utilización de la propiedad de la aldea para uso particular para sustento de la familia era frecuente, y aun el acceso a las parcelas se podía heredar; no obstante, se entendía que la tierra pertenecía a la comunidad». Brockett, *Land, Power, and Poverty*, p. 23.

15 Wolf, *Europe and the People Without History*, p. 142; ver también Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of «the Other» and the Myth of*

hacienda, se les concedía a los trabajadores el derecho de trabajar en una porción de tierra y los frutos del cultivo<sup>16</sup> a cambio de sus servicios. No obstante, mayores cambios ocurrieron cuando empresas del norte de Europa y de los Estados Unidos comenzaron a operar en América Latina. Las grandes plantaciones de café, caña de azúcar y banano necesitaban mano de obra que se pudiera emplear o despedir fácilmente.<sup>17</sup>

En estos cambios se observa un movimiento desde un sistema en el cual la gente estaba unida a la tierra y a la comunidad permanentemente a otro en el cual el obrero está unido de manera provisional a un patrón, que es el dueño de la tierra, con necesidad de trabajadores.<sup>18</sup> Muchos latinoamericanos viven hoy en estas condiciones. En general, tener trabajo o estar desempleado es un asunto individual que no tiene relación alguna con el lugar donde uno vive o con

---

*Modernity* (La invención de las Américas: eclipse del «otro» y mito de la modernidad) (Continuum, Nueva York, 1995), p. 39.

16 Wolf, *ibid.*, p. 144.

17 La importancia de este cambio está demostrado por la legislación que abolía la jurisdicción comunal sobre la tierra (México, 1856; Guatemala, 1877; Nicaragua, 1877; El Salvador, 1881). «Esta legislación desbarató la armazón que permitía a las comunidades corporativas nativas de América sobrevivir y estabilizarse ante los continuos intentos de privarles de sus recursos y convertirlas en mano de obra.» Wolf, *ibid.*, p. 337; ver también: Brockett, *Land, Power, and Poverty*, pp. 21-28.

18 «En un sistema de organización laboral basado en el parentesco, no se puede emplear ni despedir a los trabajadores del trabajo. El cacique contribuyente tiene que emplear fuerza militar o un equivalente para incrementar o disminuir el número de productores de excedentes bajo su jurisdicción. Aun al propietario de esclavos se le limita el derecho de manipular su mano de obra, ya que debe proteger su inversión al proveer sustento incluso cuando los esclavos no trabajan. En cambio, los empresarios capitalistas pueden contratar y despedir a sus anchas y aun rebajar el salario de la fuerza laboral conforme cambien las circunstancias» (Wolf, *Europe and the People Without History*, p. 356).

quiénes son sus vecinos.<sup>19</sup>

Aunque los españoles no eran tan individualistas como las gentes que llegaron al norte del continente americano, dejaron un legado que contribuyó mucho al nivel de individualismo de América Latina.<sup>20</sup> Cuando llegaron, perturbaron la orientación comunitaria de las culturas indígenas. Aunque los conquistadores españoles y los portugueses implantaron una cultura monista corporativa, hicieron dos cosas que fomentaron el individualismo de la actualidad. En primer lugar, trataron a los indígenas como una mercancía que se compraba, se vendía y se usaba como cualquier otra.<sup>21</sup> En segundo lugar, pusieron a América Latina en conexión con el resto del mundo y la economía mundial.<sup>22</sup>

Arturo Piedra reconoce que, en general, los latinoamericanos son menos individualistas que los estadounidenses. Sin embargo, opina que la mayor integración de América Latina en

---

19 La propiedad de la tierra todavía es central en la formación de la mentalidad corporativa. Por ejemplo, un habitante de un barrio asentado en tierras tomadas me decía que al principio los vecinos tenían que trabajar juntos por el bien de la comunidad. Sin embargo, una vez que el asunto de la tierra más o menos se arregló, decayó enormemente el interés y la participación en la organización de la comunidad. Esto indica que hay un sentido utilitario de la comunidad. El individuo se da cuenta de que es ventajoso unirse con los demás, pero carece del profundo sentido de responsabilidad hacia la comunidad que tenían sus antepasados.

20 También cabe mencionar que la noción española de colectividad y valor de la persona no era algo estático. En el siglo de las luces (el siglo 18), los ideales de la Ilustración, tales como la importancia de los derechos del individuo, estaban bien difundidos en España.

21 Dussel, *The Invention of the Americas*, pp. 39, 130-131; Wolf, *Europe and the People Without History*, p. 355.

22 Wolf subraya lo interrelacionado que estaba el mundo. Conforme España introdujo a América Latina en el mundo del mercado, ella también cambió su relación con el mercado y, a su vez, cambió el mercado. No sólo los habitantes del «Nuevo Mundo» se vieron afectados por los eventos de los años 1500.

la economía mundial también trae consigo un incremento en el nivel de individualismo.<sup>23</sup> No sólo los investigadores notan este individualismo. Un descontento líder de la comunidad de Flor del Campo me decía que el consumismo que la propaganda comercial fomenta es un impedimento al progreso de la comunidad. En vez de trabajar por el bien común, muchas personas se preocupan por el «prestigio» que se puede lograr individualmente al usar zapatos deportivos de una marca determinada.<sup>24</sup>

Se puede decir que, en general, el nivel de colectividad en América Latina ha disminuido notablemente. Muchos latinoamericanos se sienten vinculados a un número cada vez menor de personas en tanto que disminuye la intimidad de sus relaciones con un grupo más amplio de personas.<sup>25</sup> El nivel cada vez más alto de individualismo en América Latina contribuye a potenciar expresiones religiosas individualistas como las que se observan en Flor del Campo, pero en realidad el marcado individualismo de los misioneros estadounidenses es una causa mayor de la interpretación individualista del cristianismo en las iglesias evangélicas.

Es interesante observar que muchos de los primeros misioneros protestantes fueron invitados por razones de su individualismo. En el siglo 19, en muchos países ciertos líderes liberales, que siguieron profesando el catolicismo, invitaron a sus países a misioneros protestantes no por razones religiosas sino, específicamente, porque querían introducir en sus países más valores anglosajones tales como el individualismo y

---

23 Piedra, entrevista citada.

24 Esta persona me indicó que no es sólo la comunidad la que pierde. Hay gente que prefiere no comer para poder comprar este tipo de calzado, o un televisor, o un equipo de sonido, etc.

25 John Burdick, entrevista con el autor de este trabajo en Duke University, Durham, NC, 28 de octubre de 1995.

«la ética protestante del trabajo». Los liberales veían en los protestantes sus aliados para «quebrar la hegemonía ideológica de la Iglesia Católica».<sup>26</sup>

La gran entrada de misioneros protestantes se inició a principios del siglo 20 con la llegada de muchas agencias misioneras fundamentalistas y de otras denominaciones que comenzaron su trabajo en América Latina posteriormente. El número de misioneros se incrementó durante el siglo.<sup>27</sup> En los días tempranos de las iglesias evangélicas en América Latina los misioneros mantenían el contacto y el control directo de las iglesias. Actualmente, la mayoría de las iglesias y denominaciones tienen líderes latinoamericanos. Sin embargo, los misioneros mantienen una enorme influencia indirecta en la mayoría de las iglesias evangélicas, porque fueron ellos quienes las establecieron. Su influencia se ha extendido, además, por medio de latinoamericanos entrenados por estadounidenses y por la actividad continua de los misioneros estadounidenses en algunas iglesias y en programas tales como institutos bíblicos, literatura y radio. Desafortunadamente, «la mayoría de los misioneros que vinieron a trabajar en América Latina trajeron consigo una teología mutilada: su evangelio no era para las comunidades sino para las almas individuales».<sup>28</sup>

En esta sección se han examinado algunas de las raíces del individualismo presente en la forma religiosa del cristianismo que existe en iglesias evangélicas como las de Flor del Campo. La discusión se ha presentado como si el individualismo fuera un fenómeno negativo. Sería simplificar el asunto si se dijera

---

26 Deiros, *Historia del cristianismo...*, p. 668.

27 En 1903 había 1.438 misioneros protestantes en América Latina; en 1969, 11.363 (Deiros, *ibid.*, p. 739).

28 Stanley Slade, «Popular Spirituality as an Oppressive Reality» (La espiritualidad popular como realidad opresiva), en Guillermo Cook, ed., *New Face of the Church in Latin America*, p. 148.

que una cultura colectivista es buena y una individualista es mala. Ambas tienen ventajas y desventajas, o sería mejor decir que cada una representa distintas formas de organización social. No existe una plataforma neutra desde la cual se puedan juzgar distintas culturas. Podemos, sin embargo, afirmar que el individualismo extremo de la cultura estadounidense, que impregnó el cristianismo evangélico que se trajo a América Latina, presenta problemas desde una perspectiva bíblica. Esto, desde luego, no es claro para aquellos que han leído la Biblia desde una perspectiva individualista.

## **CRISTIANISMO INDIVIDUALISTA: ¿CUÁL ES EL PROBLEMA?**

Describir el individualismo y pensar que hay otras opciones es un cosa, pero pensar que el individualismo es un problema es algo diferente. Empecé a ver el individualismo desde un punto de vista más crítico cuando me di cuenta de que mi perspectiva individualista distorsionaba mi lectura de la Biblia.

En 1992, durante un curso de ética del Nuevo Testamento, el profesor Richard Hays nos pidió que leyéramos 2 Corintios 3:2-3. El leyó el pasaje de la siguiente manera:

Ustedes [plural] mismos son nuestra carta [singular],  
escrita en nuestro corazón, conocida y leída por todos.  
Es evidente que ustedes [plural] son una carta [singular]  
de Cristo... (2Co 3:2-3).

En aquel momento entendí este pasaje de una manera completamente nueva. Antes, cuando leía estos versículos, pensaba que yo mismo era una carta de Cristo y que los otros miembros de la congregación eran otras cartas distintas. Pero esto no es lo que el texto dice. Pablo no veía la iglesia de Corinto como un conjunto de cartas de Cristo: la comunidad entera era

una carta. Mi perspectiva individualista había distorsionado la manera en que leía estos versículos. Me había hecho ver y entender estas palabras de la Biblia de modo muy distinto de lo escrito.

Después el profesor Hays nos pidió que leyéramos Romanos 12:1, y nos hizo notar otro versículo en que Pablo escribe claramente con un sentido corporativo, aunque generalmente lo leemos con un sentido individualista:

Por lo tanto, hermanos y hermanas, les ruego por las misericordias de Dios que presenten sus cuerpos [plural] como sacrificio [singular] vivo, santo, agradable a Dios (Ro 12:1).

Siempre había pensado que este versículo decía que cada individuo cristiano debe ofrecerse como un sacrificio vivo, pero no es eso lo que el texto dice. Una vez más, mi perspectiva individualista había empañado la manera en que leía el texto y había hecho que lo entendiera de un modo distinto de lo que se había escrito.<sup>29</sup> Los dos textos citados antes se escribieron con un sentido claramente corporativo y plural, pero yo los había leído de manera individualista y singular.

En Filipenses, el apóstol escribe:

Estoy convencido de esto: que el que comenzó tan buena obra en ustedes [en inglés: *you*] la irá perfeccionando hasta el día de Cristo Jesús (Fil 1:6).

Ya que en el idioma inglés no se distingue el singular del plural (*you* puede ser singular o plural), por lo general este

---

<sup>29</sup> Este curso se dictó en Duke Divinity School, Durham, NC, Estados Unidos, en el semestre de otoño de 1992. Hays trata de una lectura corporativa contrapuesta a una individualista de Romanos 12:1 en Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament* (La visión moral del Nuevo Testamento) (Harper, San Francisco, 1996), pp. 35-36.

versículo ha sido interpretado como dirigido al individuo (Cristo ha obrado en tu vida individualmente), cuando en realidad se dirige al todo corporativo (Cristo ha obrado en ustedes, en la comunidad cristiana). En castellano, en la versión de la Biblia publicada bajo el título *La palabra de Dios para todos* se lee «entre ustedes», para indicar que el versículo se dirige al todo comunitario. En castellano, como en el griego, se entiende que «ustedes» (o «vosotros») es plural. Desafortunadamente, por la deficiencia del inglés, que no hace tal distinción, en la Biblia que leen los misioneros a menudo se les escapa el hecho que *you* puede ser singular o plural y, como consecuencia, fácilmente pasan por alto la intención original del autor, que es la forma plural. Aquí mi intención no es abogar por una lectura distinta del texto sino más bien hacer notar la manera individualista con que la mayoría de los evangélicos estadounidenses han interpretado el *you*, cuando bien puede interpretarse de modo corporativo. Desafortunadamente, muchos latinoamericanos han seguido este acercamiento individualista y han dejado de entender «en ustedes» (o «vosotros») en sentido corporativo.

La lectura cuidadosa de estos versículos demuestra que la Biblia contiene menos individualismo y más énfasis en la comunidad que lo que una visión individualista le permite a la gente entender.

## EL INDIVIDUALISMO Y LA COMUNIDAD

El individualismo no produce una sociedad de ermitaños. Todavía la gente vive en comunidad, pero ¿cuál es el carácter de esa comunidad? Es una comunidad en la cual el individuo es más importante que el grupo. Como observa el teólogo C. Norman Kraus, desde la perspectiva individualista «se considera a la comunidad como una asociación contractual de individuos independientes... El grupo se ha convertido para

nosotros en una colección de individuos, creado *por* individuos *para* su provecho individual.»<sup>30</sup> En lugar de ver a la iglesia como una comunidad que ofrece una cultura alternativa, a menudo se ve su función en términos de una institución que sólo ofrece cuidado a almas individuales.

Una religión cristiana individualista produce una comunidad que coincide con una lectura individualista de Romanos 12 y 2 Corintios 3. Los cristianos entienden y experimentan la comunidad como algo que ayuda al cristiano individual a ser sacrificio vivo y carta de Cristo. Esto contradice la imagen paulina de individuos unidos en un cuerpo (Ro 12: 4-8) como un sacrificio corporativo que constituye una carta unida de Cristo.

## EL INDIVIDUO EN LA BIBLIA

Hacer una crítica del individualismo y de la religión individualista presentes en las iglesias evangélicas de ninguna manera implica que la salvación individual y el papel del individuo en la iglesia no tienen importancia alguna. Jesús demostró siempre una preocupación intensa por el individuo. La metáfora de Pablo del cuerpo aboga por la unidad corporativa, pero no desconoce el carácter distintivo del individuo. Los miembros del cuerpo ofrecen contribuciones importantes y singulares a la comunidad. Kraus lo expresa así: «El pecado de la humanidad no es la afirmación del individuo en la comunidad, sino la afirmación de autosuficiencia del individuo y su independencia respecto de Dios y del prójimo».<sup>31</sup> En contraste, el concepto bíblico de la persona auténtica es para quienes «aspiran a realizarse como personas en la interdependencia y en el compartir sus preocupaciones con

---

30 C. Norman Kraus, *The Community of the Spirit* (La comunidad del Espíritu) (Scottsdale Herald Press, Pennsylvania, 1993), p. 32.

31 *Ibid.*, p. 43.

los demás».<sup>32</sup>

Este concepto de persona y la preocupación de Dios por el individuo no son formas atenuadas de individualismo. Se trata de algo cualitativamente distinto. El individualista considera su «yo verdadero» el centro de su ser, independiente de los demás. Rodney Clapp lo equipara con el modo de pensar según el cual «logramos nuestro “verdadero yo” removiendo las ataduras sociales como se remueven las capas de la cebolla».<sup>33</sup> Tal idea es peculiar de nuestras culturas modernas individualistas. Wayne Booth llama la atención al hecho que todas las culturas previas, incluso las de los autores bíblicos, no concebían a las personas como «individuos» sino como miembros que tenían todo en común con los demás. En esas culturas cualquier persona que pensara en términos de «yo» o «lo mío» consideraba tales categorías como algo que conllevaba inevitablemente un concepto de pluralidad: «“yo” no podía ni siquiera concebir un “yo mismo” como algo separado de sus múltiples afiliaciones sociales: mi familia, mi tribu, mi ciudad, mi estado, mi dominio feudal, mi gente...».<sup>34</sup> En contraste con el individualismo, Dios nos invita amorosamente a vivir nuestra persona auténtica, no removiendo las capas de interconexión e interdependencia, sino aceptándolas.

Mi crítica del carácter individualista del movimiento evangélico hará pensar a algunos que estoy proponiendo que se hable menos acerca de la salvación individual. La solución, sin embargo, no es poner menor énfasis en la salvación individual sino, más bien, cambiar el concepto de salvación individual. Kraus afirma que muchos cristianos piensan en la

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>33</sup> Rodney Clapp, *A Peculiar People: The Church as Culture in a Post-Christian Society* (Un pueblo peculiar: la iglesia como cultura en una sociedad post-cristiana) (InterVarsity, Downers Grove, Illinois, 1996), p. 91.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 91-92.

salvación casi exclusivamente en términos de una experiencia privada con Dios, interior e incluso casi mística. En contraste, la Biblia describe la salvación como el hecho que las personas encuentran «su identidad propia como una *comunidad de personas-en-pacto*».<sup>35</sup>

El cristianismo individualista –una invención humana contemporánea– es, en realidad, una subversión del cristianismo. Nos impide vivir una vida abundante de comunidad genuina, tal como Dios la había planeado para nosotros.

## UN CRISTIANISMO DEMASIADO ESPIRITUALIZADO

Además del individualismo, la versión religiosa del cristianismo que se trajo a América Latina contenía una mezcla interesante del liberalismo del siglo de las luces, ideas de Constantino y un concepto filosófico griego del alma que ha llevado a muchos a entender su fe como un asunto exclusivamente personal, sin relación con lo que ocurre en la esfera pública.<sup>36</sup> Esto ha contribuido a una visión y un modelo demasiado espiritualizados, cuya consecuencia es la pasividad social que se observa en Flor del Campo.

Ninguna de estas características son exclusivas del cristianismo evangélico, pero otros factores hicieron que los misioneros fundamentalistas de los Estados Unidos y sus descendientes posteriores, los misioneros evangélicos, instituyeran un modelo de cristianismo aún más espiritualizado

---

35 Kraus, *The Community of the Spirit*, pp. 53-54. Para un desarrollo más amplio de este asunto, véase en el mismo libro el capítulo «The Individual-in-Community in the Bible» (El individuo-en-comunidad en la Biblia), pp. 31-56.

36 Ver Clapp, *op. cit.*, especialmente los capítulos 2 y 4.

que aquel que se veía en otras iglesias cristianas.<sup>37</sup> Una de las mayores causas de esto es lo que algunos han llamado el «Gran retroceso», o la baja dramática de la acción social por parte de los fundamentalistas en la primera parte del siglo 20.

Los precursores de los fundamentalistas, los evangélicos del siglo 19, demostraban una significativa preocupación social. Muchas iglesias evangélicas empezaron misiones de rescate y programas de ayuda, trabajaron entre los inmigrantes, consiguieron o proveyeron trabajo a la gente pobre y organizaron servicios atléticos, de alfabetización y de beneficencia en las comunidades más pobres.<sup>38</sup> Muchos

---

37 No es fácil definir al movimiento evangélico —el «evangelicalismo»— de los Estados Unidos. Es posible entenderlo como un movimiento específico que pretendía la reforma del fundamentalismo desde el interior y representado oficialmente como la *National Association of Evangelicals* (Asociación Nacional de Evangélicos), organización que se formó en 1942. Sin embargo, tal vez esto establezca una distinción demasiado marcada entre los fundamentalistas y los evangélicos. Aquí no se intenta recalcar tal distinción. La razón es que muchas personas no evangélicas emplean el término «fundamentalista» de una manera muy amplia, que incluye a muchos evangélicos que no se consideran a sí mismos fundamentalistas. A veces me valgo del término «fundamentalista» para referirme específicamente a los cristianos que se aplicaban ese término a sí mismos a principios del siglo 20. En general, el término «evangélico» en este libro se refiere a un movimiento que incluye a proto-fundamentalistas de la última parte del siglo 19, a fundamentalistas de principios del siglo 20 y a aquellos a quienes en la actualidad se los llama evangélicos y fundamentalistas.

38 Esta lista la he derivado de George Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (Fundamentalismo y cultura americana) (Oxford, Nueva York, 1980), pp. 82-83. Para otros ejemplos, ver Donald Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage* (Descubrir una herencia evangélica) (Harper & Row, Nueva York, 1976) y «Pentecostal/Charismatic Renewal and Social Change: A Western Perspective» (Renovación pentecostal/carismática y cambio social: una perspectiva occidental), *Transformation* 5, 4 (1988): 7-9. Marsden explica que la preocupación o acción social se expresó de dos maneras. Una fue el empleo de «medios políticos para fomentar el bienestar de la sociedad, especialmente de los pobres y los oprimidos». La otra fue depender de la caridad particular para suplir tales necesidades. «Antes de la Guerra Civil muchos evangélicos no demostraban ninguna

evangélicos fueron también activistas políticos. Antes de la Guerra Civil de los Estados Unidos, los evangélicos ayudaron a organizar movimientos de abolición de la esclavitud. Más tarde, dedicaron sus esfuerzos a la prohibición (*La Prohibición*) de la manufactura, transporte y venta de bebidas alcohólicas. En su opinión, esta era la manera más efectiva de atacar las raíces de los problemas urbanos.

Sin embargo, esta actitud se modificó radicalmente más o menos entre 1900 y 1930, cuando ocurrió lo que se ha denominado el «Gran retroceso». Los fundamentalistas abandonaron su activismo político y, más aún, dejaron de interesarse en el trabajo de beneficencia. El pastor evangélico A. C. Dixon, quien editaba *The Fundamentals*, es un buen ejemplo de esta posición. A principios del siglo su iglesia administraba un legado financiero de un millón de dólares. Los intereses ganados por las inversiones de este dinero se usaban para financiar servicios sociales en la parroquia. Al principio, Dixon dio su apoyo a estos servicios, pero después de tres años notó que la ayuda económica no producía ganancias en número de almas salvadas. Su decisión fue «abandonar todo el proyecto y volver a los principios esenciales».<sup>39</sup>

David Moberg da otros ejemplos:

Los líderes de la denominación nazarena, que antes habían manifestado fuerte simpatía por los movimientos en favor de los obreros, después de la I Guerra Mundial adoptaron una actitud antagonista hacia

---

de estas dos formas de preocupación social mientras otros recalaban las dos.» De 1865 a 1900 disminuyó la manifestación política de preocupación social, pero las expresiones de caridad privada continuaron con fuerza (p. 86).

39 David O. Moberg, *The Great Reversal: Evangelism Versus Social Concern* (El gran retroceso: evangelización *versus* preocupación social) (Lippincott, Filadelfia, 1972), p. 32.

tales movimientos.... Cuando se hacían declaraciones sobre asuntos sociales, quedaban perdidas en medio de informes de comités sobre estándares de conducta de los miembros del personal. Decayó el número e influencia de las diaconisas y el asunto de la *Prohibición* se interpretó en términos de salvación personal, no de regeneración social.... Al intenso interés en el servicio social manifestado por parte de los primeros miembros de la Alianza Cristiana y Misionera pronto se opuso sutilmente su fundador.<sup>40</sup>

Así pues, el asunto es que los misioneros enviados a América Latina pertenecían a iglesias que no sólo prestaban poca atención a maneras estructurales de combatir la pobreza y las injusticias, sino que daban poca importancia a enfrentar la pobreza de alguna manera práctica.<sup>41</sup>

---

40 Moberg, *ibid.*, pp. 30-31. Para otros ejemplos, ver Donald Dayton, «The Social and Political Conservatism of Modern American Evangelicalism: A Preliminary Search for the Reasons» (El conservadurismo social y político del moderno evangelicalismo estadounidense: una búsqueda preliminar de las razones), *Union Seminary Quarterly Review* 32, 2 (1977): 70-71.

41 No se pueden negar las consecuencias sociales del cristianismo que llegó del Norte. Un problema posible para aquellos que recalcan la importancia del «Gran retroceso» es el no tomar en cuenta el significado social que tiene incluso el evangelio espiritualizado. Como se señala en el primer capítulo, Elizabeth Brusco, John Burdick, Lesley Gill, entre otros, han destacado la importancia del énfasis evangélico en lo nocivo del alcoholismo, «aun cuando se lo manifiesta en el contexto de un evangelio individualista y espiritualizado». Dayton también advierte sobre el peligro de descartar impensadamente el impacto social de los pentecostales sólo porque no se involucran en lo que comúnmente se interpreta como acción social (Dayton, «Pentecostal/Charismatic», 11). La intención de esta sección, y de este trabajo, no es desvalorizar la importancia de la salvación del individuo, sino demostrar cuán trunco es el evangelio que se predica en lugares como Flor del Campo, que sólo recalca el aspecto individual y espiritual de la salvación.

Ciertos investigadores han sugerido varias razones para el «Gran retroceso».<sup>42</sup> Las siguientes se reconocen como las más significativas. Primero, se vincula el «Gran retroceso» a la adopción, por parte de la gran mayoría de los evangélicos o fundamentalistas, de una escatología premilenial en lugar de la escatología posmilenial.<sup>43</sup> Según D. L. Moody, el mundo era un navío que había naufragado. Lo importante era evangelizar e intentar meter al mayor número de personas en los botes salvavidas. Esta escatología proveía poca motivación para encarar las injusticias en el barco que se hundía. «Había quienes llegaron al extremo de sostener que aminorar el sufrimiento humano sólo retardaría la “bendita esperanza” del regreso de Cristo.»<sup>44</sup>

---

42 Para una discusión de sus causas, ver Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage*, pp. 121-137; «Pentecostal/Charismatic», 7-9; «The Social and Political Conservatism...», 71-80; Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, pp. 85-93; Moberg, *The Great Reversal*, pp. 28-43.

43 Para un estudio más profundo de este cambio de posmilenialismo a premilenialismo, ver especialmente los capítulos 2 y 3 de Douglas W. Frank, *Less Than Conquerors: How Evangelicals Entered the Twentieth Century* (Menos que conquistadores: cómo los evangélicos ingresaron en el siglo 20) (Eerdmans, Grand Rapids, 1986), p. 32.

44 Dayton, «The Social and Political Conservatism...», 77. «Los teóricos de la misión premilenial de la última parte del siglo 19 creían que se estaban viviendo los últimos días antes de la venida de Cristo. El significado para la teoría de la esperanza de los “últimos días” dio como resultado un inquebrantable énfasis en la evangelización. La proclama del evangelio tuvo mayor importancia que las tradicionales actividades misioneras tales como la educación y el cuidado médico» (Dana L. Robert, «“The Crisis of Missions”, Premillennial Mission Theory and the Origins of Independent Evangelical Missions» [La crisis de las misiones: la teoría premilenial de la misión y los orígenes de las misiones evangélicas independientes], en Joel A. Carpenter y Wilbert Shenk, eds., *Earthen Vessels: American Evangelicals and Foreign Missions, 1880-1980* [Vasijas de barro: evangélicos estadounidenses y misiones foráneas] [Eerdmans, Grand Rapids, 1990], p. 32).

Segundo, el «Gran retroceso» fue parte de la reacción fundamentalista en contra de la teología liberal.<sup>45</sup> Los liberales habían promovido el evangelio social y algunos de ellos habían contrapuesto su punto de vista social con el individualismo propio de la evangelización orientada a la salvación del alma. La reacción de los fundamentalistas fue oponerse a cualquier cosa que tuviera el más mínimo tinte de «evangelio social». Minimizaban la acción social no sólo para evitar dar la impresión de que habían aceptado aspectos de la teología liberal, sino también para abogar en favor del mensaje de salvación eterna por medio de la obra redentora de Cristo — mensaje que, según ellos, se veía amenazado por el «evangelio social». Temían que cualquier énfasis en preocupaciones sociales fácilmente pudiera restar valor o debilitar sus esfuerzos por proteger el evangelio ante la amenaza liberal. Esto quiere decir que muchos de los misioneros que llegaron a América Latina en la primera mitad del siglo 20 no sólo eran indiferentes a la relación entre el evangelio y el entorno social, sino que evitaban intencionalmente cualquier referencia al asunto.<sup>46</sup> El fervor que había resultado del debate entre fundamentalistas y liberales lo aplicaron a la tarea de salvar almas individuales.<sup>47</sup>

En realidad, el «Gran retroceso» continuó a lo largo del siglo

---

45 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, pp. 91-92; Moberg, *The Great Reversal*, pp. 34-35.

46 René Padilla lamenta que el «Gran retroceso» coincidió con un gran incremento en las actividades misioneras. «Por eso, muchas de las iglesias que el movimiento misionero moderno formó en América Latina y otros continentes nacieron con una visión muy limitada de la misión cristiana en el mundo.» C. René Padilla, «La Fraternidad Teológica Latinoamericana y la responsabilidad social de la iglesia», *Boletín Teológico* 59-60 (1995): 100.

47 En 1956 todavía se veía la necesidad de combatir el evangelio social, como lo expresa un autor, Addison Leitch, en la revista *Christianity Today*: «La salvación no se alcanza por medio del evangelio social, sino sólo en la llamada del individuo a Cristo» (citado por Hollinger, *Individualism and Social Ethics*, p. 99).

20. René Padilla describe los esfuerzos que los dirigentes del *establishment* misionero de los Estados Unidos hicieron en el II Congreso Internacional de Evangelización Mundial de Lausana, realizado en Manila, en 1980, para retrasar, o por lo menos limitar, los pasos logrados hacia la aceptación del evangelio integral.<sup>48</sup> Sin embargo, los evangélicos que han vivido, y continúan viviendo, una forma de cristianismo bastante indiferente a los problemas sociales no lo hacen por reacción directa contra el liberalismo. Más bien, el «Gran retroceso» ha estado vigente por tanto tiempo que se ha convertido en la práctica común y corriente, y continúa influyendo a los evangélicos alrededor del mundo hasta el presente.

## **PUNTO DE VISTA Y MODELO RESULTANTES DEL INDIVIDUALISMO Y EL «GRAN RETROCESO»**

Así como en los versículos que examinamos anteriormente vimos el poder que ejerce el punto de vista de quien los interpreta, la traducción e interpretación corriente de 2 Corintios 5:17 refleja la naturaleza individualista y espiritualizada de su perspectiva: «De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas» (2Co 5:17 RVR). Los cristianos se han servido de este versículo para explicar lo que sucede cuando una persona experimenta la salvación de su alma. Tal persona salvada es una «nueva criatura» o una «nueva persona» que actúa de modo distinto. Ha abandonado su comportamiento moral antiguo y ahora practica una nueva moralidad.

Esta traducción no es necesariamente la más obvia ni la mejor. Una traducción literal del griego de este versículo, palabra por palabra, sería como sigue: «Así si alguno [?] en Cristo, [?] una nueva creación, las cosas viejas pasaron, he

---

48 Padilla, «La FTL y la responsabilidad social de la iglesia», 101-102.

aquí todas han sido hechas nuevas». El traductor debe decidir con qué verbos reemplazar los signos de interrogación y cómo entender el sentido de «nueva creación». Aunque hay tres traducciones de la Biblia en inglés que interpretan «creación» en un sentido amplio («hay una nueva creación», en lugar de «ella o él es una nueva creación»),<sup>49</sup> la mayoría de las traducciones en inglés y en español más conocidas interpretan «creación» en un sentido individualista. Mientras la traducción menos individualista guía al lector a mirar hacia el exterior y pensar en la obra de Cristo en un sentido amplio, la traducción individualista hace que el lector mire hacia su interior. Como afirma Joel Green, especialista en el Nuevo Testamento:

[En este versículo] el apóstol no se refiere a la renovación del individuo como un pecador que ha sido perdonado... Al leer este texto con la vista puesta en el creyente individual, entonces, se pierde la dimensión cósmica de la proclamación de San Pablo: se fija el entendimiento de la salvación en los cambios del creyente individual, y se pasa por alto el alcance más amplio de la obra creadora de Dios en el mundo.<sup>50</sup>

La interpretación más amplia, o menos individualista, no descarta los cambios importantes que ocurren en la vida de los individuos, pero abarca mucho más. Sin embargo, la lectura individualista y espiritualizada descarta las implicaciones más amplias y limita el impacto del evangelio en la vida del

---

49 Ver *The New English Bible, New Century Version* y *New Revised Standard Version*. Para una discusión de la traducción de este versículo, ver Victor Paul Furnish, *II Corinthians, AB* (2 Corintios) (Doubleday, Garden City, NY, 1984), pp. 332-333; y Ralph P. Martin, *2 Corinthians, WBC* (2 Corintios) (Word, Waco, TX, 1986), p. 152. Tanto Furnish como Martin traducen «there is a new creation» (hay una nueva creación).

50 Joel Green, «America's Bible: Good News for All Nations?» (Biblia de América: ¿buenas noticias para todas las naciones?), *Radix* 18 (4): 26. Ver también Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, p. 20.

individuo.

La combinación del individualismo estadounidense y del «Gran retroceso» dio como resultado evangélicos con las siguientes cuatro características.<sup>51</sup> Primera, para ellos la unidad espiritual de importancia era el individuo.<sup>52</sup> Antes los cristianos consideraban a la iglesia de Dios como el agente principal de la actividad humana en la historia, pero posteriormente la concibieron como una asociación voluntaria que tenía como fin ganar nuevos conversos y ayudar al cristiano en su crecimiento espiritual.<sup>53</sup> Segunda, la salvación se entendía sólo en

---

51 Esto no implica que dentro del marco de referencia de los misioneros no haya habido otras influencias que contribuyeron a la formación de estas características. Por ejemplo, se han heredado problemas derivados del pensamiento griego que la iglesia ha tenido que confrontar desde sus tempranos días, tales como la cristología docética y la preocupación por el alma espiritual antes que por el cuerpo.

52 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, p. 71. En 1908, E. Y. Mullins, presidente del *Southern Baptist Theological Seminary*, escribió: «La religión es asunto personal entre Dios y el alma». De Mullins, *The Axioms of Religion* (Los axiomas de la religión), según se cita en Harold Bloom, *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation* (La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación pos-cristiana) (Simon & Schuster, Nueva York, 1992), p. 227. La persistente importancia de este concepto queda demostrada por el hecho que Broadman Press publicó una versión revisada del libro de Mullins, *The Axioms of Religion*, que se reeditó en 1978. En 1947, Douglas Hudgins escribía: «El individuo, no las masas, es el objeto primordial del amor de Dios... El individuo no responde a Dios como parte del grupo, cada uno actúa movido por su propia responsabilidad», en «Distinctive Principles of Baptists» (Principios distintivos de los bautistas), First Baptist Church, Jackson, Miss., 8 de junio de 1947, cita en un manuscrito de Charles Marsh, no publicado, p. 41.

53 John Woodbridge, Mark A. Noll, Nathan O. Hatch, *The Gospel in America: Themes in the Story of America's Evangelicals* (El evangelio en América: temas en la historia de los evangélicos americanos) (Zondervan, Grand Rapids, 1979), p. 175. Marsden sintetiza esto al decir: «La iglesia era esencialmente el conjunto de los individuos convertidos» (George Marsden, *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism* [Reformar el fundamentalismo: el Seminario Fuller y el nuevo evangelicalismo] [Eerdmans, Grand Rapids, 1987], p. 29). Ver también p. 4.

términos espirituales. Tercera, la ética se centraba en la moral individual.<sup>54</sup> La estrategia para cambiar la sociedad era evangelizar a los individuos. Éstos a su vez se encargarían de cambiar la sociedad.<sup>55</sup> La mayoría de los misioneros estadounidenses

---

54 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, p. 37. Hollinger escribe: «[Los evangélicos] ven en la acumulación de los pecados de los individuos la tendencia degeneradora de la sociedad». Los evangélicos han tenido muy poco en cuenta la existencia de pecado estructural o corporativo, al menos no hasta 1970. Este fenómeno es una consecuencia natural de su visión fragmentaria de la sociedad» (Hollinger, *Individualism and Social Ethics*, p. 132).

55 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, p. 37. En 1966, en la tercera conferencia anual de la denominación Lutheran Free, el pastor Norman W. Berg asevera que la misión de la iglesia es la salvación de las almas, no la redención de la sociedad, la cual es «una consecuencia natural de la predicación del evangelio» (Moberg, *The Great Reversal*, p. 89). En 1964, J. Howard Pew decía en *Christianity Today*: «La misión de la iglesia es la redención de las almas por medio del evangelio de salvación; sólo conforme ella redime a los individuos, la sociedad se redimirá» (citado en Hollinger, *Individualism and Social Ethics*, p. 100). En 1976, en una entrevista para *Christianity Today*, se le preguntó a Bill Bright: «Digamos que en el Congreso hubieran 400 “personas de Dios”, ¿se esperaría que las cosas fueran distintas de lo que son ahora? Bright contestó: «Serían un 1.000 por ciento distintas». Como Hollinger observa, «tal aseveración presupone muchas cosas, pero una de ellas es la visión que las estructuras sociales no son nada más que la gente que las componen. Cámbiese a la gente y las realidades del conjunto de hecho cambiarán» (Hollinger, *Individualism and Social Ethics*, p. 130). Hollinger señala otros numerosos ejemplos similares sacados de las páginas de *Christianity Today* de 1956-1976 (*Ibid.*, pp. 94-101, 126-130). Ciertamente que no sería insignificante si 400 personas en el Congreso practicaran la moral personal que Bright recalcaría. A pesar de todo, la instrucción de moral individualista que Bright les impartiría no les serviría de guía para encarar asuntos de justicia. En realidad, permite a los cristianos participar directamente en la estructura de injusticia aun cuando creen ser cristianos dedicados. A mediados del siglo 19, John P. Crozier nos ofrece un ejemplo excelente de esto. Donaba su tiempo y dinero a causas religiosas, tenía interés en la reforma moral de su vida y la de sus trabajadores, visitaba a los enfermos y, al final de su vida, donó a causas de beneficencia mucha de la fortuna que había amasado en sus fábricas de tejidos de algodón. Sin embargo, también «despedía a aquellos obreros que en reacción a rebajas de salarios se atrevían a organizar

enseñaron y mostraron un evangelio trunco, que enfatizaba abiertamente la moral individual y la salvación futura del alma del individuo. Al igual que el legalismo que traza líneas divisorias, como observamos anteriormente, todas estas características son distorsiones religiosas del cristianismo — religiosas en el sentido de que son elaboraciones humanas de la sociedad actual, no una revelación de la Palabra de Dios. Estas características no han sido sólo un punto de vista interpretativo ni un modo de vida: los evangélicos las han transformado en un «paquete» de creencias.

## EL «PAQUETE» DE CRISTIANISMO

La religión, además de ser la recolectora y legitimadora de los valores de la cultura, y la abastecedora de la seguridad de que claramente uno «pertenece», también provee la seguridad de las creencias definidas claramente. A la gente no le gusta la ambigüedad, por lo cual la religión, como elaboración humana, ofrece un paquete de información que elimina la ambigüedad y la duda. Antes de analizar algunas de las implicaciones del «paquete» que llegó del Norte, nos fijaremos en la versión española, que había llegado muchos años antes.

### El «paquete» español

El cristianismo medieval que existía en España antes de la Conquista ponía mucho más énfasis en la afirmación de una serie de doctrinas que en la respuesta personal de

---

huelgas», mientras él violaba las leyes laborales. «En la iglesia a la que él pertenecía siempre insistía que los pastores “debían limitarse a asuntos estrictamente bíblicos y al logro de resultados inconfundiblemente espirituales”, porque, según creía, después de todo, la evangelización es la única respuesta a los males del mundo» (Frank, *Less Than Conquerors*, p. 36). Véase también William Stringfellow, *A Private and Public Faith* (Fe privada y fe pública) (Eerdmans, Grand Rapids, 1962), p. 28.

confianza y obediencia a Jesucristo como Señor y Salvador.<sup>56</sup> En América Latina, naturalmente, esto dio como resultado una obra evangelizadora con la vista puesta en la aceptación, o a menudo la imposición, de un «paquete» de doctrinas. Un ejemplo temprano de esto lo tenemos en la «Notificación» y el «Requerimiento», casos concretos y gráficos de una recopilación de doctrinas que se «empacaban» en una cultura y se «desempacaban» en otra, sin tener en cuenta las diferencias entre las dos. La *Notificación*, que se empleó por primera vez en 1514, era un documento que se leía a la gente indígena, a menudo sin traducción alguna a su idioma nativo. Mediante este documento se les comunicaban las bases del cristianismo y a la vez se les informaba que el conquistador había llegado en nombre de un rey todopoderoso, a quien el Papa había concedido los territorios conquistados, y que también el Papa había encargado la responsabilidad de llevar la santa fe a los habitantes de los nuevos territorios. La *Notificación* cambió el tono de invitación a aceptar el cristianismo por el de una demanda de conversión a la nueva fe. A los oyentes se les advertía:

Si no lo hicieréis, y en ello dilación maliciosa pusiereis, certíficos que con la ayuda de Dios nosotros entraremos poderosamente contra vosotros y vos haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos, y vos sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia... y vos tomaremos vuestros bienes y vos haremos todos los daños y males que pudiéramos.<sup>57</sup>

Aunque en realidad la intención de la *Notificación* era la justificación de la guerra más que la evangelización, ella

---

56 Deiros, *Historia del cristianismo...*, pp. 259, 285.

57 En Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las Casas*, CEP, Lima, 1992, pp. 162-163. Para un examen más completo de la *Notificación*, ver pp. 160-175.

demuestra algunas de las características importantes del cristianismo que los españoles trajeron a América Latina. Aquí cabe recalcar que este documento refleja un punto de vista según el cual el cristianismo es una recopilación de creencias. Aunque muchos misioneros españoles hicieron el esfuerzo por aprender los idiomas de los pueblos conquistados y tradujeron el «paquete»,<sup>58</sup> la actitud hacia la importancia del «paquete» y el énfasis en el asentimiento intelectual de su contenido no cambió en nada. Como ya vimos en el segundo capítulo, esto se refleja en los requerimientos para el bautismo. Justo González afirma:

Los misioneros [frailes] pensaban que bastaba con que supieran algo del monoteísmo cristiano, la doctrina de la redención en Cristo, el Padrenuestro y el Avemaría. Algunos que parecían tímidos, y que por ello no podían repetir lo que se les enseñaba, también fueron bautizados.<sup>59</sup>

El énfasis en el rito del bautismo y la aprobación de conversiones superficiales demuestran que los españoles creían que la finalidad principal de la evangelización era la salvación del alma. Estaban lejos de llevar un *evangelio integral* a las tierras colonizadas. En efecto, la prioridad que daban a la salvación del alma podía ser la razón por la cual se sentían libres y con la conciencia tranquila al explotar y maltratar a los indígenas.<sup>60</sup>

---

58 Deiros, *Historia del cristianismo...*, p. 290; Enrique Dussel, *A History of the Church in Latin America* (Historia de la iglesia en América Latina) (Eerdmans, Grand Rapids, 1981), p. 49.

59 Justo L. González, *Y hasta lo último de la tierra: una historia ilustrada del cristianismo: La era del los conquistadores*, Tomo 7 (Caribe, Miami, 1980), pp. 91-92.

60 A menudo los españoles le decían a la persona condenada a muerte que se la ejecutaría de manera más piadosa si aceptaba el bautismo; Juan Mackay, *El otro Cristo español* (Ediciones Semilla, Guatemala, 1988), pp. 61-62. Samuel Escobar se refiere a esta costumbre como «una forma extrema de evangelización que se preocupa sólo con el alma de la gente»

Así, por ejemplo, Caupolicán, el jefe araucano, pidió que se le bautizara antes de ser ejecutado. Se le instruyó en la fe cristiana y se lo bautizó: «Después de aquello, los cristianos que tan exaltado gozo habían sentido por su conversión, lo hicieron sentarse en una aguda estaca y lo atravesaron con sus flechas».<sup>61</sup>

La *Notificación* pone en claro que la cruz y la espada llegaron juntas a América Latina. El caso de Caupolicán demuestra que el enfoque en el rito y el alma hacía posible hacer caso omiso de la vida de la gente conquistada. Aunque la ejecución de Caupolicán es particularmente gráfica, no es un caso aislado del poco valor que se daba a la vida. El sistema de la *encomienda* fomentaba la explotación y la exterminación de los indígenas por parte de los *encomenderos*, cuya tarea oficial más importante era la de cristianizar a los indígenas que vivían en sus tierras.<sup>62</sup>

Desde luego que hubo excepciones entre los españoles. Bartolomé de Las Casas es el más conocido, pero otros lucharon igualmente por la protección de los nativos y los evangelizaron en más de una manera genuina.<sup>63</sup> En 1547 Cristóbal Pedraza,

---

(Samuel Escobar, «Evangelism and Man's Search for Freedom, Justice and Fulfillment» [La evangelización y la búsqueda humana de libertad, justicia y realización], en J. D. Douglas, ed., *Let the Earth Hear His Voice, International Congress on World Evangelization Lausanne, Switzerland, Official Reference Volume: Papers and Responses* [Que la tierra escuche su voz: Congreso Internacional de Evangelización Mundial de Lausana, Suiza] [World Wide Publications, Minneapolis, 1975], p. 305).

61 Mackay, p. 62. En cierto sentido la ejecución misma era considerada como una precaución contra la reincidencia. «Se despachaba a las almas a tomar posesión de su hogar celestial aun antes de que el agua del bautismo hubiese tenido tiempo de secarse en sus cuerpos.»

62 Deiros, *Historia del cristianismo...*, p. 279.

63 Llamar «leyenda negra» a las acciones de los españoles en el «Nuevo Mundo» es justo en el sentido que sus acciones estaban repletas de injusticia y crueldad. No es justo si se señalan las acciones de los españoles como «negras», y «blancas» a las de los europeos del Norte. En el Norte también hubo mucha oscuridad. A España le pertenece el crédito de, por lo menos, haber intentado debatir la empresa de la conquista y discutir

Obispo de Honduras, escribió:

¿No es acaso una vergonzosa injusticia que a estas gentes indígenas se les obligue contra su voluntad a servir a los españoles quienes los maltratan, los atan a los árboles y los postes como si fueran esclavos, y aun los matan?<sup>64</sup>

Estas voces, de por sí positivas, demuestran la gravedad de la situación. ¿Qué nos dicen las preguntas que Antonio de Montesinos les hizo a los feligreses de su iglesia en la isla La Española, en 1511?:

Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ... sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, ... y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ... ¿Estos no son hombres? ... ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos?<sup>65</sup>

A pesar de que los misioneros mejoraron sus métodos en el siglo 17,<sup>66</sup> muchos problemas persistieron, aunque en menor grado, durante todo el período colonial. Por ejemplo, Nancy Black asegura que en Honduras, como resultado de diferencias en los idiomas, los indígenas equiparaban el rito del bautismo, llevado a cabo con agua, con el pago de tributos, no con el hecho de hacerse miembro de la comunidad cristiana. Más aún, el pago del tributo era asociado con el perdón de pecados y la compra de la vida eterna en el cielo junto a los santos. De vez en cuando se les enseñaba a los indígenas a hacer uso de algún

---

el trato apropiado a los indígenas.

64 Dussel, *A History of the Church in Latin America*, p. 53. Ver también Justo L. González, «Voices of Compassion Yesterday and Today», en Guillermo Cook, ed., *New Face of the Church in Latin America*, pp. 3-12.

65 Citado en Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo*, pp. 48-49.

66 Dussel, *A History of the Church in Latin America*, p. 59.

sistema de ayuda nemotécnica para aprender las oraciones y los ritos.<sup>67</sup>

Aunque en la Iglesia Católica ha habido corrientes de cambio, muchas de las características que se describen en las páginas previas persisten en grandes sectores del catolicismo latinoamericano.<sup>68</sup> Las preguntas de Montesinos mantienen su vigencia hoy en día. Muchos, opresores y oprimidos, continúan dando su asentimiento a las doctrinas y practican los ritos, pero no ven ninguna relación entre el cristianismo y los asuntos concretos de justicia.<sup>69</sup>

El cristianismo superficial todavía está presente. Cada fin de semana, una de las iglesias de una parroquia en Tegucigalpa se llena tres veces con padres que llevan a sus hijos para que los bauticen. Sin embargo, el hecho que un domingo un líder católico laico regañó a los padres por ir a la iglesia sólo en ocasiones de bautismos, bodas y entierros le hace a uno preguntarse si estos bautismos difieren de alguna manera de los que se realizaban en el siglo 16.<sup>70</sup>

---

67 Nancy Johnson Black, *The Frontier Mission and Social Transformation in Western Honduras: The Order of Our Lady of Mercy, 1525-1773* (La misión de frontera y la transformación social en Honduras oeste: La orden de Nuestra Señora de la Misericordia), *Studies in Christian Mission*, vol. 14 (E. J. Brill, Nueva York, 1995), p. 146.

68 Deiros, *Historia del cristianismo...*, pp. 110, 145-161, 353.

69 Está claro que hay un gran número de excepciones a esta afirmación, pero el historiador Enrique Dussel, teólogo católico de la liberación, subraya que aunque en general los latinoamericanos se llaman a sí mismos «católicos» y han sido bautizados como tales, eso no quiere decir que sean verdaderamente cristianos. A pesar de que el 90% de la población ha sido bautizada, el número de católicos fieles a su fe fluctúa entre el 12% y el 25% de la población en la mayoría de los países (Dussel, *A History of the Church in Latin America*, pp. 117, 120). Algunos de ellos se alinean con la teología de la liberación, pero no la mayoría de la población.

70 El autor oyó esta homilía en mayo de 1992. La diferencia es que algunos bautismos en el siglo 16 se hacían a la fuerza.

La espiritualización del evangelio en América Latina no se inició con los misioneros fundamentalistas. El legado religioso del catolicismo español era un paquete que contenía una forma de cristianismo que separaba la conducta de la creencia y ponía énfasis en los ritos para salvar el alma. Aunque los misioneros evangélicos cuestionaron abiertamente las creencias y prácticas católicas, nunca desafiaron el énfasis católico en el alma ni su falta de crítica a la opresión y a la conducta injusta. Los misioneros entregaron el «paquete» de un evangelio individualista y espiritualizado a quienes ya tenían como punto de referencia un concepto espiritualizado del cristianismo.

### **El «paquete» estadounidense**

El contenido del «paquete» que los misioneros trajeron a América Latina presentaba el cristianismo primordialmente como una actividad individual y espiritual. A pesar de que podía contener lo que se consideraba los fundamentos de la fe y otras doctrinas que marcaban la diferencia entre denominaciones y tradiciones, el meollo del «paquete» era la manera en que uno podía lograr la salvación: «el perdón de los pecados y la vida eterna». A menudo esto se prescribía punto por punto y se lo «empacaba» en un folleto con títulos tales como «Las cuatro leyes espirituales» o «Los pasos hacia la paz con Dios». Como ya hemos visto, en asuntos de moral el «paquete» contenía una lista de acciones prohibidas para el cristiano y otra de las que él debía hacer. Los pecados que se enumeraban se definían fácilmente en términos de actos individuales.

Samuel Escobar describe este mismo fenómeno cuando critica la práctica de reducir la riqueza del mensaje bíblico a cuatro «leyes», cinco «principios» o diez «reglas».... En el ámbito evangélico hay quienes creen que la respuesta a la pregunta: «¿Qué es el Evangelio?» es muy simple; generalmente pretenden imponernos una respuesta simplista que alguien en Texas

o California ha elaborado y que ahora sólo se necesita traducir y distribuir eficientemente según las leyes del «marketing».<sup>71</sup>

Tal como sugiere Escobar, el problema no está sólo en el contenido sino en la creencia de que uno puede llevar este «paquete» de un lugar a otro o de una cultura a otra. Todo lo que se necesita es traducirlo del inglés al idioma pertinente. Detrás de todo esto está la suposición de que las ofertas que se han incluido en el paquete representan la verdad definitiva del cristianismo como ha sido y será para siempre. Irónicamente, lejos de ser la verdad sacada de la Biblia, muchas de las verdades puestas en el paquete son más el resultado del ambiente individualista espiritualizado de los evangélicos estadounidenses que han diseñado y embutido el «paquete».<sup>72</sup>

Puesto que el misionero podía simplemente sacar las verdades del paquete y repartirlas sin necesidad de pensar en la cuestión del contexto relacionado con el evangelio, no había necesidad de hacer teología en los diferentes contextos de América Latina. La teología ya estaba hecha y lo único que se requería era difundirla. Por eso, como observa René Padilla, en muchas instituciones teológicas de América Latina el pro-

---

71 Samuel Escobar, «Herederero de la reforma radical», en C. René Padilla, ed., *Hacia una teología evangélica latinoamericana* (Caribe, Miami, 1984), p. 60. René Padilla afirma que el énfasis en el crecimiento numérico incrementa el empleo del evangelio en «paquete». Dice: «La evangelización deviene técnica de “ganar almas” para la cual la reflexión teológica es innecesaria: basta el uso de métodos enlatados y fórmulas importadas de salvación» (*Misión integral*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1986, p. 97). El trasponer las verdades cristianas a proposiciones, reglas y principios es también el producto de la atmósfera de racionalismo moderno y el deseo de muchos cristianos de cimentar su fe en hechos y certidumbre.

72 Ya que la Biblia es mayormente narración, sería más bíblico poner énfasis en la forma narrativa antes que en proposiciones cuando se intenta comunicar la verdad del cristianismo. Ver N. T. Wright, «How Can the Bible be Authoritative?» (¿Cómo puede la Biblia ser autoritativa), *Vox Evangelica* 21 (1991): 7-32.

grama de estudios consiste en una fotocopia del programa que se sigue en instituciones similares de los Estados Unidos.<sup>73</sup> En Flor del Campo me topé con un simple pero vivo ejemplo de cristianismo en paquete y su falta de atención al contexto. Una mujer me dijo que ningún miembro de su iglesia podía ser miembro del consejo de la comunidad local porque los evangélicos no debían ser parte de *logias*. Para mí, esta era una palabra desconocida. Cuando le pedí que me explicara, me di cuenta de que ella tampoco sabía lo que significaba esta palabra. Sin embargo, me mostró un folleto titulado «29 verdades bíblicas importantes». El origen del folleto era la casa matriz de una denominación en los Estados Unidos y consistía en una traducción literal del original en inglés.<sup>74</sup> Cuando consulté el diccionario bilingüe inglés-español, caí en cuenta que lo que la iglesia estadounidense en su contexto prohibía era pertenecer a ciertas logias y sociedades secretas. Parece que, como en Flor del Campo éstas no existían, alguien había aplicado la regla al consejo de la comunidad.

René Padilla advierte que el resultado de la falta de atención a asuntos del contexto es que «en muchas partes del mundo el cristianismo se considera una religión étnica, “la religión del blanco”. El evangelio tiene una voz extranjera, o no voz del todo, en relación con muchas de las aspiraciones y ansiedades, problemas y preguntas, valores y costumbres de la gente.»<sup>75</sup>

---

73 C. René Padilla, «Hermeneutics and Culture: A Theological Perspective» (Hermenéutica y cultura: una perspectiva teológica), en Robert T. Coote y John Stott, eds., *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture. The Papers of The Lausanne Consultation on Gospel and Culture* (Sobre la tierra: estudios en cristianismo y cultura. Apuntes de la Consulta de Lausana sobre Evangelio y Cultura) (Eerdmans, Grand Rapids, 1980), p. 78; ver también C. René Padilla, *Misión integral*, pp. 81-83.

74 La mujer pertenecía a la Iglesia de Dios de la Profecía, de Flor del Campo. El folleto era una publicación de la denominación del mismo nombre, cuyo centro es en Cleveland, Tennessee.

75 Padilla, «Hermeneutics and Culture», p. 77.

Aunque la gente de otra cultura acepte el cristianismo, el contenido particular del paquete la desanima respecto a intentar relacionar el evangelio de manera profunda con la situación específica que la rodea. En su lugar, el evangelio de paquete le comunica la idea de que el evangelio está por sobre la cultura o es independiente de ella. Esto reafirma un cristianismo espiritualizado. El cristianismo flota sobre la cultura o está enterrado en el alma del individuo.

Plutarco Bonilla describe el cristianismo estático, en paquete, como algo petrificado.<sup>76</sup> Esta clase de cristianismo disuade a los latinoamericanos de examinar con ojo crítico el evangelio que ha llegado del Norte. El punto de vista desde el cual se interpreta el evangelio, y el evangelio en «paquete» al que nos hemos referido en esta sección, contiene elementos religiosos que erigen una barrera para vivir una comunidad cristiana más profunda.

## CONCLUSIÓN

Por años leí la Biblia desde un punto de vista individualista y espiritualizado, y llevé una vida cristiana socialmente pasiva, que se fijaba en la moral del individuo y en la salvación personal futura. Evangelicé con versiones del evangelio «en paquete». Veía la comunidad cristiana desde la perspectiva del individuo y, por lo tanto, no había experimentado la riqueza de la interdependencia y el pleno gozo de ser persona en una comunidad de personas-en-pacto.

Viví lo que se describe en este capítulo, pero sin enterarme de las razones que habían hecho que viviera así. No sabía que había habido un «Gran retroceso». Mi individualismo no era algo conciente; no había reparado en que había «empaquetado»

---

76 Plutarco Bonilla, «Crisis del protestantismo costarricense actual», *Pastoralia* 9 (18 de julio de 1987): 67, 90.

el evangelio. Fuerzas culturales e históricas habían subvertido mi cristianismo sin que yo me diera cuenta de ello. Desde mi perspectiva, vivía una genuina comunión cristiana e interpretaba la Biblia tal como Pablo mismo lo habría hecho. Estaba en las garras de la religión, pero — como en el caso de mi tendencia a trazar líneas divisorias — no me daba cuenta del poder de la religión sobre mí. Tal como observé en relación con las líneas divisorias religiosas, el discernimiento y la honestidad respecto a las distorsiones religiosas son un paso importante hacia la liberación del yugo de la religión.

No es casualidad que haya mencionado a Pablo en el párrafo anterior. Como muchos otros cristianos, fue en él que busqué respuestas a preguntas tales como: «¿Qué es el evangelio?» En él había visto una salvación individualista y espiritualizada, centrada en la cuestión del destino eterno. Uno creería que los escritos del apóstol se deberían evitar en el intento de enmendar el evangelio trunco que se describe en este capítulo y guiar a los cristianos a la comprensión de un cristianismo más integral y comunitario. A pesar de eso, ahora volvemos nuestra vista a la carta de Pablo a los gálatas. ¿Por qué?

Una tesis central de este libro es que 1) Pablo, en realidad, no proclama un evangelio tan individualista y espiritualizado como el que yo y muchos otros hemos visto en sus cartas, lo cual significa que 2) una lectura cuidadosa de Pablo es de importancia fundamental para que la gente acepte el concepto del evangelio integral. Precisamente porque Pablo tiene tanta influencia en el concepto del evangelio que tienen los evangélicos, debemos hablar de él si es que esperamos guiar a la gente a un entendimiento distinto de lo que es el evangelio. Por lo tanto, no me dirijo a Pablo porque él es el mejor y más claro defensor del evangelio integral sino porque, si vemos que el evangelio que él predica tiene un carácter fuertemente social y corporativo, nos ayudará a entender más fácilmente otros pasajes bíblicos

que demuestran que la justicia y las preocupaciones sociales son centrales en el evangelio.

Al vivir en Honduras comencé a abrir los ojos a los asuntos que he descrito en este capítulo. Todavía observo y aprendo. Hace unas semanas dicté un curso para líderes de las iglesias de los indígenas wounaan, en las selvas de Panamá. Su cultura es mucho menos individualista que la de la gente a la cual instruyo en Honduras. Por lo alejados que son sus poblados, las fuerzas individualistas del mercado global han tenido menos impacto en el carácter colectivista de su cultura indígena.

Una tarde observé a un alumno que estaba copiando cuidadosamente un folleto evangélico que otro alumno le había prestado. El folleto, un paquete de evangelio «exportado» desde los Estados Unidos, se centraba en el asunto de la salvación futura del alma del individuo. Las distorsiones religiosas del cristianismo descritas en este capítulo continúan teniendo influencia en el carácter de las comunidades cristianas en toda América, tanto en el Norte como en el Sur.



# 5

## LA LECTURA TRADICIONAL DE GÁLATAS: ¿ES ANTIRRELIGIOSA?

En los capítulos anteriores hemos visto cómo en el movimiento evangélico se han infiltrado elementos religiosos que han trastornado el cristianismo bíblico y son barreras para una genuina comunidad cristiana. Por lo tanto, la religión puede verse como un edificio rodeado de murallas: provee seguridad, pero al mismo tiempo fomenta el aislamiento.

El mundo en que vivimos es un lugar difícil e inspira miedo. El terreno movedizo donde pisamos no es un sitio seguro para mantenernos en pie. Las tempestades de la vida nos amenazan constantemente. Las pautas claras y las explicaciones prefabricadas de la religión alejan las dudas, y la religión asimila y legitima los valores de la sociedad, al igual que los pilares gruesos y las pesadas vigas dan al edificio la apariencia de fortaleza y por ende un aire de seguridad. Las claras definiciones de la religión respecto a quiénes están «adentro» y quiénes «afuera» son como paredes anchas que prometen seguridad y comodidad a los que están en el interior. Este edificio, que es la religión, no es una estructura pequeña construida al apuro por poca gente. Es amplia, así que ofrece comunidad, y mucha gente cabe en ella.

Sin embargo, una cuidadosa inspección y evaluación del edificio muestra realidades inquietantes. Es verdad que el edificio de la religión une a la gente, pero ¿qué tipo de comunidad fomenta? Los pilares, las vigas y las paredes interiores, contruidos con materiales como el legalismo, el

individualismo y las enseñanzas espiritualizadas, dificultan la comunicación, el vínculo y el amor. Además, obstaculizan la unión para aliviar la pobreza y combatir las injusticias del mundo de «afuera». Las murallas exteriores de exclusión, que tienen por cimientos las reglas y las creencias correctas, hacen que la gente en el interior se sienta temerosa y avergonzada. Estas murallas exteriores, que controlan la entrada al edificio, proveen la seguridad de saber que uno está «adentro», pero también dan lugar a comunidades intolerantes, en las cuales sólo se acepta condicionalmente. Las murallas exteriores y las paredes interiores fomentan una comunidad de ética y relaciones interpersonales superficiales. El edificio de la religión deja a la gente encerrada, subdividida y solitaria en celdas de paredes masivas.

Las paredes que impiden una comunidad de amor ni siquiera brindan la gran seguridad que parecen ofrecer. A pesar de que la religión afirma que tiene cimientos divinos — una roca sólida —, en realidad es una construcción humana. La seguridad que este edificio promete es ilusoria, ya que sus anchos pilares descansan en cimientos débiles e insustanciales.

Veremos que Pablo, en Gálatas, nos invita a salir de nuestro edificio religioso y erigir una estructura que dé como resultado una comunidad totalmente distinta. El lugar que el apóstol propone está todavía en este mundo con todos sus temores y dificultades. Este terreno tal vez parezca flojo e inestable, pero Pablo promete que tal terreno proporciona un cimiento sólido para nuestro edificio. Bajo la superficie, hay una roca sólida, invisible a nuestra vista. Ya que los cimientos son sólidos, la estructura misma no tiene que ser tan fuerte. Justamente, los materiales que el evangelio suministra parecen ser endebles si se los compara con los del otro terreno. En vez de un armazón pesado de vigas, se nos ofrece postes y cuerdas, y en lugar de ladrillo y tablas, se nos da lonas. Lo único que podemos erigir

son carpas y, quizás, grandes tabernáculos.

Si vivimos entre paredes sólidas, es natural que las carpas no nos parezcan viviendas atractivas. En vez de salirnos del edificio, nuestra tendencia es incorporar en nuestra estructura religiosa los materiales que el evangelio provee. Sin embargo, Pablo nos invita a salir. Nos promete que, en lugar de encerrarnos y aislarnos protegidos por gruesas vigas, habitaremos en carpas llenas de aire, en carpas espaciosas para reunirnos con otros. A veces nos tomaremos de las manos y bailaremos; otras veces nuestras comunidades unirán sus brazos y se sostendrán en la tempestad. La carpa de la «nueva creación», de la que Pablo nos habla, nos ofrece la libertad de confiar y compartir con los demás de maneras que las paredes gruesas no permiten hacerlo. En el libro de Gálatas, el apóstol nos convida a no confiar en los pilares de la religión, sino en la comunidad unida por el Espíritu de Dios, que es quien sostiene la estructura de lona.

A menudo pasamos por alto la invitación de Pablo a abandonar las estructuras de las gruesas paredes de la religión. Muchos desatienden la intención del autor por la lectura tradicional que se hace de sus cartas. Cuando la mujer de Flor del Campo me preguntó si yo creía que ella había perdido su salvación por haberse cortado el pelo, le ofrecí a ella, y a toda la iglesia, hacer un estudio de Gálatas. Me parecía que el problema estaba relacionado con el legalismo de la justicia por las obras y, al igual que muchos otros antes que yo, veía en la carta de Pablo un instrumento idóneo para tratar este asunto. Sin embargo, como hemos visto, el legalismo es un síntoma de un problema más profundo: la religión. Y, como ya hemos dicho, el fomentar las obras de justicia — las obras como medio de justificarse delante de Dios — es sólo una manera en que la religión trastorna el cristianismo integral y se constituye en una barrera que impide la comunidad genuina.

Es cierto que la lectura común de Gálatas podría ayudar a aquella mujer a responder su pregunta específica, pero ¿cuán profunda sería la respuesta? ¿Podría enfrentar el poder para subvertir el evangelio que tiene la religión? Para responder mejor a esta pregunta, presentaré un breve resumen de la interpretación evangélica tradicional de Gálatas. El resumen que sigue se basa en comentarios en castellano, regularmente a la venta en las librerías evangélicas en América Latina, y en acotaciones y prefacios al libro de Gálatas de algunas Biblias de estudio en castellano. Todos los comentarios son traducciones del inglés.<sup>1</sup> No sólo representan lo que los pastores y estudiantes en América Latina tienen actualmente a su disposición, sino que también reflejan el tipo de materiales que los misioneros estadounidenses han utilizado en sus estudios.<sup>2</sup> Por lo tanto, podemos asumir con confianza que esta es la lectura de Gálatas a la que se ha expuesto a los evangélicos latinoamericanos,

---

1 Los comentarios utilizados son los siguientes: E. F. Harrison, «Gálatas», en E. F. Harrison, ed., *Comentario bíblico Moody: Nuevo Testamento* (Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, TX, 1993, 2da. ed.), pp. 337-352; C. R. Erdman, *Epístola a los Gálatas* (T.E.L.L., Grand Rapids, 1976); Samuel J. Mikolaski, «Gálatas», en T. Fafasuli, F. Mariotti, A. Mora y J. Poe, eds., *Nuevo comentario bíblico* (Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, TX, 1981, 3ra. ed.), pp. 807-818; Merrill Tenney, *Gálatas: La carta de la libertad cristiana* (T.E.L.L., Grand Rapids, 1968); Howard Vos, *Gálatas: Una llamada a la libertad cristiana* (Publicaciones Portavoz Evangélico, Grand Rapids, 1981). Las versiones de la Biblia utilizadas son: J. I. Packer, «Gálatas: síntesis y el autor», en *Biblia de estudio ampliada* (Editorial Vida, Miami, 1983); *Dios habla hoy* (Sociedad Bíblica Americana, Nueva York, 1983); Harold Lindsell, *Biblia de estudio Harper* (Editorial Caribe, Miami, 1980); Charles Ryrie, *Biblia de estudio Ryrie* (Publicaciones Portavoz, Grand Rapids); C. I. Scofield, *Biblia anotada de Scofield* (Editorial Biblia Scofield, Int., Milwaukee, WI, 1985).

2 Esto es doblemente verdad porque algunos de los actuales comentarios en castellano son traducciones de obras escritas en inglés en los años sesenta y primeros años de la década del setenta, tales como Harrison [1962], Mikolaski [1970] y Tenney [1968], pero también porque estos textos son similares a algunos manuales publicados anteriormente en inglés durante el siglo 20.

aunque jamás hayan leído ninguno de los manuales de estudio. Algunos expertos en textos bíblicos, tales como Elsa Tamez y Juan Stam, están de acuerdo con esta valoración.<sup>3</sup>

## LA LECTURA EVANGÉLICA DE GÁLATAS

Todos los comentarios y Biblias de estudio reseñados se refieren a Gálatas como un texto cuya intención es corregir una falsa enseñanza sobre la salvación. Como E. F. Harrison dice: «Ciertos agitadores cristianos judíos habían circulado entre estos gentiles convertidos recientemente, tratando de imponerles la circuncisión y la carga de la ley mosaica como necesarias para la salvación.»<sup>4</sup> Pablo contrarresta el legalismo de estos agitadores poniendo énfasis en la gracia de Dios. Sólo por medio de la fe se alcanza la salvación, no mediante la combinación de fe y obras. Cuando explican por qué Pablo escribió la carta, los que la interpretan de la manera tradicional no mencionan la preocupación del apóstol por la iglesia como comunidad ni su preocupación por la unidad de la iglesia en Galacia. En lugar de esto, aducen que Pablo escribió la carta para que los cristianos de Galacia como individuos pudieran librarse del legalismo y discernir el camino correcto de la salvación.<sup>5</sup>

En general, los intérpretes dividen esta carta en tres seccio-

---

3 Elsa Tamez y Juan Stam, entrevistados por el autor el 12 de julio de 1995, en San José, Costa Rica.

4 Harrison, «Gálatas, p. 337.

5 Algunos presentan el tema de Gálatas explícitamente en términos individuales (p. ej., Mikolaski, «Gálatas», p. 1091; Ryrie, *Biblia de estudio Ryrie*, p. 1769; Tenney, *Gálatas*, p. 27); otros emplean términos tales como «el bienestar espiritual de los gálatas cristianos» o «creyentes», lo cual, en el contexto de sus escritos, sin ningún énfasis corporativo, da la impresión que Pablo enfoca el asunto de la salvación del individuo (p. ej., Lindsell, *Biblia de estudio Harper*, p. 1736).

nes: en los capítulos 1 y 2, Pablo defiende su autoridad; en los capítulos 3 y 4, se ocupa de asuntos doctrinales; y en los dos últimos capítulos, formula enseñanzas éticas.<sup>6</sup>

Al observar la manera en que los autores explican unas pocas frases clave, nos damos cuenta de cuál es la interpretación común de Gálatas. Desde su punto de vista, la «verdad del evangelio» (2:5,14) es el principio de la gracia: que uno no se salva mediante la obediencia a reglas.<sup>7</sup> Estos autores presentan la justificación de tal modo que al lector le queda la impresión que ésta es un proceso legal que sólo involucra a Dios y al individuo.<sup>8</sup> Merrill Tenney explica que la justificación tiene que ver con nuestra relación legal con Dios. Ser «justificado» (2:15-17) es ser declarado legalmente justo.<sup>9</sup> Harrison afirma que «ser justificado significa ser declarado y considerado justo a los ojos de Dios, ser vindicado de todo cargo de pecado».<sup>10</sup> Samuel Mikolaski añade que la justificación elimina la condena y la culpa. No se logra la justificación por las obras de la ley sino mediante la fe en Jesucristo.<sup>11</sup> Los otros especialistas también señalan que la justificación se alcanza por medio de la fe en Jesucristo. Esto contradice la traducción más común de la Biblia en castellano, según la cual la justificación se logra «por

---

6 Por ejemplo: Harrison, «Gálatas», p. 338; Mikolaski, «Gálatas», p. 809; Vos, *Gálatas*, p. 85.

7 Ver, p. ej., Harrison, «Gálatas», p. 342; Mikolaski, «Gálatas», p. 811.

8 El énfasis individualista es evidente, por ejemplo, cuando, al referirse a 3:11, 12, Harrison afirma que «uno puede ser justificado delante Dios sólo por la fe. Únicamente sobre esa base puede vivir verdaderamente la vida de Dios» («Gálatas», p. 344).

9 Tenney, *Gálatas*, pp. 124-125.

10 Harrison, «Gálatas», p. 343. La definición de Ryrie dice: «Ser declarado justo delante de Dios y exento de cualquier inculpación de pecado en relación con el incumplimiento de la ley de Dios» (*Biblia de estudio Ryrie*, p. 160).

11 Mikolaski, «Gálatas», p. 812.

la fe de Jesucristo» (2:16).<sup>12</sup>

El cristiano está libre de reglas legalistas como la de la circuncisión. Sin embargo, esta libertad no implica una licencia de la cual la carne podría sacar ventaja. El cristiano es guiado por el Espíritu y lucha contra «la carne» (3:3; 5:16-25) o la naturaleza humana caída y sus actos pecaminosos.<sup>13</sup>

Al describir la nueva creación a la cual el apóstol se refiere al final de su carta (6:15), la mayoría de los especialistas pone en evidencia su orientación individualista y espiritualizada. Para ellos esta nueva creación es «la vida nueva que viene de estar en Cristo Jesús» o la «nueva creación espiritual» de la persona.<sup>14</sup>

## ¿ES ESTO UN EVANGELIO ANTIRRELIGIOSO?

La interpretación tradicional de Gálatas, con su énfasis en la salvación por la fe, que se contrasta con la salvación por las obras, rechaza de frente el legalismo, pero no presenta el poder transformador del evangelio con suficiente profundidad. No sólo no caracteriza a Pablo como alguien que confronta la tendencia humana de lo que en este libro llamamos religión, sino que no toma debida cuenta del poder y la tenacidad de la misma. Así, por ejemplo, al poner tanto énfasis en la fe del individuo en Jesucristo, deja la puerta abierta para que la religión entre de nuevo con su insistencia en la acción humana. Desafortunadamente, la religión aprovecha este énfasis y transforma la fe en Cristo en un tipo de obra que debe realizarse con el objetivo de salvarse. El acto de aceptar a Jesucristo como

---

12 Dos de los especialistas incluso citan la frase «la fe de Jesucristo» y luego explican que esto quiere decir «fe en Cristo» (Harrison, «Gálatas», p. 343; Mikolaski, «Gálatas», p. 812). En el capítulo 7 examinaremos la traducción de la frase «*dia pisteos Iesou Christou*» (Gá 2:16).

13 Harrison, «Gálatas», p. 349; Mikolaski, «Gálatas», p. 823.

14 Harrison, «Gálatas», p. 351; Mikolaski, «Gálatas», p. 818.

Salvador o el creer en las doctrinas correctas — «la verdad del evangelio» — pueden utilizarse como líneas divisorias religiosas que dan como resultado el mismo elitismo y la misma actitud sentenciosa que se pone en evidencia en el énfasis en las reglas de las iglesias de Flor del Campo.

Aunque el hincapié en la gracia divina de la interpretación tradicional es útil, se reduce enormemente la importancia de dicha gracia si no se encarán los elementos religiosos que distorsionan el concepto de Dios. Puede llegar a significar creer que el Dios enfadado no va a castigar al cristiano con su gran garrote; al menos, no con el terrible garrote del día del juicio final. Sin embargo, todavía puede dejarle viviendo con miedo del Dios del gran ojo acusador. Un Dios de gracia, aunque distante y enfadado, es preferible a un Dios distante y enfadado que no ofrece gracia, pero esto no basta. Un amoroso Dios de gracia es una buena noticia. La interpretación tradicional de Gálatas no llega a ser las Buenas Nuevas.

En lugar de desafiar el carácter individualista del movimiento evangélico, la lectura habitual de Gálatas lo refuerza. El razonamiento y el idioma de los estudiosos de Gálatas se concentra en el individuo. La interpretación de Gálatas que ellos ofrecen falla no sólo porque no reta el individualismo adecuadamente sino porque demuestra que en su lectura de la carta el individualismo ha tenido un enorme peso. Como veremos en el capítulo que sigue, tal interpretación no sólo no tiene en cuenta la preocupación comunitaria de Pablo, sino que interpreta de modo individualista algunos términos que no son individualistas en primer término, tales como justificación y nueva creación.

Asimismo, esta interpretación de Gálatas no hace nada para refutar el evangelio demasiado espiritualizado. El idioma subjetivo que se utiliza, a la vez que el énfasis que se pone en los sentimientos de culpa y el estado legal del creyente individual

ante Dios, así como la manera en se presentan el pecado y la nueva creación, refuerzan el enfoque en la moral individual y en la futura salvación personal, antes que en el evangelio integral que se vive en un ambiente comunitario. Esta interpretación de Gálatas no tiene en cuenta suficientemente los problemas que hemos examinado en los capítulos previos de este libro. No enfrenta la religión en cuanto ésta se constituye en una barrera para la comunidad genuina. En términos de la analogía de un edificio de paredes gruesas, se podría decir que la lectura tradicional de Gálatas ayuda a la gente a pensar de manera distinta respecto a las paredes del legalismo que definen los límites de la comunidad, pero no a pensar con suficiente profundidad respecto a las paredes mismas. El acto de tener fe en Cristo o de creer en la doctrina correcta reemplaza fácilmente las paredes «legalistas» que esta interpretación rechaza.

Esta lectura de Gálatas no ayuda a la gente a ver cómo ese edificio menoscaba la calidad de la comunidad que lo experimenta, ni la invita a salir del edificio y unirse a la comunidad bajo la carpa del evangelio. Le provee libertad de un acercamiento doctrinal erróneo, pero libertad limitada. No le provee libertad para la comunidad.

En realidad, la carta de Pablo a los gálatas proclama libertad de la esclavitud de la religión y libertad para la vida en comunidad. Los tres capítulos siguientes proponen un cuidadoso estudio de la carta de Pablo a los gálatas, un estudio que desafía la lectura tradicional que hemos sintetizado en este capítulo. En estos tres capítulos las referencias a las iglesias evangélicas de Flor del Campo y de América Latina ocuparán un segundo plano mientras intentamos entender la carta de Pablo a los gálatas. ¿Por qué escribió Pablo la misma? ¿Qué quería comunicar?<sup>15</sup>

---

15 En cierto sentido, sigo el acercamiento común de la investigación bíblica moderna, que enfoca lo que Pablo quiso decir y advierte que debemos tener cuidado de no precipitarnos a discutir lo que el texto significa para

En los capítulos finales de esta obra volveremos al presente y examinaremos las implicaciones de Gálatas para nosotros, conforme exploramos la idea de abandonar el edificio de las gruesas murallas de la religión para vivir la clase de comunidad que sólo es posible en la carpa de la nueva creación.

---

nosotros en la actualidad. A la vez, he emprendido este estudio con una agenda definida de antemano: lo que espero hallar. No pretendo presentar una lectura neutral de Pablo. Como ya lo dije en el prefacio, lo que vi en Flor del Campo me movió a iniciar el estudio de Gálatas. Una experiencia en un contexto particular me hizo reflexionar sobre cómo un escrito particular podría relacionarse de manera eficaz con ese contexto. Empezar el próximo capítulo con la presunción de que examino el texto imparcialmente sería una ilusión. Desde luego, la idea de estudiar Gálatas en relación con los problemas que observé en Flor del Campo no podía haber comenzado en Flor del Campo. Tenía que tener antes una noción del tema de Gálatas para de ahí deducir que esta carta tenía algo que decir a Flor del Campo. Esto sólo demuestra la naturaleza interactiva de la hermenéutica bíblica. No se puede adoptar fácilmente como punto de partida ni el texto ni el contexto.

# 6

## ¿POR QUÉ ESTÁ PABLO TAN PERTURBADO?

Los primeros versículos de Gálatas traen a la mente la pregunta: ¿Por qué está Pablo tan perturbado? El comienzo de esta carta marca un contraste con las otras del apóstol. En lugar de empezar con los debidos agradecimientos a quienes se dirige, Pablo los regaña.<sup>1</sup> Le sorprende que se hayan suscrito a un evangelio distinto tan fácilmente (1:6).

Pablo escribe a gente a la cual él conoce y ama. Los gálatas habían recibido calurosamente el evangelio y a su portavoz (4:12-15). Su encuentro con Jesucristo había dado como resultado una expresión activa del Espíritu Santo, incluso algunos milagros (3:1-5). Sin embargo, al parecer habían llegado otros maestros y sus enseñanzas afligían a Pablo.<sup>2</sup> No habían intentado persuadir a los gálatas a que abandonaran la fe en Cristo y proclamaban a Jesús como el medio de salvación

---

1 Comparar, por ejemplo, con Ro 1:8; 1Co 1:4; Fil 1:3.

2 Las referencias más explícitas a otros maestros se encuentran en 1:6-9; 3:1-2; 4:17; 5:7-12; 6:12-14. Es imposible hacer una descripción exacta de estos maestros y sus motivaciones. Ni siquiera estamos seguros de que vinieron de otro lado; es posible que fueran de Galacia misma, aunque presumimos que vinieron de otro sitio. Al parecer, eran judíos (6:13), pero es posible que fueran gentiles que intentaban ganarse el favor de los judíos cristianos que se suscribían a esta enseñanza. J. Louis Martyn sostiene que representaban una misión a los gentiles de obediencia a la ley y «en este sentido eran evangelistas que habían encontrado su identidad no en su oposición contra Pablo sino como personas que predicaban las Buenas Nuevas de Dios» (J. Louis Martyn, «A Law-Observant-Mission to the Gentiles» [La misión-de-observancia-de-la-ley a los gentiles], *SJT* 38 (1985): 314.

para judíos y gentiles. La diferencia cardinal era que querían que los gentiles conversos no sólo depositaran su fe en Cristo sino que también acataran leyes y tradiciones judías como la de la circuncisión. Los agitadores habían intentado persuadir a los gálatas que tales cosas eran necesarias para consumir su conversión al cristianismo (3:3). Scot McKnight llama a esto «el evangelio de Cristo con algo añadido».<sup>3</sup> Cristo no bastaba: los gálatas necesitaban a Cristo más la circuncisión, Jesús más ciertas costumbres dietéticas, etcétera.

¿Por qué este evangelio con algo añadido había perturbado tanto a Pablo? La respuesta común y corriente es que los judaizantes que enseñaban esta doctrina les habían dicho a los gálatas que el mérito humano era parte integral de la salvación. Según esa interpretación, el apóstol estaba perturbado por un error doctrinal en lo concerniente al camino de salvación para los individuos. El insistía que la salvación dependía sólo de la fe, no de las obras. Sin embargo, esta es una definición limitada del problema. En el segundo capítulo de Gálatas, Pablo da cuenta de otra oportunidad en la cual la perversión de la verdad del evangelio le había inquietado mucho. Aquel incidente puede ayudarnos a entender las razones por las cuales Pablo se sentía preocupado por el mensaje de estos maestros.

## LAS DOS MESAS DE ANTIOQUÍA

Pues bien, cuando Pedro fue a Antioquía, le eché en cara su comportamiento condenable. Antes que llegaran algunos de parte de Jacobo, Pedro solía comer con los gentiles. Pero cuando aquéllos llegaron, comenzó a retraerse y separarse de los gentiles por temor a los partidarios de la circuncisión. Entonces los demás judíos

---

3 Scot McKnight, *Galatians, NIV Application Commentary* (Gálatas) (Zondervan, Grand Rapids, 1995), p. 28.

se unieron a Pedro en su hipocresía, y hasta el mismo Bernabé se dejó arrastrar por esa conducta hipócrita. Cuando ví que no actuaban rectamente, como corresponde a la integridad del evangelio, le dije a Pedro delante de todos: «Si tú, que eres judío, vives como si no lo fueras, ¿por qué obligas a los gentiles a practicar el judaísmo?» (Gá 2:11-14).

Pablo acusa a Pedro y a los otros judíos de no actuar coherentemente con la *verdad* del evangelio (2:14). Para Pablo, la imagen que representa la verdad del evangelio es un grupo de personas, judíos y gentiles, que comparten juntos la misma mesa. Esto contrasta con otra imagen con dos mesas. Los judíos cristianos de una mesa les dicen a los gentiles que pueden allegarse a su mesa si se circuncidan y siguen otras tradiciones. Las dos mesas representan la ruptura de la unidad en Cristo. Esto es algo especialmente trágico porque significa que Pedro y los otros no sólo dejan de compartir la mesa con los cristianos gentiles sino que, además, dejan de celebrar la Santa Cena juntos.<sup>4</sup>

---

4 En mi opinión, la «Cena del Señor» de la iglesia primitiva no era un evento cúllico separado, sino una «comida completa en común» que en la comunidad cristiana posiblemente se servía cuando se juntaban. Robert Banks, *Paul's Idea of Community* (La idea de comunidad de Pablo) (Hendrickson, Peabody, MA, 1994, edición revisada), p. 81; ver también R. Allen Cole, *Galatians, TNTC* (Gálatas) (Eerdmans, Grand Rapids, 1989, 2da. ed.), pp. 115-116; Philip F. Esler distingue entre confraternidad de la mesa y confraternidad eucarística de la mesa, «en la cual los participantes compartían, es decir, en realidad pasaban de mano en mano una hogaza de pan y una copa de vino» (Esler, *The First Christians in Their Social Worlds: Social Scientific Approaches to New Testament Interpretation* [Los primeros cristianos en su mundo social: acercamientos científico-sociales al Nuevo Testamento] [Routledge, Londres, 1994], p. 52). Según Banks, el compartir pan y vino de esta manera, al final de la cena, acompañando este acto con oraciones y bendiciones, «no era nada distinto de la cena que se acostumbraba realizar para los huéspedes en el hogar judío» (Banks, *Paul's Idea of Community*, p. 81). En todo caso, Banks y Esler concuerdan en que la Eucaristía era una cena que toda la iglesia reunida compartía y «era la expresión más tangible de la unidad en Cristo Jesús del judío y el

¿Por qué está Pablo tan perturbado? Para él la verdad del evangelio es que «Ya no hay judío ni griego [gentil], esclavo ni libre, hombre ni mujer, sino que todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús» (3:28). Teme que la unidad en Galacia corra riesgos. Les escribe para prevenir la trágica división de la mesa de Antioquía.

De ninguna manera esto quiere decir que la carta de Pablo a los Gálatas no se ocupa del énfasis exagerado en las obras humanas, ni que lo que él dice no tiene implicaciones para la salvación individual. En la tragedia de las dos mesas de Antioquía hay observaciones importantes que se pueden hacer acerca de estos dos asuntos. (En la sección final de este capítulo incluiremos otras reflexiones sobre Antioquía.) No obstante, el punto que queremos destacar aquí es simplemente que el incidente de Antioquía demuestra que para Pablo la verdad del evangelio tenía implicaciones sociales y que éstas, especialmente la unidad corporativa, estaban muy presentes en su mente al escribir a los gálatas. Si no nos damos cuenta de esto y leemos la carta como si la preocupación mayor de Pablo fuera mostrar a los individuos la manera en que pueden relacionarse con un Dios de gracia, perdemos mucha de la riqueza de Gálatas y no entendemos cabalmente lo que Pablo quiere decir por justificación.

Para evitar una interpretación demasiado individualista de la carta, intencionalmente he comenzado este estudio de Gálatas con una exposición de la comunidad dividida de Antioquía. La tendencia a leer la carta desde un punto de vista individualista es tan marcada que incluso aquellos que reconocen la tragedia de las mesas segregadas de Antioquía todavía interpretan la totalidad de la carta, y específicamente lo que desagrada a Pablo, de un modo individualista. Peor

---

griego, el esclavo y el libre, el hombre y la mujer (Gá 3:28)» (Esler, *ibid.*, p. 53; Banks, *ibid.*, p. 83).

aún, hay quienes al tratar el incidente de Antioquía ni siquiera mencionan la dimensión comunitaria del problema.

J. Gresham Machen ofrece un ejemplo importante de tal tipo de interpretación. Es importante porque tuvo enorme influencia en el movimiento fundamentalista/evangélico y porque desdeñó y negó asomo alguno de una dimensión corporativa en el problema de Antioquía. Machen afirma que la conducta de Pedro guió a los cristianos gentiles al «fatal error» de pensar que hay «obras meritorias que [la persona] debe hacer para ganar el favor divino». Machen no hace mención alguna del hecho que la división en la iglesia de Antioquía movió a Pablo a encarar a Pedro. La lectura de Machen está tan orientada hacia el asunto de una comprensión individual de la gracia y las obras que llega a asegurar que la división misma no era asunto que le preocupara a Pablo. Machen escribe:

Si Pedro nunca hubiera comenzado a tener comunión con los cristianos gentiles, comiendo a la misma mesa, no es seguro que Pablo habría hallado falta en eso... Pero una vez que Pedro hubo acostumbrado a los gentiles a compartir la mesa con ellos, que él rehusara tener comunión con ellos, comiendo a la misma mesa, habría hecho que los gentiles intentaran continuar teniendo comunión con él mediante la observación de las leyes ceremoniales.<sup>5</sup>

Por su lectura de Gálatas desde un punto de vista individualista, Machen interpreta el incidente de Antioquía en términos individualistas. Para Machen, lo único que importaba en Antioquía era la manera en que los individuos entendían

---

5 J. Gresham Machen, en John Skilton, ed., *Machen's Notes on Galatians* (Apuntes de Machen sobre Gálatas) (Presbyterian and Reformed, Filadelfia, 1973), pp. 143-144. Estos «apuntes» se publicaron originalmente en una serie de artículos en la primera etapa de *Christianity Today*, de enero de 1931 a febrero de 1933.

el camino de la salvación.

Desafortunadamente algunos comentaristas evangélicos, aunque sí mencionan el asunto de la unidad al analizar la tragedia de las dos mesas en Antioquía, tienden a leer el resto de la carta desde un punto de vista tan individualista como el de Machen.<sup>6</sup> Walter Hansen es una excepción refrescante porque no sólo observa las dimensiones sociales del incidente<sup>7</sup> sino que incluye los asuntos corporativos en su tratamiento de la crisis de Galacia. La diferencia de su interpretación es clara desde la primera página. Principia su comentario con el análisis de la manera en que las rivalidades étnicas habían puesto en peligro la unidad de la iglesia a la cual él había asistido en Singapur. Su lectura de Gálatas difiere no sólo porque menciona las rivalidades étnicas como parte de la crisis en Galacia sino porque ve el asunto de «la igualdad y unidad de todos los creyentes en Cristo... [como] el núcleo de toda la carta».<sup>8</sup> Esto no significa que

---

6 Ver, por ejemplo, F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text, NIGTC* (La Epístola a los Gálatas: un comentario sobre el texto griego) (Eerdmans, Grand Rapids, 1982), p. 131. Otros, que al igual que Machen no mencionan el asunto de la unidad, son: Charles Erdman, *The Epistle of Paul to the Galatians* (Westminster Press, Filadelfia, 1930), pp. 7-11, 47-52; J. Mervin Breneman, ed., *Biblia de estudio Harper* (Caribe, Miami, 1980), pp. 1246-1253.

7 Hansen escribe: «La separación de Pedro de la comunión de la mesa con los cristianos gentiles sugería que los gentiles, para salvarse, tenían que cumplir estrictamente la ley e incorporarse a la nación judía.... Ya que las consecuencias e implicaciones de la acción de Pedro eran tan dañinas para la unidad e integridad espiritual de la iglesia, Pablo no podía hacer otra cosa que resistir a Pedro.... La separación de Pedro era una contradicción de su propia convicción de que las divisiones étnicas entre judíos y gentiles no podían existir en la iglesia» (G. Walter Hansen, *Galatians, IVP New Testament Commentary Series* [InterVarsity, Downers Grove, IL., 1994], pp. 66-67).

8 *Ibid.*, p. 14; ver también G. Walter Hansen, «Galatians, Letter to the» (Carta a los Gálatas), en G. Hawthorne, R. P. Martin y D. G. Reid, eds., *Dictionary of Paul and His Letters* (Diccionario de Pablo y sus cartas) (InterVarsity, Downers Grove, IL., 1993), pp. 323-334. Aunque no tan categóricamente

Hansen destaca menos las cuestiones tradicionales tales como la justificación por la ley o por la fe sola. Sí significa que él las ve desde una perspectiva distinta y, por lo tanto, las interpreta de manera distinta. Hansen las mira desde el punto de vista social y corporativo, no desde el punto de vista de Lutero, quien mira al individuo atribulado en busca de un Dios de gracia.

El acercamiento distinto de Hansen es también patente en la introducción de su estudio de Gálatas 2:15-21:

Esta crisis social de la iglesia de Antioquía era exactamente la misma que encaraban las iglesias de Galacia. A los gentiles se los estaba obligando a vivir como si fueran judíos para ser aceptados por éstos. Pero detrás de la crisis social estaba en juego un asunto teológico más fundamental: ¿Es la verdad del evangelio o la obediencia a la ley lo que define la base para la comunión entre los cristianos judíos y los cristianos gentiles? Conforme nos adentramos en los argumentos teológicos [de Pablo], no debemos olvidar que él estaba confrontando una crisis social: la división de la iglesia en términos raciales. Sus complejas definiciones teológicas tienen la intención de subsanar de manera práctica las divisiones raciales de la iglesia.<sup>9</sup>

---

como Hansen, los evangélicos Scot McKnight y Moisés Silva también ubican a Gálatas en el contexto de la división causada por los judaizantes que intentaban obligar a los cristianos gentiles a hacerse judíos. Ver McKnight, *Galatians*, pp. 19-47; Moisés Silva, «Galatians» (Gálatas), en D. A. Carson, J. Motyer y R. T. France, eds., *New Bible Commentary. 21<sup>st</sup> Century Edition* (Comentario Nueva Biblia) (InterVarsity, Downers Grove, IL., 1994), p. 1206.

9 *Ibid.*, pp. 67-68. Hansen no es el primero que aboga en favor de una lectura social de Gálatas. Muchos han seguido la senda trazada por Markus Barth y Krister Stendahl, quienes recalcan el carácter social de la justificación en los escritos de Pablo. Ver Markus Barth, «The Kerygma of Galatians» (El *kerygma* de Gálatas), *Interpretation* 21 (1967): 131-146; y «Jews and Gentiles: The Social Character of Justification in Paul» (Judíos y gentiles: el carácter

¿Por qué estaba Pablo tan perturbado? Podemos comenzar a contestar esta pregunta diciendo que temía que en Galacia se repitiera la tragedia de las dos mesas que él había visto en Antioquía.

## EL FARISEÍSMO, LA JUSTIFICACIÓN POR LAS OBRAS, Y LA CRÍTICA DE E. P. SANDERS

El carácter individualista de la respuesta tradicional a la pregunta de por qué estaba Pablo tan perturbado no es el único aspecto de la interpretación tradicional que los estudiosos han cuestionado en los años recientes. E. P. Sanders ha presentado argumentos convincentes para demostrar que Pablo no refutó una enseñanza judía según la cual el individuo gana su salvación por sus propios esfuerzos. Afirmar tal cosa es sostener una visión errónea del judaísmo. Sanders afirma que la enseñanza judía tradicional no implicaba que la salvación se basaba en méritos humanos sino que la salvación se alcanzaba siempre por la gracia de Dios. Los judíos contemporáneos de Pablo entendían que Dios les había dado la ley en el contexto del pacto. La ley no era el medio de lograr la comunión con Dios. Dios ya había tomado la iniciativa y establecido el medio. La ley tenía por objeto mostrarle a Israel la manera de vivir en comunión con Dios y hacía posible esa comunión al proveer un sistema de expiación. No se enseñaba que la obediencia a la ley era el medio de lograr la salvación; la obediencia le mantenía a uno dentro de los parámetros del pacto. El asunto respecto a la ley no era cómo ponerse en comunión con Dios sino cómo man-

---

social de la justificación en Pablo), *Journal of Ecumenical Studies* 5 (1968): 241- 267; Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (Pablo entre los judíos y los gentiles) (Fortress, Filadelfia, 1976). Hemos tomado a Hansen como ejemplo porque, al igual que los otros comentaristas citados en esta sección, es evangélico.

tenerse en esa comunión.<sup>10</sup>

Si el judaísmo no enseñaba que uno lograba salvarse mediante la acumulación de obras meritorias, entonces la interpretación tradicional es errada y también es erróneo decir que la intención de Pablo en Gálatas era atacar la enseñanza que afirmaba explícitamente que la salvación se alcanzaba mediante el esfuerzo humano, por medio de las obras. ¿Cómo podía Pablo atacar una enseñanza que no existía?

Sin embargo, decir que Pablo no enfrentó una *enseñanza* de salvación por las obras no significa necesariamente que no haya tenido que enfrentar un *estilo de vida* de justificación por las obras. Como ya hemos visto, en las iglesias de Flor del Campo se proclamaba la doctrina de la salvación por la gracia divina, pero se vivía como si la salvación se ganara mediante las buenas obras. Su enseñanza oficial era una afirmación ortodoxa de fe de la Reforma, pero se vivía, y de manera sutil se comunicaba, una religión legalista de redención por las obras.

El hecho que esto ocurriera en Flor del Campo no prueba que tal cosa ocurriera en el siglo 1 en Galacia. No obstante, la experiencia es tan frecuente que hace que Sanders se equivoque al pasar por alto la posibilidad de que Pablo, en la carta a los Gálatas, pueda estar tratando un legalismo y justificación por las obras que, aunque no se encuentre en los escritos judíos, era el estilo de vida de la gente de Galacia.<sup>11</sup> Sanders supone,

---

10 E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Pablo y el judaísmo palestino) (Fortress, Filadelfia, 1977), pp. 180, 419-428.

11 Elsa Tamez critica similarmente a Sanders: «La advertencia y propuesta de Sanders nos parece importante... sin embargo, creemos que la propuesta de Pablo, que se es justificado por la fe y no por las obras de la ley, apunta también hacia una dimensión mayor de la existencia humana. En Gálatas queda en claro que vivir en Cristo es vivir en libertad, mientras que someterse a la ley es volver a un estado de esclavitud» (Elsa Tamez, *Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos* [DEL, San José, 1991], pp. 90-91). Tamez, que escribe en América Latina, se siente menos

muy a la ligera, que si el judaísmo incluía la enseñanza que la salvación es don de la gracia divina, entonces la gente no tendría problema alguno con la justificación por sus propios medios u una orientación hacia las buenas obras. En lugar de suponer que la gente ha de entender las enseñanzas de manera positiva o con una orientación hacia la gracia, debemos recordar que los que escuchan se orientan hacia la «religión». La gente se inclina

---

acorrallada por el asunto de Israel y el antisemitismo, que deja su huella en el trabajo de muchos estudiosos paulinos europeos y norteamericanos de posguerra. Está claro que ella piensa que otros asuntos son más relevantes para América Latina. Aunque tal vez haya quienes consideran su trabajo, el de Segundo (véase la siguiente sección) y el mío como algo que fomenta el antisemitismo, tal idea sugeriría una lectura superficial de nuestro trabajo. Todos nosotros señalamos que hay problemas más profundos que el judaísmo. En la siguiente sección alego que Pablo hace lo mismo en Gá 4:3-11. En el capítulo 2 de este trabajo he demostrado, creo, que el movimiento evangélico — tradición de la que vengo— puede ser tan esclavizante como la ley a la que se refiere Tamez en la cita anterior. R. H. Gundry hace una crítica de Sanders que, aunque apreciablemente distinta de la mía, comparte algunas similitudes porque hace hincapié en que, en cuanto a «mantenerse adentro», Pablo, al discutir asuntos éticos, difiere marcadamente del judaísmo. No es sólo que Pablo ofrece un conjunto distinto de reglas sino que toda la discusión se hace en un tono distinto. «Aunque la obediencia es parte integrante y esencial de la teología de Pablo junto al embeberse de asuntos judeo-palestinos, sus comentarios en cuanto a la obediencia son proporcionalmente más ligeros. Más aún, en general toman la forma de exhortación no de interpretación, expansión o aplicación legales» (R. H. Gundry, «Grace, Works, and Staying Saved in Paul», *Biblica* 66 [1985]: 7). Esto indica que Gundry es más sensible que Sanders en cuanto que el asunto no es sólo lo que se dice sino cómo y cuánto se dice. A pesar de que estoy de acuerdo con la crítica que Gundry hace a Sanders en este punto, Gundry tal vez se equivoca al limitar la pre-ocupación de Pablo en Gálatas al asunto de «mantenerse adentro». En la vida real la distinción entre «entrar» y «mantenerse adentro» tal vez no es muy clara. Si los maestros falsos infundían en la gente la idea de que para «mantenerse adentro» era necesario circuncidarse, es razonable pensar que algunos cristianos gentiles, especialmente los nuevos conversos, llegarían a creer que tal rito era necesario para «entrar». Por lo tanto, Pablo quizá se sentía seriamente preocupado por el efecto que tales enseñanzas tendrían en el entendimiento de la gente en cuanto al asunto de lograr «entrar».

a la idea que tiene que hacer algo para merecer la aceptación y la aprobación de Dios. El impulso religioso hace que el ser humano distorsione el mensaje de la gracia y persista en vivir como si debiera alcanzar la aceptación de Dios y del prójimo en la comunidad religiosa mediante sus propios esfuerzos.<sup>12</sup>

En los párrafos anteriores he argumentado que, al describir los problemas de Galacia a los que se refiere Pablo, debemos considerar no sólo qué se enseñaba sino también cómo se lo entendía y de qué manera se lo vivía. Aquí y en todo este libro, cuando comparo o cotejo lo que se enseñaba con lo que se vivía no quiero decir que la enseñanza en sí misma no era lo central. Pablo estaba enfadado con los falsos maestros. Indudablemente su preocupación incluía lo que ellos enseñaban. Lo que quiero decir es que el problema no era un asunto de «mera enseñanza», en el sentido simplista de la lectura tradicional o como Sanders lo interpreta. El problema no era que los maestros afirmaban explícitamente que «la persona se salva por sus obras». No era sólo cuestión de cambiar la frase «la persona se salva por las obras» por «la persona se salva por la gracia». El problema era mucho más profundo: lo que en este libro he denominado el enfoque *religioso* del cristianismo. Desde luego, Sanders alegaría que la frase «la persona se salva por obras» ni siquiera se hallaba en las enseñanzas de estos maestros. Conuerdo en este punto. Pero el hecho que incluyeran palabras sobre la gracia divina en sus enseñanzas no eliminaba la posibilidad de que la gente siguiera viviendo un cristianismo de justificación por las obras. La situación era mucho más complicada de lo que

---

12 Aunque haya escritos judíos que mencionen la gracia de Dios, su abrumador enfoque en la presentación y discusión de la reglas de comportamiento humano los convertía en suelo fértil para la religión. Si la religión se apodera de estas reglas ellas son fuente posible de justificación por las obras. Sanders mismo reconoce que la acción redentora de Dios por medio del pacto es «algo que se da por sentado, no algo que se discute directamente» (*Paul and Palestinian Judaism*, p. 236).

cualquiera de estas posiciones implica. La posición tradicional peca de elemental al reducir el problema a la sola enseñanza explícita de salvación por las obras; y la posición de Sanders es demasiado simplista al pensar que, por cuanto el judaísmo hablaba de la gracia en las enseñanzas, no existía el problema de que la gente viviera como si su salvación e inclusión en el pueblo de Dios dependiera de las obras.

Empecé esta sección diciendo que estaba de acuerdo con Sanders, contrariando la interpretación tradicional que presenta a Pablo perturbado porque los agitadores de Galacia enseñaban explícitamente que la salvación dependía de méritos humanos. Sin embargo, después hice una distinción entre lo que se enseña y lo que se vive, y expresé mi desacuerdo con la conclusión de Sanders de que Pablo no ataca la práctica de los gálatas de justificación por las obras.<sup>13</sup>

La combinación de las dos observaciones del párrafo anterior nos conduce a hacer comentarios muy importantes respecto a la relación de la carta a los Gálatas con las iglesias de Flor del Campo y, en general, con el movimiento evangélico. El entendimiento tradicional del judaísmo y de los judaizantes presenta a éstos como gente que enseña explícitamente que la salvación personal se logra por medio del esfuerzo humano. A quienes actualmente proclaman que la salvación es por la gracia de Dios, esta interpretación los hace concebirse a sí mismos

---

13 Sanders afirma que la «crítica que hace Pablo de su religión nativa no tiene nada que ver con que algunos tengan la inclinación a sentirse moralmente superiores a otros... Cuando critica al judaísmo lo hace de manera tajante y su crítica enfoca dos puntos: la falta de fe en Cristo y la falta de igualdad entre los gentiles». Sanders alega que la disputa en Gálatas no es sobre «obras» en sí. El conflicto no es entre «obras» y «fe». Sanders mantiene que ambos lados tienen sus imposiciones y el que tengan imposiciones de ninguna manera implica que se niegue la importancia de la fe (E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* [Pablo, la ley y el pueblo judío] [Fortress, Filadelfia, 1983], pp. 157, 155, 159).

como quienes «tienen la razón» e interpretan Gálatas como la corrección de aquellos que enseñan que la salvación se logra por las obras. Sanders nos obliga a todos a reconsiderar nuestro entendimiento no sólo del judaísmo sino de nosotros mismos. Tanto el judaísmo como el cristianismo, si se entienden correctamente, se basan en la gracia de Dios, son antirreligiosos, pero están expuestos a la corrupción de la religión. Es probable que los agitadores de Galacia incluyeran en su enseñanza aseveraciones de que la salvación es sólo por la gracia de Dios, pero aun así Pablo les acusa de no predicar el evangelio. El trabajo de Sanders debería guiarnos a los evangélicos, y a otros que predicán que la salvación es don de Dios, a volver a evaluar cuánto tenemos en común con los falsos maestros de Galacia.<sup>14</sup>

Esta sección nos ayuda a entender mejor lo que Pablo consideraba ser el problema en Galacia. No estaba perturbado porque los falsos maestros necesariamente enseñaran de manera explícita que la salvación se logra por medio de las obras, sino porque se daba cuenta de que el énfasis en el cumplimiento de las leyes y las tradiciones judías podía fácilmente guiar a la gente a vivir bajo la esclavitud de la religión.<sup>15</sup> Bajo la influencia de la religión, los gálatas fácilmente malinterpretarían la importancia de las obras humanas para la salvación y su prestigio en la comunidad. El no ver que la

---

14 Es irónico que en el párrafo anterior empleo el trabajo de Sanders para advertirnos del peligro de hacer lo que acuso a él de hacer: poner demasiado énfasis en la enseñanza «oficial» y desconocer el poder de la religión.

15 Desde luego que Pablo también da en la Carta a los Gálatas pautas éticas, pero es mucho más difícil tomar la sección ética de Gálatas y convertirla en religión. Al aspecto ético le precede no sólo una breve declaración sobre la gracia de Dios sino casi cinco capítulos completos que destacan lo cardinal de la gracia salvadora de Dios. Además, los imperativos de Pablo no se prestan fácilmente a ser utilizados como medida para diferenciar claramente entre quienes siguen las reglas éticas y los que no las siguen, lo cual es necesario para la aplicación religiosa de imperativos éticos. Para una discusión más amplia de este asunto, ver el capítulo 9.

religión es uno de los asuntos importantes que Pablo enfrenta en Gálatas es perder buena parte del poder de su mensaje.

## LA RELIGIÓN EN GÁLATAS

El término *religión*, según lo he definido, no es paulino. Sin embargo, aquello a lo que yo me refiero con este término es paulino. Le «impongo» a Pablo el término para facilitar la comunicación, pero no le impongo las ideas. Vista en su totalidad, la carta presenta un contraste entre el evangelio arraigado en la iniciativa de Dios y su gracia, por un lado, y la religión arraigada en el esfuerzo humano por alcanzar el beneplácito de Dios y de los semejantes, por otro lado. El asunto de la religión es particularmente claro en ciertos pasajes de la carta. Por ejemplo, Gálatas 6:12-13 nos ofrece una visión de los maestros que intentan mejorar su prestigio a través del éxito en el campo religioso —éxito en persuadir a otros para que sigan su norma religiosa. Está claro que los agitadores mismos están bajo la presión de vivir bajo ciertas normas religiosas. El temor de la persecución motiva sus acciones.<sup>16</sup> Otro ejemplo se encuentra en el número de veces en que Pablo subraya que el evangelio que proclama no es de origen humano (1:1, 11-12, 16; 2:6-7). Se puede decir que aquí Pablo contrasta el evangelio y la religión, una construcción humana.

---

16 No se puede saber con certeza lo que estaba detrás de las amenazas de persecución, pero Philip Esler ofrece una explicación que concuerda bien con la lectura «religiosa» que he propuesto. Este autor ofrece el siguiente bosquejo: «(a) Los adversarios de Pablo en Galacia eran judíos cristianos amenazados de persecución por los judíos no cristianos, y se preocupaban por algunos aspectos de la asociación entre judíos y gentiles en las comunidades cristianas locales. (b) Los adversarios consideraban tan seria la situación en Galacia que animaban a los miembros gentiles de sus comunidades a que se circuncidaran. (c) Los judíos cristianos tal vez amenazaban con poner fin a su asociación con los gentiles a menos que éstos se circuncidaran y se sometieran a la Ley» (Esler, *The First Christians...*, p. 61).

Gálatas 4:3-11 demuestra más evidentemente que Pablo considera lo que llamo «religión» como el problema fundamental en Galacia:

(3) Así también nosotros, cuando éramos menores, estábamos esclavizados por los *stojjeia* de este mundo. (4) Pero cuando se cumplió el plazo, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley, (5) para rescatar a los que estaban bajo la ley.... (8) Antes, cuando ustedes no conocían a Dios, eran esclavos de los que en realidad no son dioses. (9) Pero ahora que conocen a Dios – o más bien que Dios los conoce a ustedes –, ¿cómo es que quieren regresar a esos *stojjeia* ineficaces y sin valor? ¿Quieren volver a ser esclavos de ellos? (10) ¡Ustedes siguen guardando los días de fiesta, meses, estaciones y años! (11) Temo por ustedes, que tal vez me haya estado esforzando en vano.

Estos versículos nos comunican un número de puntos clave que expondré más ampliamente: (1) Pablo equipara el judaísmo con el paganismo. Así pues, por un lado el problema es mayor que el que plantea la enseñanza judía, pero incluye, al menos en parte, la manera en que se vivían en la práctica las tradiciones judías. (2) Tanto el judaísmo como el paganismo, y ciertas reglas religiosas, se relacionan con fuerzas esclavizantes. (3) Respecto a la relación con Dios, Pablo minimiza la importancia de la acción humana y acentúa la importancia de la acción de Dios.

Anteriormente los cristianos gentiles de Galacia habían profesado religiones paganas (4:8). Se convirtieron al cristianismo, pero ahora volvieron su mirada a la práctica de ciertas tradiciones religiosas judías (4:10, 21; 5:2). Pablo califica esta situación de retroceso: es un regreso a un estado previo (4:9). Al decir esto, equipara el cumplimiento de la ley judía con la práctica previa de tradiciones y ritos paganos. Claramente el paganismo, el judaísmo y las enseñanzas de los judaizantes son

diferentes, pero Pablo los equipara. Como instrumentos de la religión, esclavizan de la misma manera.

Esta observación es corroborada por el versículo 3 del capítulo 4, cuando Pablo dice: «Así también nosotros, cuando éramos menores, estábamos esclavizados por los principios de este mundo». Sea que el pronombre «nosotros» se refiera a «nosotros los judíos» o a «nosotros los judíos y los gentiles», lo importante es que de ellos se dice que estaban sometidos a la esclavitud por parte de los *stoijeia* del mundo.<sup>17</sup> Pero ¿qué son los *stoijeia*?

Cuando los comentaristas observan la manera en que se usaba esta palabra en los escritos griegos tempranos, a menudo mencionan los «ABC's». En el uso griego, las letras del alfabeto eran los *stoijeia* o los elementos constituyentes irreducibles de las palabras. *Stoijeia* se refería a los elementos que formaban una serie y así la palabra cobró una amplia variedad de significados que incluían los grados en el reloj del sol, las notas de la escala musical y los elementos básicos del cosmos.<sup>18</sup> «Filón habla de los griegos que reverencian los cuatro elementos (*stoijeia*), “tierra, agua, aire y fuego”, a los cuales les dan nombres de divinidades».<sup>19</sup> En este nivel cósmico, la palabra se vincula

---

17 Es más corriente una lectura global de «nosotros», pero algunos (por ejemplo Bruce) prefieren una lectura judía exclusiva de «nosotros» (F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*, p. 193); para un examen más amplio de este asunto de traducción, ver Richard Longenecker, *Galatians, WBC* (Gálatas) (Word Books, Dallas, 1990), p. 164; J. Louis Martyn, *Galatians, AB* (Gálatas) (Doubleday, Nueva York, 1997), pp. 334-336, 393. En este versículo, un «nosotros» global mira a los judíos y a los gentiles en esclavitud común, en tanto que un «nosotros» exclusivista recalca que los judíos específicamente estaban en un estado de esclavitud y entonces, leído en conjunción con 4:8-9, apunta a la esclavitud común de los judíos y los gentiles.

18 Bruce, *The Epistle to the Galatians*, p. 193; Longenecker, *Galatians*, p. 165; Martyn, *Galatians*, pp. 393-406.

19 Bruce, *ibid.*, p. 193.

con la práctica religiosa que ve los elementos celestiales como seres espirituales activos en el mundo físico. «Desde muy temprano se pensaba que las estrellas y los poderes controlaban el universo, y se los adoraba y se les hacía ofrendas ».<sup>20</sup>

Al igual que con la palabra castellana «elementos», el contexto determina su significado. En Gálatas algunos han traducido *stoijeia* como «principios» (NVI), «normas y principios» (BLA) o «rudimentos» (RVR). Estas parecerían ser traducciones pertinentes en 4:3, pero parece que Pablo personifica los *stoijeia* en 4:9. Esto es así particularmente si leemos: «ustedes... eran esclavos de los que en realidad no son dioses» como si la intención fuera describir los *stoijeia*. En los tres versículos (4:3, 8, 9) se menciona «esclavizados», y esto hace pensar que los *stoijeia* son las entidades esclavizadoras a las cuales se refiere en 4:8 como seres que no son dioses. «Principios» o «normas» no sugieren el carácter personal de poder que Pablo da a los *stoijeia* en estos versículos. En cambio, llamarlos «poderes espirituales», una opción que aparece en las notas de la *Nueva Versión Internacional*, aunque preferible, podría dar la impresión al lector actual que no tienen nada que ver con la vida cotidiana o que tal vez sólo afectan ciertos aspectos «espirituales» de la vida, o a ciertos individuos. Sin embargo, Pablo habla de los *stoijeia* como si fueran realidades espirituales independientes, aunque son regulaciones religiosas que ejercen una importante influencia en la vida diaria o se relacionan íntimamente con dichas regulaciones. La traducción «fuerzas elementales» (una opción presente en las notas de la RVR) permite un entendimiento más amplio de los *stoijeia*.<sup>21</sup>

---

20 Peter T. O'Brien, *Colossians, Philemon, WBC* (Colocenses, Filemón) (Word Books, Waco, Texas, 1982), p. 132.

21 Bruce (*The Epistle to the Galatians*, p. 191) y James D. G. Dunn (*A Commentary on the Epistle to the Galatians* [A. C. Black, Londres, 1993], pp. 212-213) prefieren esta traducción.

Pablo vincula estrechamente estas fuerzas elementales con las reglas religiosas (4:8-10). Parece que estas fuerzas elementales encarnan o emplean las reglas para esclavizar a la gente y causar las divisiones que se ven en Antioquía. Las fuerzas elementales esclavizan a la gente a la práctica de la religión. Se podría decir que el espíritu de la religión, o el poder de la religión, se posesiona de reglas que pueden ser neutrales, o incluso buenas, y las transforma en lo que he descrito como *religión*.<sup>22</sup> Por ejemplo, las enseñanzas del judaísmo no eran religión en el sentido que sus bases eran la gracia divina, pero bajo la influencia de los *stoijeia* se habían convertido en una fuerza esclavizadora: la religión (4:3).<sup>23</sup>

---

22 La utilización de las palabras «poderes» y «fuerzas» naturalmente trae a colación el lenguaje paulino relativo a los «poderes» y «principados». Aunque creo que *stoijeia* cabe dentro de la discusión del concepto paulino de principados y poderes, y aunque creo que Pablo asentiría a la idea de incluir a «la religión» como uno de los principados y poderes, no trataré tales puntos en este trabajo. Sería necesario discutir no sólo por qué se incluye *stoijeia* sino también qué significaba para Pablo el concepto de principados y poderes. (He tratado sobre la relación de *stoijeia* y la religión con los escritos de Pablo sobre principados y poderes en «Responding to the Powers: Learning From Paul and Jesus» [M.A. Thesis, New College for Advanced Christian Studies, Berkeley, 1990]). Incluyo aquí la definición de *poderes* de Ellul porque ella capta bien lo que yo señalo cuando abordo la religión como un poder. El argumento de este libro, sin embargo, no depende de la aceptación de esta definición. Me fijo más en la manera en que la gente siente la religión, que esclaviza, antes que intentar dar una explicación de lo que constituye la religión en el sentido cosmológico. «Los poderes corresponden con realidades auténticas, aunque espirituales, que son independientes de la decisión e inclinación del hombre que las constituye.... Los poderes no actúan simplemente desde el exterior a la manera del destino gnóstico.... Se caracterizan por su relación con el mundo concreto del hombre.... Los poderes parecen tener la habilidad de transformar la realidad natural, social, intelectual o económica en una fuerza que el hombre no tiene manera de resistir o controlar» (Jacques Ellul, *Ethics of Freedom* [Ética de libertad] [Eerdmans, Grand Rapids, 1976], p. 152).

23 Ver Romanos 7 y el uso de la ley por parte del pecado.

Un simple giro de una frase en este pasaje ofrece mayor evidencia de que la religión es parte fundamental del problema del cual Pablo se ocupa en esta carta. El escribe: «ahora que conocen a Dios », pero luego, como si pensara: «no, no es eso lo que quiero decir; no quiero darles ninguna base para que den importancia a las acciones humanas en el hecho de llegar a conocer a Dios», añade: «o más bien que Dios los conoce a ustedes» (4:9). Esta corrección personal destaca la acción de Dios, exactamente lo opuesto de lo que la religión enfoca.

## ¿POR QUÉ HAN VUELTO LOS GÁLATAS A LA ESCLAVITUD DE LA RELIGIÓN?

En el mismo versículo, Pablo pregunta: «¿Cómo es que quieren regresar?» (4:9, ver también 1:6; 3:1). Aunque nos parezca trágico, podemos imaginar varias razones por las cuales los gálatas habían vuelto a la esclavitud. Juan Luis Segundo vincula las acciones de los gálatas a la general «inclinación del ser humano a someterse a la esfera religiosa». Segundo sostiene que «la toma de conciencia por parte de la persona de su condición de ser creado le mueve a colocar a la religión por encima de dicha condición, a usar el plano religioso como un intermediario entre lo intangible, por un lado, y la inseguridad de su condición de criatura, por el otro».<sup>24</sup>

Podemos imaginar que Pablo les dio a los nuevos conversos ciertas directrices, quizás similares a las que aparecen al final de

---

<sup>24</sup> Juan Luis Segundo, *Jesus of Nazareth Yesterday and Today* (Jesús de Nazaret ayer y hoy), vol. 3, *The Humanist Christology of Paul* (La cristología humanista de Pablo) (Orbis, Maryknoll, NY, 1986), pp. 25-26. Segundo ofrece un estudio paulino que presenta como uno de sus mayores temas el contraste entre la fe y la religión. En tal sentido, su obra es muy similar a la mía. Segundo define y describe «la religión» muy similarmente a lo que yo hago en este libro. Sin embargo, su descripción humanista de la fe difiere marcadamente de mi descripción de la ésta y del evangelio.

esta carta, pero no les dejó reglas y ritos bien definidos. Esperaba que Dios enseñara a los conversos (1Ts 4:9) o que el Espíritu los guiara (Gá 5:18; Ro 8:14). Mientras Pablo estaba presente, a los gálatas esto tal vez les haya parecido satisfactorio, pero cuando él se marchó y ellos «no tenían leyes que les ayudaran a distinguir lo bueno de lo malo, ni ritos para hacer frente a las transgresiones y que les proveyeran certidumbre, su seguridad y confianza en sí mismos comenzaron a flaquear».<sup>25</sup> En cambio, las enseñanzas de los judaizantes les ofrecían la seguridad de la ley, una manera clara de poner en orden la vida y de medir su propio prestigio y éxito dentro del grupo religioso.<sup>26</sup>

La presión para sentirse seguro por medio de la religión se incrementa cuando todos alrededor se involucran intensamente en la religión. Los habitantes del mundo romano, especialmente los de los territorios orientales, eran muy supersticiosos y se concebían a la merced de espíritus y poderes que estaban fuera del control humano. La religión les ofrecía algún sentido de control de su vida. Para escapar de su destino, la gente recurría

---

25 John Barclay, *Obedying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians* (Obedecer la verdad: un estudio de la ética de Pablo en Gálatas) (T. & T. Clark, Edimburgo, 1988), p. 71; ver también p. 106.

26 Otros especialistas señalan también la inseguridad de los gálatas como la causa de su alejamiento del evangelio: «A los gálatas se les había otorgado el "Espíritu" y la "Libertad" .... No existía la ley que les indicara lo correcto y lo incorrecto. No había más ritos que corrigieran las transgresiones. En tales circunstancias, su vida diaria se había convertido en una danza en la cuerda floja.... Se entiende el porqué más o menos decidieron aceptar las recomendaciones de los opositores de Pablo a que se circuncidaran para así convertirse en fieles practicantes de la Torá y, como tales, "herederos" de la seguridad que esto implicaba» (H. D. Betz, *Galatians* [Gálatas] [Hermeneia, Fortress, Filadelfia, 1979], p. 9). Gerhard Ebeling afirma: «Para los gálatas gentiles, la liberación del cautiverio de los elementos espirituales del universo les dio un sentido profundo de alivio, pero también podía darles un no menos profundo sentido de inseguridad por no hallar un ancla firme para su vida al encontrarse con tan insólita libertad» (Gerhard Ebeling, *The Truth of the Gospel: An Exposition of Galatians* [La verdad del evangelio: una exposición de Gálatas] [Fortress, Filadelfia, 1985], p. 251).

a numerosos medios, entre ellos la astrología y los cultos de los misterios.<sup>27</sup>

Las buenas nuevas de Jesucristo que Pablo predicó a los gálatas liberó a éstos del peso de la religión, pero les quitó la seguridad a la que estaban acostumbrados desde la niñez y les puso en marcado contraste con otros que todavía gozaban de la seguridad de la religión. Desde luego, Pablo no considera a esto como gozo sino como esclavitud. Sin embargo, lo que aquí se pretende es solamente imaginar la posibilidad de que, debido al ambiente religioso en que vivían los gálatas, la estructura y las líneas divisorias del «otro evangelio» hayan ejercido un gran atractivo para los gálatas.<sup>28</sup>

## LA RELIGIÓN Y LA COMUNIÓN DE LA MESA

---

27 Betz, *Galatians*, p. 3; Helmut Koester, *Introduction to the New Testament* (Introducción al Nuevo Testamento), vol. 1: *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age* (Historia, cultura y religión de la era helenística) (Fortress, Filadelfia, 1982); Tamez, *Contra toda condena*, pp. 76, 186.

28 La reconstrucción del contexto de Gálatas es, desde luego, incierta. J. Ross Wagner me ha llamado la atención al hecho que, además de la presión psicológica sobre los individuos descrita en esta sección, posiblemente también había presión por parte de la comunidad. «Para la iglesia que parecía proclamar una “nueva” religión, esto era una desventaja en una cultura que estimaba lo antiguo. Por la continua oposición entre la iglesia y la sinagoga, se ponía en duda la afirmación cristiana de que la iglesia era la heredera de la tradición judía. Además, es creíble que el relativamente gran número de gentiles hacía que la iglesia fuera menos atractiva para posibles adeptos judíos. Es posible que los oponentes de Pablo hayan deseado que los gentiles se convirtieran en completos prosélitos al someterse a la circuncisión para así no impedir la misión existente entre los judíos» (J. Ross Wagner, en una carta del segundo trimestre del año 1996). Esta observación apoya aún más la tesis básica de este capítulo, que las preocupaciones comunitarias motivaron a Pablo a escribir esta carta. Para más información sobre este punto, ver Paula Fredriksen (*From Jesus to Christ* [De Cristo a Pablo] Yale University Press, New Haven, 1988), pp. 168-170.

Al comienzo de este capítulo mencioné las dos mesas separadas de Antioquía para demostrar que Pablo estaba perturbado por lo que él veía como la posible amenaza a la unidad en Galacia. Las secciones anteriores han mostrado que Pablo veía en la religión el problema fundamental de las iglesias de Galacia. Ahora nos adentraremos en la investigación de la relación entre la religión y la amenaza a la unidad de la comunidad.

El intercambio de alimentos une inevitablemente a las personas en núcleos de reciprocidad y sentido de comunidad. El compartir la mesa simboliza relaciones y actitudes mutuas: comemos para celebrar los cumpleaños y las fechas especiales, nos reunimos y ofrecemos cenas a familiares y amigos en duelo.<sup>29</sup>

Esta observación de Rodney Clapp acerca de la cultura estadounidense era aún más cierta en el mundo de Pablo. La confianza y la aceptación que se comunicaba al compartir con otros una comida era una característica propia del Medio Oriente. Joel B. Green dice que «debemos aceptar cuán radicalmente diferente es el significado de compartir la comida con otros en nuestra cultura occidental contemporánea de lo que significaba en el judaísmo antiguo. Para ellos, aunque no a menudo para nosotros, la comunidad de la mesa era la forma más cercana de intimidad».<sup>30</sup>

El incidente en Antioquía respecto de a quién se le daba la bienvenida a la mesa no es el único caso en el Nuevo Testamento (ver, p. ej., Lucas 15). Cabalmente, la comunión de la mesa jugaba un importante papel en la vida y enseñanzas de

---

29 Rodney Clapp, *A Peculiar People* (InterVarsity, Downers Grove, Ill., 1996), p.107.

30 Joel B. Green, *How to Read the Gospels and Acts* (InterVarsity, Downers Grove, Ill., 1987), p. 49.

Jesús.<sup>31</sup> En su tiempo, los fariseos habían llamado la atención sobre la mesa más de lo normal. Insistían en servirse cada comida con el grado de pureza común entre los sacerdotes oficiantes del Templo.<sup>32</sup> No todos los judíos observaban todas las reglas de pureza que los fariseos prescribían. Sin embargo, su efecto se había extendido, aunque sólo fuera en términos de más atención que se daba al asunto. En la campaña de los fariseos por devolver la santidad a Israel, utilizaron el asunto de la comunión de la mesa como «el mayor vehículo de proscripción social y religiosa... Compartir la mesa con alguien era una expresión de aprobación; el rehusar el compartir la mesa simbolizaba desaprobación y rechazo. Por lo tanto, los fariseos no compartían la mesa con los que no cumplieran las reglas».<sup>33</sup> A pesar de que la tradición judía se enfocaba en la pureza personal y en la inclusión en el pueblo del pacto, el compartir la mesa como una expresión religiosa servía de línea divisoria que conllevaba implícitamente el rechazo de «los de afuera». Para «los de adentro», la línea divisoria religiosa relativa a la mesa proveía prestigio y seguridad.

Así como la comunión alrededor de la mesa comunicaba

---

31 Por ejemplo: Mt 8:11; 22:1-4; 23:23-26; 25:1-13; Mc 7:1-23; 12:39; 14:3-9; Lc 7:36-50; 10:38-42; 11:37-52; 12:35-38; 14:1-24; 15; 17:7-10; 19:1-10; 22:14-38.

32 Los fariseos intentaba imponer el diezmo sobre todos los alimentos y se negaban a comer en casa de quien fuera poco fiable en el pago de diezmos o en la preparación de alimentos. Estaban dispuestos a recibir a huéspedes no fariseos si, al entrar en la casa, se les daba vestuario limpio y si el huésped era alguien cuya mera presencia no difamara la casa. Marcus J. Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus* (Conflicto, santidad y política en la enseñanza de Jesús) (Edwin Mellen, New York, 1984), pp. 80-81; James D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Jesús, Pablo y la ley: estudios en Marcos y Gálatas) (SPCK, Londres, 1990), p. 139. Véase también Martin Hengel y Roland Deines, «E. P. Sanders' "Common Judaism", Jesus, and the Pharisees. A Review Article», *Journal of Theological Studies* 46 (1995): 1-70, en particular 41-51.

33 Marcus J. Borg, *Jesus: A New Vision* (Harper & Row, San Francisco, 1987), p. 89.

un alto nivel de aceptación e intimidad, que hacía de la misma un poderoso instrumento de la religión, también proveía una manera efectiva de desafiar a la religión. Jesús demolió las barreras de la religión sentándose a la mesa con judíos a quienes los fariseos consideraban pecadores, expresándoles así que los aceptaba. En Antioquía, Pablo y Pedro se encontraban en una situación radicalmente distinta: comían con los gentiles. Al reunirse en comunión alrededor de la mesa, aceptando a los gentiles sin exigirles a éstos que se sometieran a las reglas y tradiciones judías, los cristianos de Antioquía hicieron irrelevantes las distinciones farisaicas. Habían derribado una pared mucho mayor.<sup>34</sup>

En Antioquía, Pablo reaccionó porque veía que Pedro estaba levantando nuevamente la pared. Antes Pedro se había sentado a la mesa con los gentiles. ¿Por qué cambió? La respuesta se encuentra en temas que Pablo ya había resaltado: Pedro no cambió por revelación divina sino por razones humanas, como el temor, porque ciertos mensajeros humanos le habían advertido respecto a los partidarios de la circuncisión. Pero

---

34 Por supuesto, sobre la base de la breve descripción de Gálatas 2 no sabemos exactamente qué consideraba problemático en las acciones de Pedro la gente que llegó de parte de Jacobo. Podrían haber sido los alimentos que comía con los gentiles o sólo el hecho que comía con los gentiles, o quizá que había adoptado un modo de vida característico de los gentiles, o algo entre lo uno y lo otro. Ver E. P. Sanders, «Jewish Association with Gentiles and Galatians 2:11-14» (Asociación judía con gentiles y Gálatas 2:11-14), en Robert T. Fortna y Beverly Roberts Gaventa, eds., *The Conversation Continues: Studies in Paul and John* (La conversación continúa: estudios en Pablo y Juan) (Abingdon, Nashville, 1990), pp. 170-188; y Betz, *Galatians*, p. 104. Philip F. Esler conjetura que la práctica cristiana de la Eucaristía, el compartir una copa y una hogaza de pan, era lo que hacía tan controversial a esta hermandad de la mesa, ya que, aunque algunos judíos permitían la comunión de la mesa entre judíos y gentiles, sólo la permitían bajo la condición de que «uno no comiera su carne ni bebiera su vino» (*The First Christians...*, pp. 66-68). Lo que aquí nos importa, y aparentemente a Pablo también, no son los detalles sino el hecho de la separación basada en reglas religiosas.

lo que motivaba a éstos también era el temor: temían perder aquello que los separaba de los gentiles y los identificaba con el pueblo de Dios. «Los judaizantes veían toda su religión y su sociedad amenazada por el supuesto “evangelio liberado de la ley” que Pablo predicaba, ya que éste permitía que la gente encontrara la gracia de Dios sin tener que someterse socialmente a la ley».<sup>35</sup>

Ha habido esfuerzos por justificar la conducta de Pedro.<sup>36</sup> Charles Cousar alega que la iglesia de Jerusalén se encontraba bajo una presión extrema por parte de los judíos por las acciones de los cristianos judíos, como Pedro, en otros lugares. Por lo tanto, Pedro, por consideración hacia los cristianos de Jerusalén, se separó de la mesa.<sup>37</sup> Sea que esa haya sido la razón de Pedro o que su conducta haya sido la reacción natural ante la presión religiosa y cedió por temor («qué pensarán si no cambio»), no es necesariamente importante. En todo caso, la raíz del problema era la separación mediante líneas divisorias basadas en acciones humanas.

## LA RELIGIÓN: SU IMPACTO EN LA COMUNIDAD Y EN EL INDIVIDUO

La religión fue la fuerza que dividió la mesa de Antioquía. Cuando Pedro aceptó las normas — las líneas divisorias que le impusieron los que llegaron de parte de Jacobo —, sucumbió ante la religión. Trazó una línea divisoria entre los cristianos gentiles y él mismo. Comunicó a los cristianos gentiles que ellos no habían alcanzado el estándar, que la relación con Jesucristo

---

35 McKnight, *Galatians*, p. 25.

36 La posición de Pedro se defiende en el *Kerygmata Petrou* (ver Betz, *Galatians*, p. 104). Lucas lo evita, pero admite que Pablo y Bernabé se separaron (Hch 15:36-39).

37 Charles B. Cousar, *Galatians* (Gálatas) (John Knox, Atlanta, 1982), p. 47.

no bastaba. La acción de Pedro implicaba que ellos tenían también que *hacer* ciertas cosas, esencialmente hacerse judíos, para ser aceptados. Todos los judíos que abandonaron la mesa cometieron un acto de autoafirmación de su superioridad moral corporativa. A nivel de la comunidad, claramente la religión es una fuerza de división y exclusión.

La lectura tradicional de Gálatas pasa por alto esta realidad al enfocar su visión en el asunto de la salvación individual. Aunque la acción de Pedro y las enseñanzas de los judaizantes podían fácilmente hacer creer a los gentiles que la salvación requiere el esfuerzo humano, este no era el problema. Los judaizantes no intentaban defender el mensaje según el cual uno debe obedecer toda la ley para lograr la gracia divina. Lo que intentaban defender era la línea divisoria que distinguía a los judíos, el pueblo de Dios, de los gentiles. El asunto no era individualista: ¿cuál es el medio de salvación?, sino corporativo: ¿quiénes conforman el pueblo de Dios y qué los hace miembros del pueblo de Dios? Pablo vio correctamente que la respuesta de los judaizantes era religiosa y, por lo tanto, dañina para la comunidad.

Sin embargo, la línea divisoria religiosa también afecta al individuo. Pone bajo presión a «los de afuera» para que se fijen en las acciones humanas como el medio de ser aceptados como miembros del pueblo de Dios; en otras palabras, es un tipo de justificación por las obras. La religión también afecta a «los de adentro». Puesto que ellos ven que se rechaza a los que no siguen ciertas tradiciones y reglas, eso fácilmente les hace pensar que sus acciones han logrado para ellos la aceptación no sólo por parte del grupo sino también por parte de Dios. El *status* logrado por comportarse de acuerdo con los estándares religiosos conlleva a la vez el riesgo de perder *status* si uno comete un desliz. Tal temor incrementa el celo religioso, causa hipocresía e impide la honestidad (2:4, 13; 6:12-13).

Así, pues, afirmar que Pablo escribió Gálatas para prevenir que se repitiera la tragedia de la mesa dividida de Antioquía no significa que esta carta no tiene nada que ver con el asunto de la salvación individual. La religión que divide a los grupos también esclaviza a los individuos. No obstante, enfocar sólo el asunto de la salvación individual acarrea el peligro de realizar una lectura demasiado superficial de Gálatas. De igual manera, ver en Gálatas sólo un argumento sobre doctrinas correctas es pasar por alto toda la riqueza del evangelio.

## CONCLUSIÓN

La cuestión central de Gálatas es la siguiente: ¿cuál es el fundamento de la comunión de judíos y gentiles: el encuentro con Jesucristo o el cumplimiento de las normas religiosas?<sup>38</sup>

---

38 Lo que sigue es una paráfrasis de Hansen (p. 68). He hecho de «la religión» el asunto central. Otros lo describen de manera distinta. Por ejemplo, John Barclay dice que en Gálatas Pablo se opone a «las obras de la ley» por cuanto ellas representan la imposición de un estilo de vida judío que obliga a los gentiles a «practicar el judaísmo» (2:14). Aquí el problema no es el legalismo (en el sentido de ganar méritos ante Dios), sino el imperialismo cultural «en cuanto a la identidad y costumbres judías como expresiones de pertenencia al pueblo de Dios... La gracia salvadora de Dios se concibe en términos raciales y culturales» (Barclay, *Obeying the Truth*, p. 240). Sin embargo, el imperialismo cultural no puede separarse de la religión. Como ha observado McKnight, «este imperialismo cultural se halla enredado en un sistema religioso» (McKnight, *Galatians* p. 25). En el contexto de Flor del Campo y del evangelicalismo estadounidense, es útil ver la religión como el asunto central del cual Pablo habla, y es por eso que yo lo recalco. En distintos contextos se subrayarían otros factores. No obstante, invito a otros, aunque subrayen otro factor, a que reflexionen sobre la religión, tal como la definen Ellul o Segundo, en relación con el problema de Galacia. El empleo que N. T. Wright hace de la idea de «chapas» demuestra el problema de no tener en cuenta el problema religioso universal más profundo. Wright entiende el origen racial, la circuncisión y las costumbres dietéticas como chapas que distinguen a los miembros del pacto. Se trata de una descripción provechosa de aquello contra lo que Pablo reacciona. Wright representa correctamente a la comunidad cristiana

Pablo se encontraba muy perturbado y escribía con vehemencia sobre este asunto porque había visto las consecuencias de las acciones humanas usadas como criterio para definir quiénes podían compartir la mesa. Al escribir su carta, tal vez tenía dos imágenes en mente. Una imagen muestra la verdad del evangelio: un grupo de personas, judíos y gentiles, comiendo juntos, todos sentados a la misma mesa. En contraste, la otra imagen es de dos mesas. Los cristianos judíos de una mesa les dicen a los cristianos gentiles de la otra mesa que sólo pueden compartir con ellos la mesa si se circuncidan y guardan otras tradiciones. Ambas situaciones ofrecen unidad, pero la unidad de la mesa religiosa se basa en la exclusión de algunos. La unidad religiosa tiene como fundamento la manera en que ciertas acciones hacen que algunos sean distintos de los

---

del pacto como más inclusiva y asegura que «para el cristiano el pacto se define en Cristo» (p. 202). Su error está en decir que Pablo afirma que los cristianos tienen nuevas chapas. Wright asevera que ellos han renunciado «las falsas chapas de membresía en el pacto... sus únicas chapas ahora son su fe» (p. 205). Su nueva chapa es «creer en *estas cosas* (un Dios; un Señor; Jesús es el Señor; Dios le levantó de entre los muertos; etc.)» (p.202). ¿Por qué empeñarse en que los cristianos tienen chapas? Las chapas proveen justamente lo que nuestra parte religiosa anhela: algo que el individuo puede exhibir para demostrar que pertenece. Reconozco que Wright ve «la fe» como algo muy distinto de «las chapas falsas del pacto». No obstante, el hecho de que otorgue un papel tan prominente a la fe humana (y al creer «estas cosas») indica que no advierte en toda su dimensión la capacidad de la religión para convertir la fe misma en obras («doctrinas correctas»), en línea divisoria religiosa, plagada del mismo potencial para sostener pretensiones de superioridad moral y división, al igual que las chapas falsas del pacto. Establecer un eslabón entre la palabra «chapa» y el gozar de un puesto en la mesa unida de la fraternidad cristiana indica no haber entendido el poder de la religión y, por lo tanto, la profundidad del problema que Pablo tenía que encarar. (N. T. Wright, «Putting Paul Together Again: Toward a Synthesis of Pauline Theology» [Situar a Pablo juntos de nuevo: hacia una síntesis de la teología paulina], en Jouette Bassler, ed., *Pauline Theology: Toward a New Synthesis* [Teología paulina: hacia una nueva síntesis] [Fortress, Minneapolis, 1991, vol. 1], pp. 201-207).

demás. La mesa del evangelio ofrece una unidad inclusiva.<sup>39</sup> Es la unidad que se basa en lo que Dios ha hecho por medio de Jesucristo.

En el capítulo ocho veremos cómo Pablo, al escribir Gálatas, enfrenta a los judaizantes y sus líneas divisorias religiosas, que excluyen a algunos de la mesa. Sin embargo, de nuestro examen del problema ya sabemos algo sobre la solución. Ésta no puede ser simplemente una doctrina que corrige enseñanzas erróneas. Por sí sola, la doctrina correcta no derrota la religión. En efecto, como hemos visto, la religión puede adueñarse de las doctrinas de la gracia e integrarlas en un sistema de esclavitud. Esto no quiere decir que las enseñanzas no son importantes. Pablo tuvo mucho cuidado en su manera de articular la frase «o más bien que Dios los conoce a ustedes». Unas enseñanzas facilitan la esclavitud religiosa más que otras. Dada la magnitud del problema, es claro que necesitamos una solución que cale hondo.

---

39 Cousar, *Galatians*, p. 50.

# 7

## JUSTIFICACIÓN POR LA FE: ¿QUÉ TIPO DE FE Y LA FE DE QUIÉN?

Desde Lutero, la mayoría de los protestantes han visto como idea central de Gálatas la justificación por medio de la fe, no por obras de la ley. Lutero, un fraile de conciencia atormentada, había hallado en los escritos de Pablo la liberación del peso de su culpa y de su interminable lucha por alcanzar la paz con Dios. Lutero utilizó la enseñanza de Pablo, relativa a la justificación por la fe, como el medio para corregir la enseñanza de penitencia e indulgencias de la iglesia medieval, por cuanto para él equivalía a la justificación por las obras. La experiencia de Lutero ha tenido un enorme impacto en nuestra manera de interpretar a Pablo.<sup>1</sup> Los protestantes no han tenido en mente la imagen de la mesa dividida de Antioquía cuando leen Gálatas, pero, adoptando la perspectiva de la experiencia de Lutero, corrientemente han interpretado que Pablo se dirigía a los mismos asuntos que aquél destacó: el peso de la culpa del individuo y la errónea enseñanza de la justificación por las obras.

Esto no significa que aquel que lucha con su sentido de culpa no pueda hallar liberación en esta carta. La experiencia de Lutero no era errónea. Pero sí es erróneo emplear su experiencia como única clave interpretativa de la carta. El tradicional entendimiento de la justificación por la fe sirve de barrera para comprender el carácter comunitario y la naturaleza

---

1 Véase Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (Pablo entre los judíos y los gentiles) (Fortress, Filadelfia, 1976), p. 12. Stendahl le echa la culpa a San Agustín por ser él quien originó la primera mala interpretación de Pablo (pp. 16-17).

antirreligiosa del evangelio en el libro de Gálatas.

Una traducción reciente de la Biblia, *Dios habla hoy*, demuestra la magnitud de esta barrera y cuán firmemente está enraizada en la mentalidad protestante.<sup>2</sup> En lugar de emplear la frase «es justificado», Gálatas 2:16 se ha traducido así:

«Nadie queda libre de culpa por hacer lo que manda la ley de Moisés, sino únicamente por creer en Jesucristo».

En nueve lugares de Gálatas esta versión de la Biblia traduce el verbo *dikaioun* o el sustantivo *dikaioyne* como *liberación de la culpa*.<sup>3</sup> Los traductores han asociado tanto la lectura que Lutero hace de Pablo con Pablo mismo que han puesto en boca de éste último una definición de la justificación de tipo luterano. En lugar de traducir el texto literalmente, han puesto su propia interpretación, según la cual «ser justificado» significa «ser libre de culpa». Así, aunque Pablo en esta carta ni siquiera menciona «culpa» o «conciencia culpable», quien lea la traducción *Dios habla hoy* pensará que un aspecto central de la carta a los Gálatas es la discusión acerca de cómo sentirse libre de culpa.

Elsa Tamez observa que de esta manera piensan muchas iglesias de América Latina respecto a la justificación:

Nadie negará, por ejemplo, que en el depósito de la teología común de nuestras gentes, la justificación por la fe es concebida esencialmente como perdón de pecados al pecador o liberación de la culpa (por la sangre de Cristo en la cruz), reconciliación con Dios o estar en paz con Dios y participación única y absoluta de parte

---

2 *Dios habla hoy*: La Biblia - Versión popular (Sociedad Bíblica Americana, Nueva York, 1983, 2da. ed.). La Iglesia Católica Romana ha dado su visto bueno a esta traducción y estudiosos católicos colaboraron en este proyecto. Por lo tanto, este no es sólo un problema protestante. A pesar de eso, nuestro centro de interés es la comunidad evangélica.

3 2:16a; 2:16b; 2:21; 3:8; 3:11; 3:21; 3:24; 5:4; 5:5.

de Dios. Desde el punto de vista semántico, estos tres aspectos surgen automáticamente de la conciencia de las personas al hacer alusión «al código» justificación por la fe. El desfase con la realidad es evidente, se habla de perdón de pecados en un sentido individual y genérico, de reconciliación, también en un plano individual y abstracto, y de ausencia de participación humana.<sup>4</sup>

La descripción de Tamez y el ejemplo de la traducción *Dios habla hoy* señalan la dificultad y la necesidad de volver a interpretar esta frase. Si no se provee un entendimiento distinto, será muy difícil leer el resto de la carta de manera nueva. Por lo tanto, antes de fijarnos en la carta como un todo, en los capítulos 8 y 9, presentaremos una detallada discusión de la frase sobre la justificación, no por las obras de la ley, sino por la fe (2:16).

## JUSTIFICACIÓN<sup>5</sup>

Tradicionalmente se ha visto la justificación «como la experiencia personal del creyente del perdón y liberación del

---

4 Elsa Tamez, *Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos* (DEI, San José, Costa Rica), p. 20.

5 Para esta sección me apoyo en el excelente artículo «Justification» (justificación) de Richard B. Hays, publicado en David N. Freedman, ed., *Anchor Bible Dictionary* (Doubleday, Nueva York, 1992, vol. III), pp. 1129-1133. Otras fuentes para esta sección son James D. G. Dunn, «The Justice of God: A Renewed Perspective on Justification by Faith» (La justicia de Dios: una perspectiva renovada sobre la justificación por la fe), *Journal of Theological Studies*, vol. 43 (1992): 1-22; James D. G. Dunn y Alan M. Suggate, *The Justice of God: A Fresh Look at the Old Doctrine of Justification by Faith* (La justicia de Dios: una mirada fresca a la vieja doctrina de la justificación por la fe) (Eerdmans, Grand Rapids, 1993); Richard B. Hays, «Psalm 143 and the Logic of Romans 3» (Salmo 143 y la lógica de Romanos 3), *Journal of Biblical Literature*, vol. 99, no. 1 (1980): 107-115; N. T. Wright, «Justification: The Biblical Basis» (Justificación: las bases bíblicas), en Gavin Reid, ed., *The Great Acquittal* (El gran absolución) (Collins, Londres, 1980), pp. 2-37.

sentido subjetivo de culpa».<sup>6</sup> En contraste, en esta sección se alegrará , en palabras de N. T. Wright, que «la justificación no es un privilegio individual sino la declaración de Dios de que pertenecemos a la comunidad del pacto».<sup>7</sup>

Una representación corriente de la justificación es la de un individuo delante de un juez que lo declara inocente. Si nos trasladamos al campo teológico, la palabra «justificación» hace que muchos cristianos se imaginen que Dios en el cielo hace reajustes en el registro legal del individuo y transfiere su nombre a la columna de los «sin culpa». Se capta bien la esencia de esta visión de la justificación en la simple definición que comúnmente se enseña en las clases de la escuela dominical: ser justificado quiere decir que, por la obra de Cristo, Dios me ve *como si* nunca hubiera cometido pecado.

El sistema legal y el entendimiento de la justicia han moldeado este concepto de «legalidad ficticia» de lo que significa la justificación. El símbolo de la justicia es un juez con los ojos vendados que mide con una balanza la culpa o inocencia de la persona. Un código impersonal de leyes provee los medios por los cuales el juez imparcial sopesa la situación. En casos criminales siempre hay otros afectados por el crimen, pero el asunto central es la relación, o posición, de uno ante la ley; no se enfoca en la restitución del perjudicado. El asunto primordial no es satisfacer al perjudicado sino a esa abstracta entidad, la justicia, que sobrevuela sobre nosotros. Como a veces se dice: «Deben satisfacerse las demandas de la ley». A uno se lo considera inocente o culpable, justo o injusto, dependiendo de la medida que alcanza en relación con un ideal o código abstracto.

---

6 Hays, «Justification», p. 1132. Hays ofrece esta descripción de la posición corriente, pero en el artículo la critica.

7 N. T. Wright, «Justification», p. 36.

Con tal concepto de justicia es muy natural que la justificación del individuo ante Dios consista en que Dios lo declare a uno «inocente», lo cual equivale a juzgar a la persona como si hubiera satisfecho la norma de justicia. Sin embargo, si al igual que Pablo concebimos la justicia y la justificación desde la perspectiva hebrea, terminaremos formándonos una idea totalmente distinta.

El concepto hebreo de la justicia tiene un fundamento relacional. La base del juicio es cuán fiel ha sido uno en sus acuerdos, obligaciones o pactos con otros y con Dios. Actuar justamente es ser fiel a los acuerdos o pactos que uno ha contraído con otros. *Lo central es la relación interpersonal, no una ley impersonal.* Desde luego que la ley era muy importante para el Israel del Antiguo Testamento, pero su código, en contraste con nuestro concepto de ley como un estándar abstracto, era relacional en el sentido que Dios les dio la ley no para que se usara como norma para premiar o castigar al individuo, sino como «la expresión de la intención divina para las relaciones en la comunidad redimida». Como Juan Driver observa, la ley era relacional en el sentido que «presuponía una relación de pacto, en el contexto del cual se verificaban el arrepentimiento humano y el perdón gratuito de Dios».<sup>8</sup>

En Génesis 38:1-26, Tamar es un ejemplo excelente de esto. Esta mujer hizo que Judá engendrara sus hijos al actuar como una prostituta —una acción inapropiada de acuerdo con un estándar abstracto de lo honesto y lo deshonesto. A pesar de eso, a ella se la declara más justa que a Judá. El no había cumplido con el ideal hebreo de justicia, por cuanto no había cumplido su obligación para con Tamar. De modo similar, Israel consideraba justo a Dios no porque Dios hubiera cumplido cierta norma perfecta, sino por su firme fidelidad hacia Israel,

---

8 Juan Driver, *La obra redentora de Cristo y la misión de la iglesia* (Nueva Creación, Buenos Aires, 1994), p. 34.

el pueblo con el cual había hecho un pacto.

Hay textos en el Antiguo Testamento que muestran claramente que los judíos tenían un concepto de justicia radicalmente diferente del jurídico. Por ejemplo, en un salmo David clama a Dios: «¡Respóndeme por tu verdad, por tu justicia! No entres en juicio con tu siervo porque no se justificará delante de ti ningún ser humano» (Sal 143: 1-2 RVR). Imaginemos que una persona hoy, en nuestro contexto, en medio de su juicio en el juzgado, admite que es culpable, pero no quiere ir a la cárcel. ¿Apelaría al sentido de justicia del juez o a su sentido de misericordia? Si después de admitir su culpa uno pide que el juez actúe con justicia, estaría pidiendo al juez que lo mande a la cárcel. Sin embargo, eso es exactamente lo que David hace. Admite que es culpable, pero le pide a Dios que responda con su justicia. El concepto de justicia de David incluye un fuerte énfasis en la fidelidad. En otras palabras, David admite que no ha sido fiel en sus promesas o pactos con Dios, pero le pide a Dios que siga siendo fiel a sus promesas para con él. En contraste con el concepto grecorromano de justicia, y de acuerdo con el concepto hebreo de justicia que tiene David, tiene sentido rogar a Dios para que él actúe con justicia.<sup>9</sup>

Tanto en el contexto jurídico de hoy como en el contexto relacional del Antiguo Testamento la palabra *justicia* tiene

---

9 Véase Hays, «Justification», p. 1129. La literatura de Qumrán provee un ejemplo excelente de alguien que se sabe pecador y que ve en la justicia/rectitud de Dios bases para la esperanza. El hecho que la palabra «rectitud» fácilmente se puede cambiar por la frase «La fidelidad de Dios a su promesa del pacto» demuestra el entendimiento relacional que el autor tenía de la palabra «rectitud». En cuanto a mí, mi sentencia (*mispati*) está en la mano de Dios. En su mano está la perfección de mi camino y la elevación de mi corazón. El limpiará mi transgresión mediante su rectitud (*sidqotaw*)... Si caigo, la merced de Dios será mi salvación eterna. Si tropiezo por el pecado de la carne, mi juicio (*mispati*) será el de la rectitud de Dios (*sidqat el*) que dura para siempre (IQS 11:2-3, 12).

que ver con términos como *ley* y *castigo*, pero notemos que en el Antiguo Testamento muchas veces la justicia de Dios se relaciona con palabras como *fidelidad*, *misericordia* y *salvación*.<sup>10</sup> Establecer una relación entre la justicia y esas palabras no tiene sentido si pensamos en la justicia de Dios de acuerdo con el concepto jurídico de justicia. Desde la perspectiva jurídica, decir que Dios es justo significa que Dios mismo actúa de acuerdo con las normas de justicia y que Dios juzga a otros con las mismas normas, dándoles lo que merecen. Desde la perspectiva hebrea de justicia, diríamos que Dios es justo porque es totalmente fiel a sus promesas y a los pactos que ha hecho. Entonces, Dios, por ser justo, halla una manera de formar un pueblo y redimir a las naciones por medio de los judíos. Su compromiso no es cumplir con criterios abstractos: su compromiso es ser fiel a sus pactos y a su pueblo. De manera similar, Dios considera justo a un judío si vive con otros en el pueblo de Dios de tal modo que muestra fidelidad al pacto con Dios.

Es importante notar que el concepto relacional de la justicia tiene un fuerte énfasis social o comunitario. Esto es así no sólo porque hay un fuerte énfasis en la ley sobre la responsabilidad de ayudar y cuidar a los que son débiles o pobres, sino también porque el pacto y la ley están enfocados en la formación de un pueblo y no únicamente en el comportamiento de los individuos.

Por lo tanto, si volvemos a Gálatas a partir de lo dicho en los párrafos anteriores, podemos afirmar que cuando ocurren varias palabras con la raíz *dikai* debemos pensar en la justicia «esencialmente en términos de una relación de pacto con Dios y de participación como miembro en la comunidad del pacto».<sup>11</sup>

---

10 Por ejemplo: Sal 40:9-11; 98:1-3; Is 45:20-25; 51:4-8.

11 Hays, «Justification», p. 1131; Dunn asevera que las ideas de Pablo sobre la justicia «se derivan directamente del Antiguo Testamento, tal como sus dos más famosas citas lo demuestran» (Ro 3:6–Gn 15:6; Ro 3:11–Hab 2:4)»

Wright, en efecto, sugiere que la mejor traducción de *dikaiosyne* es «participación como miembro en el pacto» o «*status* en el pacto». <sup>12</sup>

En Gálatas, ser justificado no significa simplemente que a uno se lo declara sin culpa de haber violado la ley, o que se lo ha situado en una relación apropiada con normas registradas en un código impersonal. Ser justificado significa que a uno se lo pone en una relación favorable con Dios — es hecho partícipe, sin restricciones, en la comunidad del pueblo de Dios. La imagen de un libro celestial de cuentas es incorrecta. Richard Hays lo describe así:

Aquí no se trata de una legalidad ficticia mediante la cual Dios baraja sus libros celestiales de cuentas y pretende que no nota el pecado humano. Pablo usa esa palabra legal, justificación, para señalar la inclusión formal de aquellos que una vez no fueron «mi pueblo» en una comunidad histórica concreta de los «hijos del Dios viviente» (Ro 9:25-26). (La justificación es sólo una de las metáforas de las que Pablo se vale para describir el acto de inclusión por la gracia; en otros casos él habla, por ejemplo, de «adopción», como ocurre en Gá 4:5 y Ro 8:15.) <sup>13</sup>

La afirmación de que este es el significado de la justificación en Gálatas se funda no sólo en la formación judía de Pablo sino también en el contexto en el cual se trata de la justificación en la misma carta: la comunidad dividida de Antioquía. Tal como

---

(J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul's Letter to the Galatians* [Cambridge University Press, Cambridge, 1993], p. 76).

12 N. T. Wright, «Putting Paul Together Again: Toward a Synthesis of Pauline Theology» (Situar a Pablo juntos de nuevo: hacia una síntesis de la teología paulina), en Jouette Bassler, ed., *Pauline Theology: Toward a New Synthesis* (Teología paulina: hacia una nueva síntesis) (Fortress, Minneapolis, 1991, vol. 1), p. 201.

13 Hays, «Justification», pp. 1131-1132.

Krister Stendahl y N. T. Wright afirman:

Lo que provocó las ideas de Pablo sobre la justificación no fue primordialmente el problema de las tensiones interiores de almas y conciencias individuales, sino el asunto de divisiones e identidades en un mundo pluralista.<sup>14</sup>

El debate acerca de la fraternidad alrededor de la mesa, que se relata en Gálatas 2, por lo tanto, no es una cuestión aislada, apenas relacionada con el asunto real. Precisamente, trae a colación la cuestión de la justificación: quién se cuenta en la familia del pacto.<sup>15</sup>

El concepto hebreo de la justicia y la relación del lenguaje que Pablo utiliza para hablar de la justificación con el incidente de Antioquía indican que Pablo tenía un concepto comunitario y social de la justificación, un concepto centrado en las relaciones y en el *status* en el pacto o inclusión en el pueblo de Dios. «El marco de referencia en el que Pablo ubica la doctrina es social e histórico antes que psicológico e individualista».<sup>16</sup>

Circunscribir la doctrina en este marco social cambia la manera de concebir la salvación del individuo. Como Markus Barth observa: «Así que la justificación en Cristo no es un milagro individual que le ocurre a esta o aquella persona, algo que cada uno puede buscar o poseer por su cuenta. Más bien, la justificación por la gracia es lo que une a una persona con otra....

---

14 Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, p. 40.

15 Wright, «The Biblical Basis», p. 22. Otros ejemplos son Markus Barth, «Jews and Gentiles: The Social Character of Justification in Paul» (Judíos y gentiles: el carácter social de la justificación en Pablo), *Journal of Ecumenical Studies* 5 (1968): 245-246; Charles B. Cousar, *Galatians* (Gálatas) (John Knox, Atlanta, 1982), p. 58; Nils A. Dahl, *Studies in Paul* (Estudios en Pablo) (Augsburg, Minneapolis, 1977), p. 111; y James D. G. Dunn y Alan M. Suggate, *The Justice of God*, p. 25.

16 Dahl, *Studies in Paul*, p. 110.

Nadie se une a Cristo solo sino junto con sus semejantes».17 Poner la doctrina en este marco también afecta nuestra manera de leer Gálatas. Tener un concepto psicológico e individualista de la justificación presenta una barrera gigantesca que impide apreciar las preocupaciones comunitarias y sociales de Pablo. La traducción de *Dios habla hoy* demuestra lo que mucha gente piensa al leer en Gálatas la frase «ser justificado». Su traducción de Gálatas 5:4 demuestra claramente el problema: «Ustedes, los que buscan quedar libres de culpa cumpliendo la ley, se han apartado de Cristo.» Esta traducción y este concepto de la justificación dan la impresión que la preocupación primaria de Gálatas es sentirse libre de culpa. Si en lugar colocamos una paráfrasis del concepto de justificación que se describe en esta sección, la conclusión a que se llega es muy distinta: «Los que esperan que se les incluya en el pueblo de Dios mediante la obediencia a la ley se han separado de Cristo por sí mismos».

Concebir la justificación como la inclusión en el pueblo de Dios, o la integración como miembro en la comunidad del pacto, nos ayuda a entender el aspecto comunitario de la palabra. Sin embargo, es importante recordar que en 2:16 Pablo no habla de *justificación* sino de *ser justificado*. En el concepto relacional del verbo «justificar» hay un sentido de enderezar o rectificar relaciones distorsionadas. Donde hay alienación y desacuerdo, se rectifica la relación. En el Antiguo Testamento, Dios proveyó un sistema de sacrificios para restaurar y rectificar las relaciones

---

17 M. Barth, «Jews and Gentiles», p. 259. Gerald Borchert está de acuerdo: «Los cristianos, ora sean monásticos, pietistas o evangélicos individualistas, aquellos que fijan su atención en cuanto a la salvación y experiencia con Dios sólo en términos de la responsabilidad ante Dios, ciertamente no comprenderán la completa naturaleza del entendimiento de lo que significaba para Pablo vivir con el Dios que envió a Jesucristo. Pablo no podía imaginar una relación con Cristo aparte de la comunidad» (Gerald L. Borchert, «A Key to Pauline Thinking – Galatians 3:23-29: Faith and the New Humanity») [Una llave al pensamiento de Pablo – Gálatas 3:23-29: Fe y nueva humanidad], *Review and Expositor* 91 [1994]: 148).

entre Dios y su pueblo. Ahora Pablo afirma que él, Pedro y los otros judíos están de acuerdo en que esa rectificación viene por Cristo. Entonces, el decir que uno es justificado conlleva un sentido de inclusión en la comunidad de fe y de rectificación de las relaciones con Dios y otros en la comunidad.

En los profetas y salmistas del Antiguo Testamento podemos ver que la acción de Dios al justificar a alguien o a Israel a veces tenía un sentido escatológico y de vindicación (p. ej., Is 50:7-8; 51:4-5). Esperaban que en el futuro Dios rectificara la situación presente rescatando a su pueblo de sus opresores, y que los enemigos sufrieran la destrucción. En Antioquía, y en su carta a los Gálatas, parece que Pablo se fija más en las implicaciones presentes de la justificación. Sin embargo, por el énfasis que pone en la nueva creación (1:4; 6:15), es creíble que Pablo esté afirmando que cuando uno es justificado hay un sentido presente, que ya es realidad, así como también un sentido escatológico, un «todavía no». Entonces, la justificación por medio de Jesucristo significa para Pablo que los gentiles cristianos son incluidos en el pueblo de Dios, no por las obras de la ley, sino por la acción de Dios por medio de Cristo. Sin embargo, esa unión con Jesucristo tiene también otras implicaciones. Eso nos conduce a la pregunta: ¿Qué son, exactamente, «las obras de la ley»?

## LAS OBRAS DE LA LEY

Pablo afirma que uno no se justifica por las «obras de la ley» (2:16 RVR). La acostumbrada interpretación individualista de Gálatas, que da poca importancia a las implicaciones sociales del incidente de Antioquía y concibe la justificación en términos de normas abstractas de lo correcto y lo incorrecto, entiende que Pablo dice que nadie puede salvarse mediante la obediencia a las leyes judías. El «juez» siempre dictaminará

que uno es culpable, por cuanto los humanos jamás alcanzarán la norma. Sin embargo, tal cosa no tiene sentido por el simple hecho que la ley misma presume que los humanos van a fallar, y por eso provee maneras de reconciliación con Dios y con su pueblo después de haber cometido una falta contra la ley. Es decir que ni aun en el Antiguo Testamento esperaba Dios que uno lograra la salvación por no pecar.

Sin embargo, las implicaciones sociales del incidente de Antioquía y un entendimiento relacional de la justificación conducen a una interpretación distinta de esta frase. Pablo no concibe la justificación por las obras de la ley en un sentido abstracto. Más bien dice que el tener un lugar en la mesa de la comunidad de Dios no se funda en las obras de la ley.

Parece que por «obras de la ley» Pablo entiende ante todo algunas prácticas (tales como la circuncisión o la observancia del sábado) que los judíos utilizaban para separarse y diferenciarse de los gentiles.<sup>18</sup> En un sentido, esta frase incluye la totalidad de la ley. Aquí no queremos decir que los judíos que utilizaban la frase estaban indicando que uno tenía que cumplir sólo una lista limitada y no toda la ley. Lo que queremos comunicar es que utilizaban esa frase especialmente al referirse a acciones que resaltaban su diferencia o separación de otros. En efecto, Dunn cita ejemplos de los escritos de la comunidad de los esenios en Qumrán que muestran que ellos utilizaban la frase «obras de la ley» para referirse a prácticas de la ley que diferenciaban a su secta de otras en el judaísmo.<sup>19</sup> Así que la frase se refiere a

---

18 Dunn alega que para muchos judíos «la obediencia de la ley, las obras de la ley, lo que más inconfundiblemente distinguía en lo cotidiano a la gente del pacto de otros pueblos, eran las reglas que gobernaban la fraternidad de la mesa» (Dunn, *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, p. 78). Esto establece un nexo fuerte entre el anterior incidente en Antioquía y la frase «obras de la ley».

19 J. D. G. Dunn, *A Commentary on the Epistle to the Galatians* (Comentario sobre la Epístola a los Gálatas) (A. C. Black, Londres, 1993), p. 136.

ciertas acciones que se utilizaban como prueba decisiva para demostrar si uno era o no un buen judío o, en este caso, un buen miembro de la secta.

Pablo les dice a los de Antioquía y Galacia «que la identificación con el pueblo judío mediante el cumplimiento de esas singulares prácticas judías no es la base de la membresía en el pacto del pueblo de Dios».<sup>20</sup> Por cuanto tales obras de la ley sirven de fronteras religiosas, o de carnet de identidad, existe la posibilidad legalista de una esclavitud a la religión y un malentendido de la gracia de Dios.<sup>21</sup> El ataque de Pablo a la religión, aquí específicamente a «las obras de la ley», tiene implicaciones para la salvación del individuo. Sin embargo, ese no es el asunto fundamental de este versículo. Pablo ataca las líneas divisorias por cuanto el fin de ellas es separar; literalmente, habían dividido en dos lo que era una sola mesa de comunión y hermandad. Como Markus Barth observa: «La justificación por las obras... es comportamiento antisocial».<sup>22</sup>

Así, pues, resumiendo lo que se ha dicho sobre el significado de la justificación y de las obras de la ley, se puede hacer la

---

20 G. Walter Hansen, *Galatians, IVP New Testament Commentary Series* (Gálatas) (InterVarsity, Downers Grove, IL, 1994), p. 69. Véase también John Barclay, *Obedying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians* (Obedecer la verdad: un estudio de la ética de Pablo en Gálatas) (T. & T. Clark, Edimburgo, 1988), p. 82; Dunn, *A Commentary on the Epistle to the Galatians*, pp. 134-138; Jesus, *Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Jesús, Pablo y la ley: estudios en Marcos y Gálatas) (SPCK, Londres, 1990), pp. 194-195; *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, pp. 77-79; Richard Longenecker, *Galatians, WBC* (Gálatas) (Word Books, Dallas, 1990), p. 86.

21 Como ya lo hemos tratado en el capítulo 6, la enseñanza judía no era legalista. No se enseñaba que los judíos se ganaban un puesto en la comunidad del pacto por tales prácticas. En cambio, las prácticas les identificaba en cuanto a lo que ellos eran por la acción de Dios --el pueblo de Dios. Longenecker, sin embargo, alega que las prácticas llegaron a ser legalistas cuando se las impuso a los cristianos gentiles.

22 M. Barth, «Jews and Gentiles», p. 251.

siguiente paráfrasis de parte del versículo: «A una persona no se la justifica o incluye en la comunidad del pacto por mostrar un carnet de identidad étnica o por llevar a cabo tradiciones asociadas con el pueblo de Dios».

## ¿«FE EN» O «FE DE»?

Si el ser incluido en el pueblo de Dios no depende del cumplimiento de prácticas judías, ¿de qué depende? En esta sección nos ocuparemos de este asunto al tratar el tema de la traducción de *dia pisteos Iesou Christou* (2:16).

La versión *Reina-Valera* de la Biblia traduce *dia pisteos Iesou Christou* como un genitivo subjetivo: «Por la fe de Jesucristo» (RVA y RVR), mientras que la *Nueva Versión Internacional* y varias otras versiones (BJ, BLA, LNB, PPT,<sup>23</sup> y VP) lo traducen como un genitivo objetivo: «Por la fe en Jesucristo». En el primer caso, Cristo es el sujeto que actúa. En el segundo, Cristo es el objeto pasivo de la fe humana. La pregunta, entonces, es: ¿Qué nos justifica: nuestra fe o la fidelidad de Cristo? No es posible reproducir en castellano la ambigüedad de esta frase griega. Sin embargo, podemos dar un ejemplo paralelo. La frase «somos justificados por el amor de Cristo» puede significar que somos justificados porque amamos a Cristo o porque Cristo nos ama a nosotros. Se necesitaría saber más del contexto para entender mejor cuál de los dos significados se quiere comunicar.

Los especialistas en griego han debatido mucho sobre cuál es la mejor traducción de esta frase en Gálatas 2:16 y en otros textos de Pablo (Gá 2:20; 3:22, 26; Ro 3:22, 26; Fil 3:9).<sup>24</sup> Cada

---

23 La versión *La palabra de Dios para todos*, en una nota a pie de página, da la traducción alternativa «por la fidelidad de Jesucristo».

24 Entre los que favorecen el genitivo subjetivo («la fe de Jesucristo») están, e.g., Markus Barth, «The Faith of the Messiah» (La fe del Mesías), *HeyJ* 10 (1969): 363-370; Richard B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: An Investigation*

lado presenta argumentos válidos en favor de su traducción. Sin embargo, ningún traductor ha logrado convencer a todos los demás (o a casi todos) de que su traducción es la más válida.<sup>25</sup> Ya que la evidencia que se apoya en la gramática no es concluyente, quizá el asunto sea más de hermenéutica que de gramática.<sup>26</sup>

---

*of the Narrative Substructure of Gal. 3:1-4:11*, SBLDS 56 (La fe de Jesucristo: una investigación de la subestructura narrativa de Gá 3:1- 4:11) (Scholars, Chico, CA, 1983), pp. 139-191; «Jesus' Faith and Ours: A Rereading of Galatians 3» (La fe de Jesús y nosotros: una relectura de Gálatas 3), en Mark Lau Branson y C. René Padilla, eds., *Conflict and Context: Hermeneutics in the Americas* (Conflicto y contexto: hermenéutica en las Américas) (Eerdmans, Grand Rapids, 1986), pp. 257-280; «Pistis and Pauline Christology» (*Pistis* y cristología paulina), en E. Elizabeth Johnson y David Hay, eds., *Pauline Theology* (Teología paulina) (Scholars Press, Atlanta, GA, 1997, vol. IV), pp. 35-60; Morna D. Hooker, «*Pistis Christou*», en *New Testament Studies* vol. 35 (1989): 321-342; Luke T. Johnson, «Romans 3:21-26 and the Faith of Jesus» (Romanos 3:21-26 y la fe de Jesús), *CBQ* 44 (1982): 77-90; Longenecker, *Galatians*, pp. 87-88, 93-94, 145; Martyn, *Galatians*, pp. 250-251, 270-271; Entre los abogan por el genitivo objetivo («la fe en Jesucristo») están F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (La Epístola a los Gálatas: un comentario sobre el texto griego) (Eerdmans, Grand Rapids, 1982), pp. 138-139; James D. G. Dunn, «Once More *Pistis Christou*» (Una vez más *Pistis Christou*), en E. Elizabeth Johnson y David Hay, eds., *ibid.*, pp. 61-79; Ronald Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians* (La Epístola a los Gálatas) (Eerdmans, Grand Rapids, 1988), pp. 114-115.

25 En la conferencia sobre hermenéutica en América, en la que Richard Hays leyó la ponencia «Jesus' Faith and Ours», Moisés Silva, quien está a favor de una traducción del genitivo como genitivo objetivo, criticó la posición de Hays. Este respondió y luego llegó a esta conclusión: «Al final, el Dr. Silva y yo estamos de acuerdo en que la expresión *pistis Iesou Christou* es ambigua y que su ambigüedad sólo se puede resolver si se apela a consideraciones más amplias del contexto, y creo que no existe resolución irrefutable de la ambigüedad en ninguno de los dos lados» (Richard Hays, «Postscript: Further Reflections on Galatians 3» [Posdata: reflexiones ulteriores sobre Gálatas 3], en Mark Lau Branson y C. René Padilla, eds., *Conflict and Context*, p. 78).

26 Evidencia de esto es la manera en que cada posición interpreta la misma información y asegura que la validez de su traducción queda establecida claramente. Por ejemplo, los dos lados están de acuerdo en que la frase en la mitad de 2:16 se refiere a la fe del ser humano o a su confianza en

Si uno lee Gálatas con la presunción de que su mensaje central es que la aceptación por parte de Dios no se basa en el cumplimiento de acciones sino en la fe en Jesucristo, entonces se inclinará a creer que lo que se recalca en la carta es la fe del individuo; por lo tanto, la traducción «obvia» será «fe en». Sin embargo, aquí hemos expuesto la idea que el mensaje central de Pablo no es ese. Gálatas no se centra en lo que el ser humano debe hacer para lograr un puesto en la mesa, sean obras o creencias humanas, sino en lo que Dios ha hecho para que los judíos y los gentiles se sienten juntos alrededor de una misma mesa (3:28). La traducción «fe en», no obstante, se fija en la acción humana. Mediante esta frase se presenta el contraste entre dos acciones humanas al afirmar que la persona no se justifica por «A» (cumplimiento las obras de la ley), sino por «B» (tener fe en Jesucristo). Ese no es el mensaje de Pablo. Como Karl Barth lo expresa:

«Justificación por la fe» no puede significar que en lugar de las acostumbradas obras pecaminosas y las imaginarias obras buenas el humano escoge y lleva a cabo obras de la fe, logrando de esta manera su propia justificación y perdón.<sup>27</sup>

---

Jesucristo. Los del lado del genitivo objetivo, sin embargo, alegan que eso prueba que la primera frase también es «fe en». Aseguran que Pablo no pondría afirmaciones contradictorias en el mismo versículo (Fung, *The Epistle to the Galatians*, p. 115; Scot McKnight, *Galatians, NIV Application Commentary* [Gálatas] [Zondervan, Grand Rapids, 1995], p. 122). El lado contrario responde que sería redundante repetir lo mismo tres veces en el mismo versículo. Por lo tanto, «fe de» es la lectura más lógica del primer y tercer empleo de *pistis* en este versículo. De esta manera, Pablo establece «las bases objetiva y subjetiva de la vida cristiana» (Longenecker, *Galatians*, p. 88; véase también Hays, «Jesus' Faith and Ours», p. 262; M. Barth, «The Kerygma of Galatians» [El *kerygma* de Gálatas], *Interpretation* 21 [1967]: pp. 144-145).

27 Karl Barth, *The Church Dogmatics* (Dogmática de la iglesia), vol. IV, 1 (T. & T. Clark, Edimburgo, 1956), pp. 615-616. William Law dice: «Suponiendo que una persona dependa de su propia fe y otra de sus obras, entonces la

Los que están a favor de la traducción con el genitivo objetivo probablemente dirán que Barth no presenta de modo ecuánime su punto de vista. Y en cierta manera tienen razón. Como Hays lo expresa, ambas posiciones «recalcan la muerte y resurrección de Cristo como el acto decisivo de Dios del cual depende la justificación, y ambas están de acuerdo en que la confianza/ fe es la respuesta apropiada al acto divino».<sup>28</sup> Aun así, las palabras de Barth, aunque fueran un tanto exageradas, son útiles por cuanto muestran la clara diferencia en el énfasis de las dos traducciones. La una hace hincapié en la acción de Dios, la otra concede más peso a la acción humana. En otro sentido, Barth no exagera el problema de la traducción «fe en». Aunque los traductores explicaran de manera distinta la justificación por la fe del modo en que Barth la describe, su traducción se puede entender fácilmente de la manera en que Barth la describe. Dada la propensión religiosa de los humanos, una traducción que anima a la gente a ver la fe misma como una obra mediante la cual uno mismo logra algo es una traducción nada prudente.<sup>29</sup>

En nuestros días la traducción «fe en» no sólo es imprudente

---

fe de la una y las obras de la otra serían trapos inmundos sin valor alguno» (citado por Hays en *The Faith of Jesus Christ*, p. 139). Véase también William Dalton, *Galatians Without Tears* (Gálatas sin lágrimas) (Collegeville, MN, Liturgical Press, 1992), pp. 43, 45; Hays, «Jesus' Faith and Ours», p. 267; «Justification», p. 1131.

28 Hays, «Justification», p. 1131.

29 En referencia a este asunto, es interesante que Silva critica la caracterización de Hays de la «fe que justifica» como una «obra» al decir que ese no era el entendimiento de fe de la Reforma. Para los reformadores, la fe era la renuncia a todo esfuerzo por lograr la justificación. Hays responde que el ataque no se dirige a los reformadores, «sino contra sus sucesores históricos, particularmente los evangélicos del siglo 20, entre quienes la tendencia [de hacer de la fe una obra] es una epidemia» (Hays, «Postscript», p. 278). Silva hace exactamente lo que critico en el capítulo 7. Recurre a la enseñanza oficial. Hays, sin embargo, señala lo que se demuestra por el estilo de vida.

en el sentido pastoral sino que, además, no parece reflejar lo que Pablo quería comunicar a los gálatas. Según se puede ver en la autocorrección que Pablo hace en 4:9, él entendía bien la tendencia religiosa de la gente. La gente presume que debe hacer algo para alcanzar gracia a los ojos de Dios. Pablo rechazaría la traducción «fe en» porque deja espacio para la acción humana de manera velada, dando un paso atrás hacia la esclavitud de la religión. En cambio la traducción «fe/fidelidad de» hace que este versículo se interprete como una afirmación antirreligiosa, según la intención del autor. Dice que la persona no se justifica por medio de acciones humanas, sino por la acción de Dios en Jesucristo.

Queremos dejar en claro que quienes subrayan el genitivo subjetivo («fe de») no intentan negar el concepto de creer o tener fe en Cristo. En otra frase, en Gálatas 2:16, Pablo habla inconfundiblemente de fe *en* Cristo, el acto de creer/confiar dirigido a Cristo como su finalidad. Pero esta posición pone menos énfasis en «la cuestión de cómo debemos predisponernos hacia Dios que en la cuestión de cómo Dios ha actuado en Cristo para llevar a cabo nuestra liberación».<sup>30</sup> No obstante, esto no descarta la importancia de la respuesta humana a la acción de Dios.

## CONCLUSIÓN

Por cuanto sabemos que la persona no se justifica por las obras de la ley sino por la fidelidad de Jesucristo, también depositamos nuestra fe en él para ser justificados por la fidelidad de Cristo y no por medio de las obras de la ley (2:16; traducción de Richard Hays).<sup>31</sup>

---

30 Hays, «*Pistis* and Pauline Christology», pp. 715-716.

31 Traducción de Hays, «Jesus' Faith and Ours», p. 263. Longenecker ofrece una traducción muy similar (p. 81). «Cuando el genitivo se lo toma como

¿Qué le comunica Pablo a Pedro en este versículo?<sup>32</sup> En esencia, Pablo le recuerda a Pedro que su pertenencia como miembros fieles de la comunidad del pacto con Dios no se funda en ciertas cosas que ellos hacen – circuncisión, leyes dietéticas, guardar el sábado –, sino en la fidelidad de la obediencia de Jesucristo, hasta la muerte en la cruz. Le recuerda que ellos depositaron su confianza en el hecho que la inclusión en el pueblo de Dios se basa en la acción de Dios en Jesucristo, no en la obediencia a ciertas leyes.

Pablo no presenta esto a Pedro como una idea nueva; más bien, lo trae a colación como algo con lo cual están de acuerdo, algo fundamental. Su punto es que las acciones de Pedro contradicen la verdad. «La ruptura de la comunidad creada por Dios... [es] la negación de la justificación misma».<sup>33</sup>

¿Es «la justificación por la fe» el mensaje central de Gálatas? Si se entiende la justificación en términos del sistema legal y sus

---

subjetivo, la frase se interpreta de variadas maneras como «la fe de Cristo (en Dios), o «la fidelidad de Cristo» (para con Dios), o «la fidelidad de Dios que se manifiesta en Cristo» (Bruce, *The Epistle to the Galatians*, p. 139). Yo prefiero el significado que se refleja en la traducción de Hays porque se aviene bien con la visión relacional de la justificación que he descrito antes. Sin embargo, el punto central de la sección previa es que la traducción del genitivo como subjetivo destaca la acción de Dios. Esto es verdad respecto de las tres opciones que ofrece Bruce. También, en cierto sentido, ellas se amalgaman juntas. Dios ha probado que es fiel a su pacto (justo) al proveer el medio de justificación (la fiel obediencia de Cristo), y Jesucristo obedeció en fe, confiando en Dios el Padre.

32 No es claro en qué punto termina la amonestación de Pablo a Pedro. En 3:1 es claro que ha terminado. Puede ser que en algún punto entre 2:15 y 2:21 Pablo deja de informar sobre lo que le dijo a Pedro y empieza de dirigirse a los gálatas, meditando acerca del incidente con Pedro. El momento exacto de la transición de una cosa a la otra no es crítico para nosotros. Sí es de vital importancia reconocer el vínculo de estos versículos con el incidente de Antioquía. Establecer una gran división entre 2:11-14 y 2:15-21 le resta importancia a ese vínculo.

33 M. Barth, «The Kerygma of Galatians», p. 142.

leyes impersonales, entonces la respuesta es no. Pero si se la entiende en el sentido del Antiguo Testamento hebreo, entonces la respuesta es sí, con reservas. Más apropiadamente se podría decir que es *una* de las maneras con que Pablo comunica su mensaje central en Gálatas.

En este capítulo hemos alegado que «la justificación por la fe» se refiere al hecho que la inclusión en la comunidad de Dios no se basa en reglas religiosas que dividen, sino en la iniciativa de Dios que une a la gente. Esta comprensión de la justificación por la fe se relaciona bien con la preocupación esencial de Pablo en Gálatas: prevenir las divisiones causadas por la religión. Sin embargo, otras imágenes comunican ideas similares y son también centrales en la carta. Por ejemplo, la idea de adopción comunica también inclusión basada en la iniciativa de Dios (4:5). La liberación de la esclavitud de la religión en Gálatas significa que los cristianos no necesitan chapas de identidad. Tal vez las imágenes más poderosas son la que se refieren a una «nueva creación» y a la liberación de «la era presente de maldad» (1:4; 6:15). La relación con Jesucristo hace todo nuevo. Judíos y griegos, esclavos y libres, hombres y mujeres pueden sentarse juntos a una misma mesa.

Por lo tanto, es más adecuado decir que la justificación es parte de la constelación de imágenes relacionadas que hemos mencionado en el párrafo anterior. Hemos presentado un capítulo completo sobre la justificación por la fe, no porque este sea un concepto mucho más importante que otros en Gálatas, sino porque teníamos en mente volver a definir la justificación por la fe de modo que su significado corriente no impida nuestro entendimiento de otros conceptos e imágenes de Gálatas. En los dos capítulos siguientes describiremos la manera en que Pablo emplea estos conceptos e imágenes para impartir la verdad del evangelio a los gálatas. No lo haremos versículo por versículo, ya que para tal objeto se podrá consultar

el comentario sobre Gálatas que tenemos en preparación,<sup>34</sup> pero seguiremos a Pablo conforme desarrolla los temas principales a través de la carta.

---

34 El comentario sobre Gálatas formará parte de la serie *Comentario Bíblico Iberoamericano*, de Ediciones Kairós.

## 8

# UNA NUEVA CREACIÓN: LIBRES DE LA RELIGIÓN Y LIBRES PARA LA COMUNIDAD

Los maestros judaizantes de Galacia pregonaban una forma perversa del evangelio que amenazaba dividir la iglesia de Galacia y volver a los cristianos gálatas a la esclavitud de la religión. ¿De qué manera hizo Pablo frente a esta situación? El problema no era una simple confusión acerca de algún punto doctrinal; por tanto, la solución tenía que ir más allá de una discusión de doctrina. Si retomamos las imágenes de las que nos valimos en el capítulo 5, podríamos decir que Pablo debía guiar a la gente a que saliera de su edificio religioso de gruesas paredes y se alojara en la ventilada carpa del evangelio. Por esta razón, sugerimos que la liberación de «este mundo malvado» y la realidad de «una nueva creación» son imágenes clave en Gálatas (1:4; 6:15). La cruz penetra en este mundo y hace todo nuevo. Pablo quería que los gálatas vivieran en la realidad de esta nueva creación.

La liberación de la religión es sólo una parte de lo que Pablo llama liberación (o rescate) de este mundo malvado. Como expresa Jacques Ellul, la liberación del presente mundo malvado es liberación de la potestad de todo señorío, excepto el de Jesucristo. Ellul enumera algunos ejemplos que incluyen el estado, *mamón* y las presiones sociales del conformismo.<sup>1</sup> Por tanto, al tratar de Gálatas en términos de liberación de la

---

1 Jacques Ellul, «El sentido de la libertad en San Pablo», *Boletín teológico*, no. 12 (octubre-diciembre, 1983): 67.

religión y liberación para la comunidad, no quiero decir que esta liberación incluye todo lo que Pablo comunica en Gálatas. Sin embargo, ella tiene un lugar prominente en la carta y por eso nos fijaremos en el asunto de la religión, ya que este es el tema del presente libro.

Pablo escribió esta carta a un grupo de personas que escucharían su lectura en una sesión. Es «una situación de proclamación enfocada en un evento auditivo en el cual Dios hará que el evangelio invada la edición del presente mundo malvado que ocurre en Galacia».<sup>2</sup> Con razón J. Louis Martyn concede mucha importancia a este evento auditivo y nos invita «a sentarnos en la reunión de la congregación de Galacia» para imaginar la impresión que causaría esta carta y luego retirarnos y adentrarnos en la anticipación activa de Pablo en el evento teológico que la carta acarrearía. «Pablo escribió Gálatas en la seguridad de que *Dios* tenía la intención de que cierto evento ocurriera en la congregación de Galacia cuando el mensajero de Pablo les leyera la carta en voz alta».<sup>3</sup> Pablo quería que los gálatas experimentaran el evangelio de Jesucristo de manera nueva, de modo que el mensaje de los judaizantes perdiera su atracción y, por ende, se convirtiera en algo inservible. La alternativa era la esclavitud a la religión y las líneas que dividen.

---

2 J. Louis Martyn, «Events in Galatia: Modified Covenantal Nomism versus God's Invasion of the Cosmos in the Singular Gospel» (Eventos en Galacia: orden legal pactual modificado *versus* invasión del cosmos por parte de Dios en el evangelio singular), en Jouette M. Bassler, ed., *Pauline Theology* (Teología paulina) (Fortress Press, Minneapolis, 1991, vol. 1), p. 163.

3 *Ibid.*, p. 161. Véase también Pieter J. J. Botha, «Letter Writing and Oral Communication in Antiquity: Suggested Implications for the Interpretation of Paul's Letter to the Galatians» (Redacción de cartas y comunicación oral en la antigüedad: implicaciones sugeridas para interpretar la carta de Pablo a los Gálatas), *Scriptura* 42 (1992): 21.

## **GÁLATAS 1.1-5: LA INICIATIVA DE DIOS PROVEE LIBERACIÓN DE LA FALSA COMUNIDAD DEL PRESENTE MUNDO MALVADO**

Pablo, apóstol, no por investidura ni mediación humanas, sino por Jesucristo y por Dios Padre, que lo levantó de entre los muertos; y todos los hermanos que están conmigo, a las iglesias de Galacia: Que Dios nuestro Padre y el Señor Jesucristo les concedan gracia y paz. Jesucristo dio su vida por nuestros pecados para rescatarnos de este mundo malvado, según la voluntad de nuestro Dios y Padre, a quien sea la gloria por los siglos de los siglos (1:1-4).

Pablo no desperdicia tiempo y sin rodeos va al grano (1:6). Esto no significa, sin embargo, que escribe al apuro el saludo común y corriente sólo para cumplir con la usanza de su época. Su saludo es breve, pero por medio de él, especialmente en las frases únicas dirigidas a los gálatas, comienza a proclamar la liberación de la religión y la liberación para la comunidad. Ya en la primera oración de su carta introduce un punto que luego subrayará una y otra vez: el evangelio que proclama no es de origen humano.<sup>4</sup> Esto recalca uno de los temas centrales de Gálatas: el evangelio tiene su fundamento en la acción de Dios;<sup>5</sup> es algo totalmente nuevo. En contraste, la religión es una síntesis de valores de la sociedad, la religiosidad y las especulaciones humanas sobre la acción de Dios o de los dioses.

---

4 1:1; 1:11-12; 1:16; 2:6-7. Comúnmente se presume que Pablo hacía estas afirmaciones para afianzar su autoridad. Bien podría ser parte de la razón. Sin embargo, sus afirmaciones separan claramente el evangelio de la religión humana.

5 Véase Michael Winger, «Tradition, Revelation and Gospel: A Study in Galatians» (Tradición, revelación y evangelio: un estudio en Gálatas), *JSNT* 53 (1994): 65-86.

Las cartas helénicas principiaban comúnmente con la palabra «saludos». En su lugar, Pablo inicia su carta con la oración: «Que Dios nuestro Padre y el Señor Jesucristo les concedan gracia y paz». Quizá Pablo escribió esto a modo de oración intercesora por sus lectores o como una bendición – una invocación que en realidad les comunica la gracia de Dios. De todos modos, subraya una verdad primordial de la carta: Dios, generosamente, ha tomado la iniciativa de traer paz y reconciliación.<sup>6</sup>

Sólo en Gálatas, sin embargo, Pablo amplía su oración/bendición con un compacto resumen narrativo del evangelio que proclama. La gráfica traducción de J. Louis Martyn capta el sentido apocalíptico de esta operación de rescate: «Quien dio su vida misma por nuestro rescate, para arrebatarnos de la presente era maligna»(1:4).<sup>7</sup> En la tradición apocalíptica judía, la historia del mundo se divide en «dos eras», o «edades», o «épocas»: la era presente de corrupción, y la era venidera, cuando se establecerá finalmente la justicia de Dios. Pablo proclama a los gálatas que el resultado de la muerte de Cristo en la cruz es su liberación del poder destructivo del mundo que ellos han conocido.<sup>8</sup>

Por lo tanto, desde el principio de la carta, en el saludo mismo, Pablo señala que la muerte de Cristo no sólo proporciona el perdón de los pecados, sino que trae consigo una libertad más profunda y completa, incluyendo la liberación de la religión y de la falsa comunidad que ella produce. Pablo no define el escenario para tratar de los detalles de las líneas divisorias

---

6 Richard B. Hays, *Galatians, New Interpreters Bible* (Gálatas) (Abingdon, Nashville, 2000, vol. 11), p. 3.

7 J. L. Martyn, *Galatians, AB* (Gálatas) (Doubleday, Nueva York, 1997), pp. 81, 90.

8 Hays, *Galatians*, p. 3.

apropiadas definidas por la religión, sino para contraponer la religión con algo totalmente distinto: una comunidad que es el fruto del evangelio de Jesucristo.

## **GÁLATAS 1.6–2.14: LA RELIGIÓN PRODUCE DIVISIÓN Y COMUNIDADES CONDENATORIAS**

Pablo deja inmediatamente en claro que considera la enseñanza de los agitadores una perversión del evangelio (1:6-9). Los dos primeros capítulos nos indican que conocía muy bien esta perversión, la religión, y que había visto sus resultados. Pablo les recuerda a los gálatas su propia conducta «cuando pertenecía al judaísmo» (1:13-17). El mismo había gastado gran energía en la distorsión religiosa del judaísmo. Su celo por las tradiciones de sus antepasados le había llevado a intentar la destrucción de la iglesia de Dios por medio de la violencia. En contraposición con sus esfuerzos humanos por mantener las líneas divisorias de la religión, Pablo les asegura que Dios actuó «por su gracia» revelándole a su Hijo para que cruzara las líneas divisorias y proclamara el evangelio a los gentiles (1:15-16).

Al describir el episodio de los creyentes falsos de Jerusalén, Pablo equipara la verdad del evangelio con la libertad e iguala los motivos religiosos de los «espías» condenatorios con la esclavitud (2:4-5). Como ya hemos visto antes, Pablo también acusa a Pedro de no actuar de acuerdo con el evangelio cuando dejó de comer con los cristianos gentiles de Antioquía. El temor que Pedro tenía de la facción partidaria de la circuncisión le había hecho trazar una línea divisoria religiosa, una línea que había destruido la confraternidad de la iglesia.

Implícitamente, Pablo relaciona «el evangelio de Cristo con algo añadido» de los judaizantes de Galacia —que agregaban condiciones con las cuales uno tenía que cumplir para ser un

«cristiano verdadero» — con su persecución de los cristianos por motivos religiosos, con los espías de Jerusalén y con Pedro en Antioquía. ¿A dónde conducían sus líneas divisorias religiosas? A la persecución, a comunidades de temor y vergüenza, a la destrucción de la iglesia de Dios, a la esclavitud y la división.

## **GÁLATAS 2.9-10: LA COMUNIDAD GENUINA SE EXTIENDE MÁS ALLÁ DE LAS ANTIGUAS LÍNEAS DE SEPARACIÓN**

Pablo les dice a sus oyentes que los pilares de la iglesia habían aceptado el mismo mensaje que ahora disputaban los maestros de Galacia (2:9). Si los líderes de la iglesia no obligaron a Tito, un gentil, a que se circuncidara, ¿tratarían a los gálatas diferentemente? En Jerusalén, los líderes habían pedido a los cristianos sólo una cosa (2:10). Al oír tales palabras, los gálatas se asombrarían, pensando: «Quizá los maestros no estén totalmente equivocados. ¿Cuál es la regla o tradición que debemos seguir?»

Lo único que se les pedía era que ayudaran a los pobres (2:10). Esto no es algo sobre lo cual a menudo se construyen fronteras religiosas. Cabalmente, en este caso es algo que se extiende aún más allá de ellas. Probablemente los líderes se referían al dinero que Pablo había recogido en beneficio de los pobres de Jerusalén. Los judíos cristianos les habían pedido a los gentiles conversos que no siguieran las tradiciones judías, pero que demostraran su solidaridad con los otros miembros de la comunidad cristiana: los judíos cristianos. La religión había llevado a la persecución y a tener actitudes condenatorias hacia aquellos que se encontraban fuera de las líneas divisorias. La acción liberadora de la cruz de Jesucristo guiaba a que se superaran las líneas divisorias para ayudar a los necesitados. Ya que los cristianos de Galacia habían contribuido con sus

ofrendas para los de Jerusalén, Pablo les recuerda que ya son parte de la comunidad cristiana. Los líderes de la iglesia ya les habían aceptado y los gálatas habían actuado de manera apropiada.<sup>9</sup>

## **GÁLATAS 2.15-21: LA MARGINACIÓN DA POR RESULTADO COMUNIDADES DE GENTE QUE SE ESCONDE DETRÁS DE MÁSCARAS RELIGIOSAS**

Desafortunadamente, el acuerdo de Jerusalén no detuvo el cuestionamiento sobre lo que los gentiles debían hacer para que se los considerara miembros de la comunidad cristiana de hecho y de derecho. Las acciones de Pedro en Antioquía y la enseñanza de los agitadores en Galacia demostraban que el cuestionamiento persistía. Las firmes palabras de Pablo contra Pedro demostraron a los gálatas cuán serio consideraba Pablo el asunto. Con el mismo vigor con que había reaccionado contra Pedro, reacciona ahora en esta carta contra la perversión del evangelio por parte de los gálatas. Les dice a Pedro y a los gálatas que la justificación no es cuestión de obras de la ley sino de fidelidad de Jesucristo (2:16). A ellos se los ha incluido en el pueblo escogido por la acción de Dios.

Debemos poner las palabras de Pablo sobre el pecado (2:17-18) en el contexto del significado hebreo de justicia/rectitud. Si bien se entiende, pecador no es aquel cuyas acciones le impiden alcanzar un estado de perfección, sino aquel que se encuentra en un estado de alienación: alienado de Dios, de sí mismo y de sus semejantes. Las acciones que llamamos *pecado* son consecuencias de estas relaciones deformes.

La alienación produce un sentido de inseguridad en lo

---

<sup>9</sup> H. D. Betz, *Galatians* (Gálatas) (Hermeneia, Fortress, Filadelfia, 1979), p. 101.

más profundo de nuestro ser. Al igual que Adán y Eva, nos tapamos con hojas para esconder nuestros defectos. En unos, este encubrimiento se expresa en su esfuerzo por ser más que simplemente humanos y sobresalir entre los demás. Otros responden a la inseguridad o vergüenza que sienten por sus defectos retrayéndose o aislándose. A menudo, aun el aislarse o esconderse es una manera tergiversada del deseo de lograr alcanzar un estándar. Por ejemplo, la sociedad insta a la mujer a comportarse humildemente, o al obrero campesino a rebajarse a sí mismo; si lo hacen, se les premia, y ganan alguna seguridad por conducirse de «manera apropiada». Algunos cristianos tienen tanto temor de parecer orgullosos o egoístas que aspiran a ser «buenos cristianos» rebajándose constantemente y dando a otros sin antes nutrirse ellos mismos. Sea que demos expresión a nuestras relaciones distorsionadas esforzándonos por ser mejores que los demás o apartándonos de todos, o combinando ambas cosas, nuestra alienación de Dios y de nuestro prójimo nos impedirá vivir en paz con nosotros mismos.<sup>10</sup>

La religión promete un sentido de seguridad en respuesta a esta falta de paz. Les da a los humanos definiciones de lo bueno y les suministra maneras objetivas de destacarse y conseguir la

---

10 No intentamos explicar adecuadamente en dos párrafos la doctrina del pecado. Sin embargo, queremos hacer resaltar dos puntos importantes. El primero es que la raíz del pecado es asunto de relaciones interpersonales y no un problema ontológico. El segundo es que la descripción del pecado fundamental en términos de orgullo no es una descripción fiel de la experiencia de todos y más bien puede animar o sacralizar el ego disminuido de la persona, que bien puede ser el resultado de la alienación, al igual que el orgullo del otro. Para una discusión práctica del asunto, véase Carol Lakey Hess, *Caretakers of Our Common House* (Guardianes de nuestra casa común) (Abingdon, Nashville, 1997), pp. 31-54. También consideramos valiosa la discusión sobre Adán y Eva de Margaret G. Alter en *Resurrection Psychology: An Understanding of Human Personality Based on the Life and Teachings of Jesus* (Psicología de la resurrección: un entendimiento de la personalidad humana fundado en la vida y la enseñanza de Jesús) (Loyola University, Chicago, 1994), pp. 1-18.

aprobación del prójimo. A pesar de eso, la religión ofrece una solución estática que no da paz ni permite llegar a ser la persona única que uno es en relación con los demás. La religión provee las hojas, o máscaras, que son maneras de encubrir nuestras carencias. Las máscaras bloquean la vía hacia la comunidad genuina.

Al proporcionar máscaras para solucionar el pecaminoso estado humano de separación, la religión sólo agrava el problema. La justificación, en cambio, no brinda un modo de escape sino que se adentra en la raíz y restaura la relación con Dios, con nuestros semejantes y con nosotros mismos. La fidelidad de Jesucristo no sólo facilita el medio de justificación, sino que sirve de ejemplo y hace posibles las relaciones humanas propicias (2:20). En Jesús, Dios encarnado, vemos a un humano que aceptó y sobrellevó su humanidad en lugar de desechar sus limitaciones, afirmándose a sí mismo o retrayéndose.

Pablo declara: «Si uno vuelve a edificar lo que antes había destruido, se hace transgresor»(2:18). Si Pablo hubiera vuelto a servirse de las reglas y los ritos para trazar líneas divisorias religiosas, habría demostrado que era un pecador, un transgresor en muchos sentidos. Habría depositado su confianza en acciones religiosas distintivas en lugar del amor de Dios (2:20) y la justificación mediante Jesucristo (2:16), y, por lo tanto, viviría separado de Dios. En vez de aceptar sus limitaciones humanas, habría procurado esconderlas detrás de una máscara de superioridad religiosa, considerando a los demás como inferiores. La acción de levantar muros divisorios no le habría afectado sólo a él: habría causado divisiones y llevado a otros a la censura religiosa, exactamente lo que él había atacado e intentado demoler en Antioquía. Para Pablo, transgredir no era asunto de infringir las reglas, sino de no llevar una vida acorde con la realidad nueva, fruto de la cruz de Cristo.

## GÁLATAS 3.1: ¿COMUNIDAD DE LA CRUZ O COMUNIDAD DE LA GLORIA RELIGIOSA?

Pablo vuelve ahora a los asuntos de Galacia de manera directa. Al igual que en 1:6, sus fuertes palabras sin duda llamaron la atención del oyente: «¡Gálatas torpes! ¿Quién los ha hechizado a ustedes, ante quienes Jesucristo crucificado ha sido presentado tan claramente?» (3:1). Podríamos preguntarnos: ¿por qué Pablo aquí, y en toda la carta, se centra en la cruz antes que en la resurrección?<sup>11</sup> Desde luego, no podía ser porque no creyera en la resurrección, sino porque se daba cuenta de lo que Lutero llamó la *teología de la gloria*. Aunque en algunos puntos hemos criticado la lectura que Lutero hace de Pablo, en este caso aplaudimos a Lutero por colocar la cruz en el centro y rechazar una teología de la gloria.<sup>12</sup>

Por *teología de la gloria* Lutero entendía una teología que se enfocara en la nunca vista e imponente majestad de la gloria de Dios y especulara en torno a ella. Su fuente no es la revelación sino la mente humana: describe la manera en que la gente se imagina que Dios debería ser. Muchos se imaginan que es un

---

11 Para un estudio en profundidad de este tema en Pablo, véase Charles B. Cousar, *A Theology of the Cross: The Death of Jesus in the Pauline Letters* (Una teología de la cruz: la muerte de Jesús en las cartas paulinas) ( Fortress, Minneapolis, 1990).

12 Dos trabajos en que Lutero emplea explícitamente los términos «teología de la gloria» y «teología de la cruz» y los discute más o menos extensamente son «Heidelberg disputation», de abril de 1518, y «Explanations of the Ninety-Five Theses», de 1518. Las traducciones al inglés se encuentran en Jaroslav Pelikan y Helmut Lehmann, eds., *Luther's Works* (Obras de Lutero), vol. 31 (Fortress Press, Filadelfia, 1957). Véase también Walther von Loewenich, *Luther's Theology of the Cross* (La teología de la cruz de Lutero) (Augsburg, Minneapolis, 1967); Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross; Martin Luther's Theological Breakthrough* (La teología de la cruz de Lutero: la ruptura teológica de Martín Lutero) (Basil Blackwell, Oxford, 1985).

Dios todopoderoso con quien uno tiene que negociar por medio de sacrificios y buenas obras. El filósofo o el teólogo emplea términos tales como inmutable, omnisciente, omnipotente e impasible para describir a Dios, y el maestro de la escuela dominical canta: «Cuida tus manos lo que tocan...». La teología de la gloria es la teología de un «Ser Supremo» impersonal y remoto.

En contraste con la teología de la gloria, una teología de la cruz no emana de la mente humana sino de la revelación de Dios en Cristo. La acción de la gracia de Dios, que se expresa en el Dios que se hizo carne y compartió el sufrimiento humano por causa del ser humano, entra en conflicto con las nociones humanas de cómo Dios debería ser. Lutero reafirma el contraste de las dos posiciones al exhortar:

No debes elevarte a Dios sino empezar donde él empezó – en el vientre de su madre él se hizo humano – y reprimir tu espíritu de especulación.... No debes conocer a Dios aparte de este hombre, debes depender de su humanidad.... En cuanto a cómo debes tratar a Dios y actuar delante de él, olvídate de la especulación sobre su majestad.... No conocemos a ningún Dios a excepción del Dios encarnado y humano.... Si te preocupas por tu salvación, olvídate de todas las ideas acerca de la ley, todas las doctrinas filosóficas, y acércate cuanto antes a la cuna y al seno de su madre, y míralo, un infante, un niño que crece, un hombre que muere. Entonces escaparás de todos los temores y errores. Esta visión te mantendrá en la senda cierta.... Buscar a Dios aparte de Cristo es el Demonio.<sup>13</sup>

---

13 Martin Luther, *Galatians* 1535 (Gá 1:3), (W, XL 77, 78). La traducción al inglés se encuentra en Gerhard Ebeling, *Luther: An Introduction to His Thought* (Lutero: una introducción a su pensamiento) (Fortress, Filadelfia, 1972), p. 235. Otra traducción disponible es Jaroslav Pelikan y Helmut Lehmann, eds., *Luther's Works*, vol. 26, pp. 29-31.

Buscar a Dios aparte de Cristo es un grave error porque, como lo vimos en el capítulo 2, cuando la gente percibe a Dios como un ser distante, enojado y acusador, entonces su respuesta natural es un estilo de vida religioso que intenta aplacar el poder que la amenaza.

Una teología de la gloria también es un error serio por cuanto mucha gente intenta disminuir su sentido de insuficiencia y vulnerabilidad, y sus limitaciones, mediante su unión a un Dios Todopoderoso y Glorioso. Tal unión provee a la gente una ilusión de grandeza, cuando en realidad representa un rechazo de la verdadera identidad, lo cual agrava el estado de alienación y esclavitud a la religión. Así, uno tiene que llevar a cabo ritos religiosos y obedecer reglas religiosas para que Dios lo premie con la gloria en vez de castigarlo con ira.

En resumen, una teología de la gloria es una teología religiosa de alienación. Lo deja a uno alienado de sí mismo y de un remoto Dios de gloria. La persona se siente en paz con este Dios sólo cuando actúa correctamente. La relación no está enraizada en el amor. Una teología de la gloria, unida íntimamente a la religión, fomenta la formación de una comunidad de temor, de aceptación condicional, de vergüenza y de relaciones superficiales. Consecuentemente, aliena a la gente de los otros miembros de la comunidad.

Pablo pregona el evangelio de Jesucristo crucificado, un contraste radical con la teología de la gloria. La teología que Pablo promulga presenta a un Dios sufriente que tomó la iniciativa para franquear el abismo con la humanidad. Así, pues, subvierte la religión en vez de facilitarla. Dios, como se revela en Cristo, no proporciona la imaginaria seguridad de la teología de la gloria: la acción justificadora de Dios en Jesucristo sustituye dicha seguridad con una relación —una relación con el Dios que se revela en Jesucristo y con los demás

en el pueblo de Dios.<sup>14</sup>

## GÁLATAS 3.2-5:1: LA COMUNIDAD CREADA POR LA INICIATIVA DE DIOS

En los versículos que siguen, Pablo ataca una común distorsión religiosa del evangelio. El evangelio deja la iniciativa a Dios. La religión le dice a la gente que debe actuar primero, ya que la acción de Dios depende de la acción humana. Pablo les recuerda a los gálatas que no recibieron el Espíritu por las obras de la ley, sino por la proclamación del evangelio.<sup>15</sup> La presencia del Espíritu era señal clara de su inclusión en el pueblo de Dios. Esta inclusión no dependía, ni hoy en día depende, de obras humanas de la ley.

Esto en sí es un argumento poderoso, suficiente para probar la posición de Pablo (3:2). Podría haberse detenido aquí, pero el hecho que continuara nos comunica cuán serio era este asunto para él. Quería despejar toda duda. Sin embargo, también indica que no quería simplemente ser el ganador de una discusión. Se daba cuenta de la fuerza con que la religión agarra a la gente y de la gran barrera que ella constituye para

---

14 Para una discusión más amplia de los temas de esta sección, véase Marcos Baker, *¿Dios de ira o Dios de amor?* (Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2000).

15 En esta oración hemos puesto el énfasis en el evangelio mismo antes que en la respuesta que se encuentra en Gálatas. Tiene sentido que Pablo aminorara el papel del ser humano, como ya lo hemos visto en relación con 4:9, pero muchos traductores de *ex ako's pisteos* (3:2, 5) hacen lo contrario. *Ako'* tiene el sentido de oír (escuchar) o de lo que se oye (informe, mensaje, proclamación), y *pistis* se puede entender como el acto de creer o lo que se cree (la fe). Richard B. Hays formula las cuatro posibles traducciones de esta frase en *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Gal. 3:1-4:11*, SBLDS 56 (La fe de Jesucristo: una investigación de la subestructura narrativa de Gá 3:1- 4:11) (Scholars, Chico, CA., 1983), p. 143; véase también Richard Longenecker, *Galatians*, WBC (Gálatas) (Word Books, Dallas, 1990), pp. 102-103.

vivir la comunidad de amor. En toda la carta expresa su deseo de que ellos vivan otra vez libres de «este mundo malvado», libertad que brinda la relación restaurada con Dios. No estaba sólo intentando ganar el debate acerca de qué es necesario para la conversión; quería que los gálatas vivieran de manera diferente, de acuerdo con la verdad del evangelio.

En lo que resta del capítulo 3 y en el capítulo 4, Pablo desarrolla un número de temas que refuerzan y expanden las ideas que ya ha comunicado antes. Hace hincapié en que se ha incluido a los gentiles y que desde siempre la intención había sido incluirlos en el pueblo de Dios (3:8, 26-29). Menciona a Abraham para corroborar su punto —la misma persona que sus oponentes probablemente mencionaban para probar la necesidad de la circuncisión. Pablo señala también que el pacto con Abraham fue anterior a la ley. Su fundamento era la promesa de Dios, no la ley (3:17-18; 4:21-31).

Pablo afirma al comienzo y al final de su carta que Jesucristo ha creado una nueva realidad. De igual manera, en estos dos capítulos presenta repetidamente a Cristo como el actor principal (3:13-16, 22, 26-29; 4:4-5, 19; 5:1). Lo crucial de la obra de Cristo es especialmente significativo, si seguimos traduciendo la expresión *pisteos Iesou Christou* de modo que subraye la fidelidad de Cristo, en vez de la fe humana. Por ejemplo, Hays traduce 3:22b: «De manera que lo que se prometió sea otorgado a quienes crean, por medio de la fidelidad de Jesucristo».<sup>16</sup>

---

16 Richard B. Hays, «*Pistis* and Pauline Christology» (*Pistis* y cristología paulina), *SBL Seminar Papers* (1991): 727; véase también «Jesus' Faith and Ours: A Rereading of Galatians 3» (La fe de Jesús y nosotros: una relectura de Gálatas 3), en Mark Lau Branson y C. René Padilla, eds., *Conflict and Context: Hermeneutics in the Americas* (Conflicto y contexto: hermenéutica en las Américas) (Eerdmans, Grand Rapids, 1986), pp. 262-263. Longenecker traduce 3:22b así: «De manera que la promesa fundada en la fidelidad de Jesucristo sea dada a quienes han creído» (p. 136). Nótese que aquí,

Pablo proclama el resultado de la fidelidad de Cristo al morir en la cruz, pero no explica *cómo* su muerte y resurrección hizo posible la justificación y una nueva creación. No presenta una teoría de la expiación, y para el propósito de este libro seguiremos a Pablo, afirmando más que explicando.<sup>17</sup> Para entender completamente a Pablo y su carta a los Gálatas, sin embargo, debemos evitar el error común de limitar nuestra comprensión de lo que se logró en la cruz a una sola explicación – como aquella que entiende la cruz sólo en términos de una transacción legal mediante la cual Cristo pagó la pena por nuestros pecados. Esta explicación tiende a producir una visión individualista de la expiación. Es mejor tener en mente la variedad de imágenes que Pablo utiliza al referirse a la obra salvadora de Cristo en la cruz. Por ejemplo, en Gálatas hay un sentido apocalíptico de la cruz como una victoria sobre las potestades, una victoria que produce una nueva creación

---

al igual que en 2:16, esta traducción todavía reconoce la importancia del acto humano de creer o de fe. De modo similar, Hays alega que en 3:23 y 25 debemos interpretar que la fe vino como un evento – la venida Cristo. El hecho que Pablo no dice explícitamente «la venida de Cristo», sino sólo que la fe vino, probablemente significa que incluye a aquellos de la fe que participan en Cristo y su destino (*The Faith of Jesus Christ*, pp. 230-231).

17 Esto no quiere decir que reflexionar sobre nuestras explicaciones de la expiación no tiene importancia. Para un examen de ese tema en relación con la misión de la iglesia, véase Joel B. Green y Mark D. Baker, *Recovering the Scandal of the Cross: The Atonement in New Testament and Contemporary Contexts* (Recobrar el escándalo de la cruz: la expiación en el Nuevo Testamento y contextos contemporáneos), InterVarsity, Downers Grove, Ill., 2000; Mark D. Baker y Joel B. Green, *Proclaiming the Scandal of the Cross* (Proclamar el escándalo de la cruz) (Baker Academic, Grand Rapids, MI, por salir); y Juan Driver, *La obra redentora de Cristo y la misión de la iglesia* (Nueva Creación, Buenos Aires, 1994). La teoría de la recapitulación de Irenaeus, que está cercanamente unida a Romanos 5, es una explicación (Véase Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p. 248) congruente con el concepto de participación del estar «en Cristo» corriente en Gálatas (p. ej.: 2:4; 2:17; 3:26-29; 5:6) (Véase, Longenecker, p. 85).

(1:4; 4:8-10; 6:14-15).<sup>18</sup> Sin embargo, en imágenes como la de la «adopción» (4:4-7), Pablo clarifica que el significado de la obra de Cristo en la cruz no se limita a un nivel cósmico. Provee la salvación de individuos quienes han sido adoptados en la familia de Dios. La fidelidad de Jesucristo tiene implicaciones a nivel cósmico, comunitario y personal.

### **GÁLATAS 3.28: LA COMUNIDAD SIN BARRERAS DE SEPARACIÓN**

Sean gentiles o judíos, los «hijos» e «hijas» son adoptados en la misma familia. Las preguntas de los judaizantes en cuanto a lo que los gentiles cristianos tienen que hacer para entrar en la comunidad cristiana es insignificante ante la afirmación: «Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer, sino que todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús»(3:28). Aunque todos estemos de acuerdo con Lutero en que «estas son palabras grandiosas y gloriosas»,<sup>19</sup> una lectura de Gálatas que tiene en mente la comunidad considerará tales palabras no sólo gloriosas sino además centrales en el argumento de Pablo. Al decir esto, Pablo va más allá de señalar solamente los errores de Pedro o de los maestros gálatas, quienes han levantado una barrera que Cristo ha derribado.

En primer lugar, señala las consecuencias cósmicas de la acción de Dios en Jesucristo.<sup>20</sup> La muerte de Cristo comienza

---

18 En este sentido, el énfasis de Martyn en la esencia apocalíptica del mensaje de Pablo nos ayuda mucho; J. Louis Martyn, «Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians» (Antinomias apocalípticas en la carta de Pablo a los Gálatas), *NTS* 31 (1985): 410-424. Véase también Col 2:15.

19 Lutero, en Jaroslav Pelikan y Helmut Lehmann, eds., *Luther's Works*, vol. 26, p. 356, inicio.

20 Beverly Roberts Gaventa sostiene que la verdad teológica central de Gálatas es «que el evangelio proclama que Jesucristo crucificado es el comienzo de la creación nueva. (Beverly Roberts Gaventa, «The Singularity

una nueva era, de manera que la estructura misma de la realidad se transforma. Los cristianos, que habitan en Cristo y se han revestido con Cristo (3:27), entran en esta nueva edad.

En segundo lugar, estos versículos subrayan la diferencia entre la religión y la fe cristiana en lo que se refiere al individuo y al grupo o la comunidad. La religión necesita de la comunidad para definir e imponer sus reglas, pero la acción requerida para que el individuo entre y permanezca en la comunidad es que cumpla con ritos y reglas. La comunidad religiosa se compone de gente que cumple las normas. En contraste, el evangelio que Pablo proclama produce una comunidad que no acoge a los individuos por lo que han hecho, sino por la fidelidad de Jesucristo, que ha resultado en la destrucción de las barreras de separación.

Por lo tanto, si pensamos que Pablo está contrariado con los maestros de Galacia porque han interpretado mal qué camino debe seguir el individuo para ser salvo o para sentirse libre de culpa, en efecto, no hemos entendido la carta. Si empleamos Gálatas para alegar que el individuo debe tener fe en Cristo, no en las obras, para ser justificado e incluido en el pacto, podríamos transitar el mismo camino que los maestros de Galacia. Enfocarnos en la religión nos lleva, necesariamente, a tener una preocupación central por las acciones del individuo. Enfocarnos en el individuo nos lleva, necesariamente, a la religión.

El énfasis de Pablo en la fidelidad de Cristo significa que creer es reconocer que uno está «adentro»; pero no es el creer lo que le consigue a uno la entrada. El cristiano ya está «adentro» por lo que Cristo ha hecho. Creer es confiar en que Cristo ha

---

of the Gospel: A Reading of Galatians» [La singularidad del evangelio: una relectura de Gálatas], en Jouette M. Bassler, ed., *Pauline Theology* [Teología paulina], vol. 1 [Fortress, Minneapolis, 1991], p. 159).

borrado las líneas divisorias. Creer en Cristo es vivir en esa verdad. Si Pablo hubiera dicho: «No es la circuncisión sino la fe en Cristo lo que marca la entrada en el pacto», entonces habría estado ofreciendo un nuevo sistema religioso, una nueva manera de edificar barreras de separación. En lugar de eso, Pablo declara que Cristo ha destruido la religión y sus líneas divisorias.

Sin duda, habrá quienes pensarán que hemos exagerado nuestro ataque a las barreras religiosas y sus líneas divisorias. Uno podría preguntarse: «¿No tienen todas las comunidades algún tipo de demarcación que señala quiénes son los miembros y quiénes no?» Sí, en la comunidad religiosa y en la de la «nueva creación» hay demarcaciones que definen quién es parte de cada comunidad, pero el carácter de las demarcaciones es irrevocablemente distinto. Si volvemos a nuestra imagen del edificio, veremos un grueso muro que rodea el edificio religioso y que sirve de pared de separación. En contraste, no hay ninguna barrera alrededor de la carpa de la «nueva creación»: la carpa misma ni siquiera tiene costados, pero aun así se puede distinguir entre los que están dentro y los que están fuera de la carpa. Ambas comunidades tienen medios de definir quiénes están «adentro», pero los medios son tan distintos que tienen muy poco en común.

Se atraviesa la puerta del muro religioso al satisfacer ciertas normas. El miembro de la comunidad religiosa sabe que debe continuar satisfaciendo las normas para mantenerse dentro del muro. Todo depende de sus acciones. El muro comunica un espíritu de exclusión. En cambio, el aire abierto de la carpa comunica un espíritu de invitación. Uno no puede entrar porque ha cumplido con las normas exitosamente, sino porque Cristo ha provisto los medios de entrada. Es importante advertir que las actividades o ritos que distinguen más claramente a los cristianos de quienes no lo son, el bautismo y la Santa Cena,

enuncian lo que Dios ha hecho. El cristiano, en respuesta a la acción de Dios de inclusión y adopción, actúa de manera notablemente distinta de la de aquellos que se encuentran fuera de la carpa. A pesar de todo, no son las acciones lo que lo mantienen dentro de la carpa, sino la relación con el Espíritu de Cristo y con los otros cristianos. También es verdad lo opuesto: si alguien actúa de manera que no es la que distingue a aquellos que están en la carpa, no es la acción misma lo que lo coloca afuera, sino el hecho que la persona se comporta de modo indebido porque algo anda mal en su relación con Dios y los demás cristianos. La reacción de la comunidad no es sólo exigirle un comportamiento correcto, sino ayudar a la persona a que vuelva a una relación apropiada con Dios y con los demás.

Si al definir quién está adentro de los linderos de la comunidad nos enfocamos en la relación de la gente con Dios, como lo central, en vez de enfocarnos en lo que la gente cree o en sus acciones, las líneas divisorias que trazaremos serán de carácter muy distinto. Paul Hiebert, misionero y antropólogo, describe estos dos enfoques distintos.<sup>21</sup> A un grupo lo califica de *delimitado* y al otro de *centrado*. En términos generales, el grupo delimitado insta una lista de características imprescindibles que determinan si la persona pertenece al grupo o no. A cualquier persona que cumpla lo exigido se la considera parte del grupo. Hiebert explica que los grupos delimitados tienen una línea divisoria estática, claramente demarcada, que permite una definición uniforme de quiénes pertenecen al grupo. En contraposición, el grupo centrado se crea al definir el centro y al observar la relación de la persona con el centro. Afirma, asimismo, que algunos pueden estar lejos del centro, pero gravitan hacia el centro y por lo tanto forman parte del grupo.

---

21 Paul G. Hiebert, «Conversion, Culture and Cognitive Categories» (Conversión, cultura y categorías cognitivas), *Gospel in Context*, vol. 1, no. 4 (octubre de 1978): 24-29.

En cambio, otros pueden estar cerca del centro, pero alejándose de él y, por tanto, no son parte del grupo. Así, pues, todavía se puede distinguir entre aquellos que están «adentro» y los que están «afuera», pero el enfoque del grupo está en el centro en sí y no en las líneas divisorias. Las personas dentro del grupo no necesariamente tienen características uniformes, pero todas se encaminan hacia la misma meta.

Después de esta descripción general, Hiebert presenta su opinión de lo que serían comunidades cristianas con características de grupo delimitado y de grupo centrado. El grupo delimitado tendría una lista de las creencias y prácticas «correctas» y aceptaría como cristiano a todo aquel que cree y se comporta de modo «apropiado». Se prestaría mucha atención a la tarea de definir y mantener las líneas divisorias que separan claramente al cristiano del no cristiano. En términos de Gálatas, los judaizantes exhibían actitudes atribuidas al grupo delimitado, haciendo preguntas tales como: «¿Se ha hecho circuncidar? ¿Cree en las doctrinas “correctas”? ¿Con quién se sienta a la mesa?» En comparación, Hiebert sostiene que para el grupo centrado el centro es Dios mismo, en vez de las líneas divisorias. Aquí la pregunta crítica es: «¿A quién rinde la persona lealtad y adoración?» De acuerdo con lo que se nos dice en Gálatas, podemos imaginar que Pablo haría preguntas como las siguientes: «¿Vives de acuerdo con la realidad de la creación nueva creada por la acción de Dios por medio de Jesucristo? ¿Has depositado tu confianza en Dios para tu seguridad en lugar de en ciertos ritos y creencias? ¿Hacia dónde te encaminas?»

Como ya dijimos antes, todo grupo necesita algún sentido de demarcación y alguna manera de definir quién pertenece al grupo. Paul Hiebert, sin embargo, pone en claro que lo que en este libro hemos definido como una comunidad religiosa — la que fija su mirada en las acciones humanas — tiene un carácter

distinto del de la comunidad que tiene su mirada en el centro – lo que Dios ha hecho por medio de Jesucristo para instaurar la comunidad. Para describir a la comunidad cristiana cuya mirada se enfoca en el centro, Hiebert dice:

Hay una clara división entre el que es cristiano y el que no lo es. La línea divisoria existe, pero se resalta menos la importancia de mantener los límites para preservar la existencia y pureza de la categoría y el conjunto de creyentes. Hay menos necesidad de trazar líneas divisorias y de excluir institucionalmente a quienes no son cristianos de verdad. En cambio, la mirada está puesta en el centro y en la importancia de guiar a la gente hacia él.<sup>22</sup>

En la última línea, Hiebert capta claramente el enfoque de Pablo en Gálatas. Esto no quiere decir que Pablo no considera que hay ciertos hechos y creencias errados. En esta carta, se muestra molesto por la acción y enseñanza de gente a la que él considera equivocada. El asunto para Pablo, sin embargo, no es intentar clarificar la lista de acciones y creencias que dan base al título de cristiano. Pablo insta a la gente a que viva de acuerdo no con el espíritu religioso de la edad presente de maldad sino con el espíritu de la nueva realidad de Jesucristo hecha verdad por la cruz.

Por ejemplo, Pablo cree que en Antioquía Pedro se comportó de manera inconsecuente con la verdad del evangelio. Pablo se refiere a los hechos mismos, pero su reproche se funda en la discusión de la justificación por la fidelidad de Jesucristo, no por lo correcto según una lista de las características definidas según las líneas divisorias. En efecto, en este mismo incidente vemos que uno de los aspectos categóricos de la comunidad de la nueva creación es el no hacer uso de líneas divisorias de

---

22 Hiebert, *ibid.*, p. 28.

carácter religioso. Cuando Pedro se apartó de los cristianos gentiles, por su acción indicó que los gentiles debían cumplir ciertas obligaciones para poder formar parte de la familia de Dios; comenzó a levantar una muralla. Por lo tanto, no estaba comportándose como miembro de un grupo centrado, como alguien que habita en la carpa de la creación nueva. Pablo lo instó, por tanto, a que volviera al centro.

No sabemos si en este momento Pablo juzgó que Pedro había dado su espalda al centro y entonces lo consideró fuera del grupo, fuera de la carpa, o si simplemente juzgó que había dado unos cuantos pasos equivocados. Esto recalca el punto que Hiebert menciona: las líneas son menos distintivas en un grupo centrado. Este autor también nos advierte de la necesidad de tener cuidado con el empleo de palabras que implican fronteras, aunque, como ha clarificado en la cita, las comunidades de la nueva creación, al igual que las comunidades religiosas, tienen líneas divisorias. No obstante, la naturaleza de estas líneas es tan distinta, que sería mejor no usar las mismas palabras para describirlas. Es fácil pensar que todas las líneas divisorias tienen el carácter religioso de las de un grupo delimitado. Conforme la carta avanza, Pablo continúa contraponiendo las comunidades enraizadas en las dos edades diferentes.

## **GÁLATAS 4.5-6: LIBERACIÓN DE LA RELIGIÓN Y ADOPCIÓN EN UNA COMUNIDAD DRÁSTICAMENTE DISTINTA**

Ya hemos notado que en Gálatas 4:1-11 Pablo calificaba de fuerzas religiosas esclavizantes no sólo a la religión pagana sino también al judaísmo. En contraste con la esclavitud de la religión, Pablo proclama la libertad por medio de Cristo (5:1). En lugar de esclavitud y división, presenta la imagen de una familia, hijos e hijas de Dios, quienes en hermandad no

juzgan ni dividen sino que se aceptan (4:5-7; 12-15; 31). Uno es adoptado como hijo o hija en esta familia por lo que Cristo ha hecho, no porque cumpla con reglas religiosas especiales (3:26, 29; 4:5).

Al emplear la imagen de la adopción, Pablo resalta lo que hemos calificado como una de las más poderosas imágenes de Gálatas: «nueva creación» y liberación de «este mundo malvado» (6:15; 1:4). Para Pablo la adopción no es una imagen sentimental del rescate del huérfano necesitado. Es una imagen del impacto transformador de la acción de Dios en Jesucristo. Rodney Clapp lo expresa con los siguientes términos:

Quando los niños son adoptados, tienen nuevos padres, nuevos hermanos, nuevos nombres, nuevas herencias — en una palabra, una nueva cultura. Y quienes se han bautizado en el nombre de Cristo, según Pablo, han sido adoptados por Dios. Este bautismo significa que Dios es el nuevo Padre de los cristianos. Sus hermanos son los otros cristianos. Su nombre nuevo o identidad más corriente es simplemente «cristianos» — aquellos que reconocen a Cristo como su Señor y el que define su existencia. La nueva herencia es la libertad y los abundantes recursos de la comunidad. Su cultura nueva, o estilo vida abarcador, es la iglesia.<sup>23</sup>

Gálatas no es simplemente una polémica irrisoria enfocada en si los gentiles deberían circuncidarse o no. Pablo proclama la liberación del yugo de la religión (5:1). Esto ocurre en distintos niveles. En el sentido apocalíptico del triunfo de Jesucristo sobre las potestades, significa entre otras cosas liberación de la edad presente de maldad, significa que para los gálatas existe la posibilidad de utilizar algo aparte de la religión para entender su relación con Dios y su lugar en la comunidad cristiana.

---

23 Rodney Clapp, *A Peculiar People* (Un pueblo peculiar) (Inter-Varsity, Downers Grove, Ill., 1996), p. 100.

Dios los ha llamado a una relación nueva que es posible por la fidelidad de Jesucristo. Esta relación restituida con Dios les proporciona la libertad para dejar de usar máscaras, para estar en paz consigo mismos y con sus semejantes.

Por lo tanto, ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer: estas divisiones religiosas, sociales y económicas han desaparecido (3:28). Ya que la creación es nueva, la circuncisión no tiene importancia alguna (5:6; 6:15). Sin embargo, la manera en que los maestros y los gálatas utilizan la circuncisión y las celebraciones religiosas para separar a quienes están adentro de los que están afuera hace que ellas sean considerablemente importantes para Pablo — tanto que, aterrado, afirma: «Si se hacen circuncidar, Cristo no les servirá de nada» (5:2).

Es muy difícil entender esta afirmación extrema si consideramos la carta a los Gálatas como un debate sobre las buenas obras. Podemos imaginar que los oyentes tal vez pensarían: «Un momento, Pablo, quizá hemos puesto demasiado énfasis en las tradiciones judías, pero a la vez tenemos fe en Cristo, el asunto no es tan grave». Sin embargo, si se lee Gálatas de la manera en que nos propusimos, entonces la afirmación de Pablo es muy apropiada. Al aceptar la circuncisión como una línea divisoria religiosa, los gálatas han vuelto a la edad presente de maldad. Viven como si la cruz no hubiera tenido lugar. Se han sometido a algo que Cristo ha demostrado que es miserable y débil (4:9). Es doloroso que hayan reconstruido muros que Cristo ha derrumbado (3:28). Si en Cristo los gentiles son los herederos de la promesa, las reglas religiosas de inclusión son irrelevantes. Es como decirle a alguien que ya está adentro del estadio que vaya y compre el boleto de entrada. ¡Ya están adentro!

## **GÁLATAS 5.7-12: LA COMUNIDAD RELIGIOSA Y EL ESTIGMA DE LA CRUZ**

A Cristo lo crucificaron, en parte, porque ofendió a los líderes de su tiempo por no vivir de acuerdo con sus sueños de gloria y por destruir los muros de separación de la comunidad religiosa. Pablo se da cuenta de que la cruz continúa siendo un estigma. La cruz está en conflicto con la teología de la gloria y contradice la proposición básica de la religión. Predicar la circuncisión es quitar el estigma de la cruz (5:11).

Pablo sabe que su mensaje es ofensivo e inquietante para los que están sujetos en la edad presente de maldad, pero le sorprende que aquellos que saborearon la libertad en Cristo vuelvan a los viejos caminos (3:1; 4:9; 5:7). Aunque Pablo todavía espera ver la completa expresión del evangelio que proclama (5:5), no cree que el evangelio sea simplemente un boleto de entrada al paraíso futuro en el cual todo será nuevo. Dice, en el tiempo presente, que en Cristo ya no hay judío ni griego porque ya ha experimentado la edad nueva al sentarse a la mesa con el judío y el gentil, con el hombre y la mujer, con el pobre y el rico, con el esclavo y el libre. Ha conocido el yugo de esclavitud de la religión, pero ha experimentado la liberación en Cristo. El evangelio crea una nueva comunidad en la cual las líneas divisorias de la religión desaparecen.

# 9

## LA NUEVA CREACIÓN: UNA ÉTICA DE LIBERTAD PARA LA COMUNIDAD CRISTIANA

En Gálatas 1:1-5:12, Pablo desenmascara y arrasa el «otro evangelio» de los provocadores. Sin duda, quienes lo escucharon se habrán sentido conmovidos, pero la persistente afirmación de Pablo sobre la acción de Dios y su severo ataque a las obras religiosas habrán dejado a algunos pensando si acaso sus contrincantes no tendrían razón. Probablemente los judaizantes le habían dicho a la gente que la enseñanza de Pablo era buena, pero no suficiente. Los maestros, además de establecer una conexión entre las leyes judías con sus tradiciones y la inclusión en el pueblo de Dios, probablemente también enseñaban que la ley era necesaria para controlar el comportamiento. Temerían que sin la ley la gente abusara de los placeres de la carne.<sup>1</sup>

### GÁLATAS 5.13-16: ¿UNA COMUNIDAD DE VIDA LIVIANA?

Pablo responde claramente a su acusación en estos versículos:

---

1 John Barclay, *Obedying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians* (Obedecer la verdad: un estudio de la ética de Pablo en Gálatas) (T. & T. Clark, Edimburgo, 1988), p. 115; Scot McKnight, *Galatians, NIV Application Commentary* (Gálatas) (Zondervan, Grand Rapids, 1995), p. 265. Más adelante en esta sección examinaremos el término «carne».

Les hablo así, hermanos, porque ustedes han sido llamados a ser libres; pero no se valgan de esa libertad para dar rienda suelta a sus pasiones. Más bien sírvanse unos a otros con amor. En efecto, toda la ley se resume en un solo mandamiento: «Ama a tu prójimo como a ti mismo.» Pero si siguen mordiéndose y devorándose, tengan cuidado, no sea que acaben por destruirse unos a otros (5:13-16).

Para Pablo la libertad es un tema central, pero es libertad de la esclavitud a las potestades de «este mundo malvado» — la presente era — como religión. No se trata de una independencia que permitiría a la persona actuar como quisiera. El creciente individualismo de nuestra sociedad y el marco moderno de tolerancia a menudo nos llevan a confundir la independencia con la libertad. A veces he dado un paso pensando que era un paso de libertad cuando, en realidad, era un paso de independencia que evitaba una situación que limitaría mi habilidad de hacer lo que quisiera cuando quisiera. Para Pablo, la libertad no disminuye nuestro compromiso y responsabilidad hacia los demás, sino que más bien mejora nuestra habilidad para convertirnos en esclavos del amor mutuo.

Pese a lo que los instigadores judaizantes hayan dicho sobre Pablo, él aclara que no es enemigo de la ley. Coloca la ley bajo el precepto de amar a nuestros semejantes y luego une al Espíritu este comportamiento de amor. Con estas afirmaciones Pablo indica que la liberación de la esclavitud a la ley no quiere decir libertad sin dirección u orientación. El Espíritu Santo imparte dirección y guía.<sup>2</sup>

Así, pues, para Pablo no se trata tanto de un asunto de ley o no ley, sino del contraste entre una ley de amor con el Espíritu y un uso religioso de la ley. Esta ley religiosa tiene la apariencia

---

2 Jacques Ellul, «El sentido de la libertad en San Pablo», *Boletín teológico*, no. 12 (octubre-diciembre, 1983): 70.

de superioridad ética, mas da como resultado una comunidad de destrucción mutua (5:15). Puede haber mucho activismo, comportamiento moral estricto y buenas obras, pero sin la libertad de Cristo tales acciones a menudo son motivadas por el temor del «qué dirán», si uno no cumple con ellas o las mismas son motivadas por el deseo de demostrar a Dios y a los demás el mérito de uno (1:10; 5:26). Estas motivaciones envenenan las acciones, «porque no hay amor sin libertad».<sup>3</sup>

La insistencia de Pablo en la libertad no implica una forma diluida de comportamiento cristiano. Es exactamente por el mensaje de libertad de Pablo que podemos esperar un nivel más alto de amor y unidad en una comunidad cristiana que el que se da en comunidades esclavizadas por la religión (5:13). Como dice Norman Kraus: «El mensaje de Pablo es que Cristo nos libera de la alienación y la hostilidad, y destruye las barreras del legalismo religioso de manera que podamos relacionarnos con nuestro prójimo sin tales cosas».<sup>4</sup> En el resto de su carta, Pablo describe la manera en que las iglesias de Galacia podrían vivir esta libertad para amar.

### **GÁLATAS 5:13–6:10: ¿ES POSIBLE QUE UNA COMUNIDAD TENGA UNA ÉTICA NO RELIGIOSA?**

La exhortación de Pablo sobre la vida en unidad contiene varios imperativos. ¿Está Pablo añadiendo algo al evangelio, al igual que los judaizantes y su «evangelio de Cristo con algo añadido»? ¿Cómo puede alguien que ha emitido palabras tan negativas acerca de sus contrincantes y su uso de la ley sugerir su propia lista de imperativos y testificar positivamente sobre la ley de Cristo? Después de combatir la religiosidad en

---

3 *Ibid.*, 68.

4 C. Norman Kraus, en una conversación con el autor de este libro que tuvo lugar en el *Associated Mennonite Biblical Seminary*.

toda su carta, ¿termina Pablo por contribuir con ella? ¿Está simplemente intercambiando una serie de reglas religiosas por otra?<sup>5</sup> ¡De ninguna manera! El carácter antirreligioso de la carta continúa. Después de derrumbar los muros religiosos de división, Pablo nos enseña a tratar el comportamiento ético de una manera que no se preste a convertirse en un evangelio de Cristo con algo añadido.

Los imperativos de Pablo y su discusión sobre la ética difieren de manera significativa de las reglas religiosas de los provocadores. En primer lugar, son afectados por el contexto, o por la manera en que se presenta el contenido. Pablo ha pasado por más de cuatro capítulos diciéndoles a los gálatas que no son justificados por la ley o por sus propias acciones. Así, el contexto de gracia y libertad afecta la manera en que los gálatas oyen estos imperativos. Mientras que la religión intenta decirles que el cumplimiento de ciertas reglas los hace

---

5 Hay quienes han notado que esta sección es tan distinta del resto de Gálatas que han teorizado que su autor estaba tratando dos problemas distintos en la carta. Para un resumen y una crítica de esa posición, véase John Barclay, *Obeying the Truth*, pp. 9-16. Aunque en estos versículos hay un marcado cambio hacia la instrucción ética, eso no quiere decir que haya cambiado a otro asunto. John Barclay alega que no se puede apreciar el significado total de estos versículos «si no se los examina en el contexto de defensa con los gálatas. Estos versículos no son una explicación independiente o desapasionada de ética cristiana agregada al final de una carta polémica, sino una continuación y conclusión del argumento» (p. 143). Si bien una lectura individualista de la justificación por la fe vería poca continuidad con esta sección, existe gran correspondencia entre esta sección y la interpretación de la justificación por la fidelidad de Cristo, como la hemos visto en el presente trabajo. Un entendimiento individualista de la justificación, que fija su mirada en la posición del individuo en el libro de cuentas de Dios, lógicamente no se prestará a una discusión acerca de cómo vivir juntos en comunidad. No obstante, si entendemos la justificación como la acción de Dios que reúne a su pueblo, entonces es muy apropiado hablar de cómo vivir juntos. La afirmación de Pablo en el indicativo es que Dios, por medio de Jesucristo, ha incluido a los gálatas en su pueblo. Pablo ahora brinda el reto imperativo de vivir unidos como el único pueblo de Dios.

«verdaderos cristianos» y, por lo tanto, miembros del pueblo del pacto de Dios, el énfasis de Pablo en la justificación por medio de la fidelidad de Cristo hace difícil que entiendan dichos imperativos como una condición para ser incluidos.

Antes de emplear el modo imperativo, Pablo utiliza el modo indicativo, lo cual quiere decir que primero señala o afirma la verdad. Esta disposición del material de la carta, con el indicativo antes del imperativo, no es incidental. Como Markus Barth observa:

Una solemne transición de proclamación a exhortación, de afirmaciones en el indicativo a las del imperativo, de *kerygma* a *didaje*, del evangelio a la ley, del dogma a la ética: este es el cambio de tema que se ha observado en la estructura externa de varias de las epístolas de Pablo como también en muchas afirmaciones del apóstol. Esta sucesión y procedimiento parece ser esencial en la enseñanza de Pablo. Antes de que Dios pida nada del ser humano, otorga gracia y salvación. Cuando se describen la vida nueva, la obediencia, la disciplina y el sufrimiento, viene a la mente que son la consecuencia de la justificación por la gracia y no una condición previa o corolario de la salvación. Las obras de obediencia son el fruto del Espíritu, no méritos que establecen la rectitud del ser humano u obligan a Dios.<sup>6</sup>

El imperativo emana del indicativo. Como lo hemos visto a través de la carta, la acción de Dios precede a la acción humana. La religión imparte lo contrario: haz algo (acción humana) para que merezcas algo de Dios (acción de Dios). No es sólo cuestión de la posición del indicativo antes del imperativo, sino también la cantidad de cada uno. En Gálatas, Pablo escribe cuatro capítulos y medio en el indicativo antes de poner un capítulo

---

6 Markus Barth, *Ephesians, AB*, (Efesios) (Doubleday, Garden City, NY, 1974), p. 453. Véase también Barclay, *Obeying the Truth*, pp. 225-227.

de mandamientos. En Romanos escribe once capítulos en el modo indicativo, señalando nuestra condición de alienación de Dios y de lo que éste ha hecho para cambiar esa realidad, antes de usar el modo imperativo. Pablo pasa mucho más tiempo hablando de lo que Dios ha hecho que de nuestra respuesta. En el contexto del indicativo, los imperativos de Pablo no son reglas religiosas.

La acción de Dios, sin embargo, es más que sólo un estímulo a la acción humana. Pablo les dice a los cristianos gálatas que por la fidelidad de Cristo son parte del pueblo de Dios, pero también que por el Espíritu tienen la posibilidad de vivir como el pueblo de Dios. Los *frutos* del Espíritu contrastan con las *obras* de la carne, no sólo en el sentido moral, sino también en su manera de manifestarse. Pablo anima a los gálatas a que vivan por el Espíritu (5:16, 18, 22, 25). El Espíritu los habilita para que sigan el ejemplo de Cristo, para que sean esclavos el uno del otro, para que se ayuden mutuamente a llevar sus cargas, cumpliendo así la ley de Cristo (6:2).<sup>7</sup>

---

7 Estudiosos de la Biblia han interpretado de diversas maneras la frase «la ley de Cristo». Véase Richard Hays, «Christology and Ethics in Galatians: The Law of Christ» (Cristología y ética en Gálatas: la ley de Cristo), *CBQ* 49 (1987): 273-276. Lo que bien se puede decir es que llevar la carga del prójimo se relaciona de manera primordial con la ley de Cristo. Apoyándose en su lectura de Gálatas, Hays aduce que la ley de Cristo «es una enunciación acuñada (o empleada) por Pablo para referirse al acto ejemplar de autoentrega de Jesucristo» (275). En Gálatas 1:3-4 Pablo habla de que «Jesucristo dio su vida por nuestros pecados para rescatarnos de este mundo malvado, según la voluntad de nuestro Dios y Padre». El tema del acto redentor de autoentrega de Cristo, en obediencia a la voluntad de Dios, se menciona otra vez en 2:20. La ocasión de esta autoentrega fue su muerte en la cruz (2:21). El significado y resultado de la muerte de Cristo se explican más extensamente en 3:13-14 y 4:4-7. Hays concluye que «aunque Gálatas fuera la única fuente de nuestro conocimiento de la cristología de Pablo, sabríamos que Pablo comprendió que Jesucristo era el Hijo de Dios que expresó a la vez su obediencia a Dios y su amor por la humanidad al entregarse a la muerte, la cual, de algún modo, fue vicariamente efectiva para liberar a la humanidad» (277).

En segundo lugar, ya que la preocupación de Pablo es animar a los gálatas a que vivan de acuerdo con lo que ellos son en Cristo, sus imperativos tienen un carácter muy distinto de las reglas religiosas, cuya función es la de trazar líneas divisorias y proporcionar a sus miembros criterios claros para medir el éxito. La religión necesita reglas específicas cuyo cumplimiento sea fácil de juzgar o de medir (p. ej.: eres circuncidado o no lo eres, celebras un día especial o no lo celebras, comes con «pecadores» gentiles o no lo haces, etc.).<sup>8</sup> Muy pocas de las pautas de Pablo en esta sección pueden medirse como requiere la religión. La lista de Pablo, en especial la positiva, no se presta a la definición de líneas divisorias. Por ejemplo, uno puede separar fácilmente a aquellos que comen con los incircuncisos de aquellos que no lo hacen, pero no resulta tan fácil distinguir quiénes aman a su prójimo, evitan la envidia o demuestran cordialidad de aquellos que no lo hacen. En esta carta, el acercamiento ético de Pablo difiere muchísimo de su engañosa búsqueda de antes.<sup>9</sup>

En tercer lugar, en vez de imponer una lista estática de reglas exhaustivas, Pablo pone su confianza en el Espíritu. Espera que él sea quien guíe a los gálatas en sus acciones éticas (5:25).

En cuarto lugar, la imagen del fruto no sólo es útil para establecer el contraste entre la orientación ética de Pablo y lo que la religión ofrece, sino que además fortalece la afirmación de que a los cristianos se les ha liberado del presente mundo malvado, de esta era de maldad. Pablo no habla de poner al día o de enmendar una lista de reglas. Habla del fruto de un árbol de nuevas raíces drásticamente distinto. Estas no son las

---

8 Tenemos evidencia de este tipo de reglas en la tradición que se desarrolló alrededor de la ley judía. Por ejemplo, se desarrollaron reglas muy concretas sobre qué constituía trabajar el sábado.

9 Barclay, *Obeying the Truth*, p. 230.

raíces y el árbol de la era presente de maldad.<sup>10</sup> Los imperativos de Pablo difieren de las reglas religiosas que tanto critica no sólo porque se expresan de manera distinta, sino —lo que es más importante aún— porque su fundamento es totalmente diferente.

## GÁLATAS 5.13-6.10 Y EL INDIVIDUALISMO

Así como el concepto de justicia común en nuestra sociedad nos impide entender el concepto de justificación de Pablo, también el individualismo que discutimos en el capítulo 2 puede ser un obstáculo para comprender la fuerte orientación comunitaria de esta parte final de Gálatas. Una lectura individualista tiende a interpretar que la preocupación central de Pablo es animar al individuo cristiano a que sea un modelo de integridad moral. Richard Hays nos da un ejemplo de este error individualista. En referencia a uno de los principales comentarios de Gálatas, Hays afirma que «aunque en toda la carta Pablo se dirige a los gálatas en *comunidad*, Betz describe el contenido de la exhortación de Pablo en términos de su aplicación al *individuo* cristiano».<sup>11</sup> Aunque una lectura individualista puede parecernos más natural, en realidad no es la más evidente.

Si lo que lo mueve a Pablo a escribir esta carta es su preocupación por la comunidad, para ayudar a ésta a evitar otro incidente como el de Antioquía, sería de esperar que esta sección ética demuestre la misma preocupación. Y, en efecto, eso es lo que ocurre. Además de las palabras explícitas de Pablo acerca de la unión y la desunión (5:13; 15; 26; 6:2), su lista de vicios y virtudes se inclina en gran manera en la dirección de asuntos interpersonales —la raíz de la unidad o desunión.

---

10 Ellul, «El sentido de la libertad en San Pablo», p. 68.

11 Richard Hays, «Christology and Ethics in Galatians», p. 271.

Como dice Gordon Fee:

El fruto del Espíritu es una descripción de la vida en comunidad, no de la piedad individual. Precisamente individualizar el fruto del espíritu es parte del problema. La piedad personal no puede poner en práctica muy bien el mandamiento del *amor*. Sólo en relación con el prójimo se puede cumplir este mandamiento. El *gozo* se expresa en las relaciones. La *paz* tiene que ver con *shalom* en la comunidad, y la *paciencia* es tolerancia con nuestros semejantes. Después de todo, esto se escribía a una comunidad donde se daban dentelladas y se devoraban el uno al otro (5:15).<sup>12</sup>

El asunto de las facciones y las querellas está muy presente en la mente de Pablo tanto cuando escribió este capítulo como cuando estuvo en Antioquía. En Gálatas no intenta simplemente ganar un argumento doctrinal. Quiere que la gente viva la realidad de su justificación.

## GÁLATAS 5.16–6:10: COMUNIDAD DE LA CARNE O COMUNIDAD DEL ESPÍRITU

No se trata de que Pablo discute de ética de un modo no religioso. En efecto, prosigue su ataque contra la religión. Si observamos cuidadosamente el uso que hace de los términos *carne*<sup>13</sup> y *Espíritu* nos daremos cuenta de la naturaleza antirreligiosa de los argumentos que continúan en esta sección también.

El contraste entre *carne* y *Espíritu* es paralelo al contraste que

---

12 Gordon Fee, en Wendy Murray Zoba, «Father, Son, and...» (Padre, Hijo, y...), *Christianity Today* (17 de junio de 1966): 22.

13 *Carne* es la traducción literal del término griego que Pablo utiliza en este pasaje. La Nueva Versión Internacional de la Biblia lo traduce como «la naturaleza pecaminosa».

Pablo establece entre la era de maldad y la nueva creación. El uso de carne y Espíritu en otras partes de la carta indica también que hay continuidad con el contraste entre lo meramente humano y la actividad de Dios. Barclay explica que «aquí Pablo no está hablando de la parte “carnal” del individuo (su estado físico o su “naturaleza baja”), sino de la influencia de una “era” y sus tradiciones humanas y sus suposiciones. El Espíritu no es menos que el poder divino desatado en la preparación de la edad nueva, la fuente de la vida nueva (5:25)».<sup>14</sup> En la terminología de este trabajo, se podría decir que la pregunta es: ¿Qué determina la vida en esta comunidad: la religiosidad humana «carnal», corriente en la presente era de maldad, o un marco de referencia antirreligioso provisto por el Espíritu?

Al recalcar la *religión*, no queremos decir que el término sintetice todo lo que Pablo trata en esta sección. El punto más importante es que cuando Pablo emplea los términos *carne* y *Espíritu* se refiere a algo mucho más amplio que la sola lucha entre las dos «naturalezas» del individuo humano. No obstante, este conflicto más amplio incluye una transformación que hace posible la liberación de la esclavitud de la religión, lo cual, por lo tanto, tiene consecuencias importantes para la vida de la comunidad.

---

14 Barclay, *Obeying the Truth*, p. 213. Cousar dice: «En este contexto, el Espíritu y la carne no son parte de la naturaleza humana sino dos realidades sobre las cuales el individuo puede fundar su existencia, dos direcciones hacia las cuales se puede dirigir.... Lo que Pablo quería decir con *carne* necesita cierta pizca de traducción para los cristianos de nuestros días. Pablo no dice que las cosas materiales son inherentemente malas, ni implica que los sentimientos humanos, deseos físicos o placeres sensuales se deben evitar o refrenar. Lo que hace a la carne tan dañina es que puede convertirse en la norma por la cual la gente vive su vida. Este mundo, con toda sus medidas de éxito y sus recompensas por el esmero en el trabajo, consume todos sus intereses y demanda toda su atención. No hay franqueza respecto a la actividad de Dios, a la presencia del Espíritu, a la vida de la edad nueva» (Charles B. Cousar, *Galatians* [Gálatas] John Knox, Atlanta, 1982, pp. 137-138).

Ya antes el eslabón entre la «carne» y la religión es explícito. Pablo pregunta a los gálatas: «¿Tan torpes son? Después de haber comenzado con el Espíritu, ¿pretenden ahora perfeccionarse con esfuerzos humanos?» (3:3).<sup>15</sup> La religión no es la causa de todos los vicios que Pablo asocia con la carne, pero se la puede asociar con más de la mitad de la lista, que incluye idolatría, brujería, enemistad, contienda, celos, ira, querrela, disensión, facción y envidia (5:19-21). La religión es parte de la presente era de maldad, es parte de los deseos de la carne que avasallan a los individuos y amenazan la unidad de la comunidad. En contraposición, la liberación de la presente era engendra una comunidad del Espíritu que se caracteriza por amor, gozo, paz, paciencia, bondad, generosidad, fidelidad, gentileza y dominio de uno mismo (5:22-23).

A lo largo de toda la epístola, Pablo pone énfasis en la participación de los cristianos en Cristo y con Cristo. Su propósito es destruir el argumento de los maestros y proporcionar el fundamento para que todos se sienten juntos a la misma mesa (2:19; 3:14; 3:16; 3:27-29; 4:6-7; 5:24). Pablo anhela que Cristo sea formado en ellos (4:19). ¿Qué significaría que Cristo fuera formado en medio de ellos? ¿Qué significaría para la comunidad en Galacia formarse a la imagen de Cristo? Pablo ha respondido en 5:13-6:10, quizá más específicamente, al animarles a ayudarse unos a otros a llevar sus cargas, siguiendo el ejemplo de Cristo y haciéndose esclavos los unos de los otros, obrando para el bien de todos (5:13, 6:2, 10).

Aunque se podría distinguir esta sección de la carta como la porción ética, en realidad las preocupaciones éticas y teológicas están entrelazadas en toda la epístola. El desacuerdo de Pablo con Pedro no es simplemente asunto de doctrina, ni la afirmación teológica de Pablo de la unidad en Cristo carece de

---

15 Ver también 4:29.

implicaciones éticas. Más importante que definir qué es ético y qué es teológico es reconocer que las preocupaciones de Pablo por la comunidad y el tema de una nueva creación dominan toda la carta. La nueva creación no es algo automático. Los capítulos 5 y 6 demuestran que Pablo se da cuenta de que la presente era de maldad es una realidad que continúa atrayendo y tentando a los creyentes.

En conclusión, se podría decir que enunciar imperativos, hablar de la ley de Cristo y de la esclavitud del uno para con el otro no están en conflicto con la liberación que Pablo ha proclamado antes en la carta. Antes bien, tales acciones son una expresión de esa liberación. La libertad del evangelio es una liberación de este mundo malvado y, por lo tanto, una liberación de la tiranía de la religión. Sin embargo, como liberación de la presente era de maldad, es también liberación para vivir de manera distinta de lo que es natural, lo que es de la carne. Es una libertad para una comunidad genuina, liberación para llevar las cargas de los otros en una comunidad donde ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer.

## **GÁLATAS 6.11-18: CONCLUSIÓN**

En Gálatas se contraponen la acción humana, enraizada en la presente era de maldad, y la acción de Dios por medio de Jesucristo, la que produce una nueva creación. El final de la carta, escrito por Pablo de su puño y letra, subraya estos temas principales.<sup>16</sup>

---

16 En la reseña de un libro de James D. G. Dunn, Richard Hays llama la atención a «la sugerencia metodológica de Dunn que rinde importante discernimiento: que las cuestiones teológicas cruciales se señalan al principio y al final del marco de la carta». Pero Hays hace notar que Dunn no se ciñe lo suficiente a su propia sugerencia. «La fe no es tema que se mencione ni en la introducción ni en la conclusión de la carta». Sin embargo, Dunn resalta la importancia de la «fe en» Jesucristo. (Richard B. Hays, reseña

En estos versículos Pablo describe a los instigadores judaizantes que obran dentro de un marco de referencia religioso (6:12-13). Es un cuadro de gente que se vale de medios religiosos para cubrir las inseguridades que sienten por su estado de alienación. No viven en paz. Se preocupan de lo que sus semejantes piensan acerca de ellos<sup>17</sup> y temen la persecución. En contraste con lo que Pablo ha descrito en los versículos anteriores, su actitud hacia los gentiles cristianos no es motivada por el amor. Por tratar de evitar la afrenta de la cruz se constituyen en una amenaza para la comunidad.

Los provocadores persiguen la gloria del éxito religioso. En contraste con estos esfuerzos humanos, Pablo se afianza en un marco de referencia totalmente distinto (6:14). No se jacta del esfuerzo humano, sino de la acción de Dios —no una acción de la gloria sino de la cruz. En la crucifixión hay vida nueva: en contraste con la alienación, hay relaciones restituidas; en contraste con la sujeción, hay liberación de la religión. Para Pablo, todo esto significa que la motivación para cubrir con una máscara sus limitaciones humanas ha muerto. Pablo ahora es libre para amar.

Casi las últimas palabras de la carta son: «Para nada cuenta estar o no estar circuncidados; lo que importa es ser parte de una nueva creación» (6:15). Esencialmente, Pablo les dice a los gálatas: «Si todavía no me han entendido, permítanme dejar esto en claro: no se trata de una lista de reglas en contraste con otra. El asunto es si ustedes están enraizados en este mundo malvado —en la presente era de maldad— o en la nueva realidad creada por la cruz». Cuán extraño les habrá parecido esto a aquellos entregados a la religión «carnal» de

---

de *The Theology of Paul's Letter to the Galatians* [La teología de la Carta de Pablo a los Gálatas], de James D. G. Dunn, en *Journal of Biblical Literature* 114, 4 [invierno de 1995]: 748).

17 Además de 6:12-13, ver 1:10 y 5:26.

la era presente. Imaginamos que ellos pensarían para sí: «Pero, ¿cómo es esto? Pensábamos que Pablo estaba en contra de la circuncisión de los cristianos gentiles. ¿Y ha dicho que eso no importa?» Desde el punto de vista religioso, lo que Pablo dice no tiene sentido, ya que las reglas que proveen líneas divisorias sí importan en una comunidad religiosa. Sin embargo, en su Carta a los Gálatas Pablo ha proclamado la liberación del poder esclavizador de la religión y sus líneas divisorias. Les ha dicho a los gálatas que esta libertad, basada en la acción de Dios en Jesucristo, provee la posibilidad de vivir juntos en comunidad de una manera totalmente nueva.

# 10

## RESPUESTA A LA RELIGIÓN EN LA ACTUALIDAD

El ejemplo de Flor del Campo indica la manera en que la religión socava el cristianismo integral y es una barrera para la comunidad genuina. A pesar de que la religión, simbolizada por un edificio de muros gruesos, proporciona un sentido de seguridad y une a la gente en una comunidad, los pilares, las vigas y las paredes internas, construidas con materiales tales como el legalismo, el individualismo y la enseñanza espiritualizada, hacen difícil la comunicación, la conexión, la bondad y la demanda de justicia. Las paredes exteriores de separación, basadas en las reglas y «creencias correctas», hacen que la gente de adentro se sienta atemorizada y avergonzada, y dan como resultado comunidades carentes de compasión y llenas de aprobación condicional. Las paredes internas y externas fomentan una comunidad superficial en las relaciones interpersonales y en la ética.

Estas observaciones hacen que nos preguntemos: ¿Cómo podemos salir del edificio religioso y vivir la experiencia de la comunidad de la «carpa de la nueva creación», en la cual es posible confiar y compartir con otros de maneras que los muros gruesos no permiten?

La exposición de Gálatas que hemos hecho en los capítulos previos ofrece un lugar apropiado para empezar. Sin embargo, la comunidad cristiana sólo se beneficiará de la enseñanza de Pablo si acepta la posibilidad de que él llegue y diga: «Me asombra que tan pronto ustedes hayan aceptado otro

evangelio». Debemos leer esto como un mensaje para nosotros. ¿Somos tan distintos de aquellos a quienes Pablo escribió? Ellos habían experimentado la salvación por gracia, y aun los provocadores judaizantes estaban todavía predicando que la salvación es por la gracia de Dios por medio de Jesucristo. En vez de ponernos en seguida al lado de Pablo en el sitio «correcto» de este debate, nos beneficiaríamos más si nos preguntáramos en qué somos como los gálatas y los provocadores y si dejáramos que las palabras del apóstol nos sirvieran de desafío, como lo fueron para las comunidades cristianas de Galacia.

La lectura de Gálatas es un buen lugar para empezar a enfrentar la religión en general, pero también para empezar a derribar las barreras que impiden una vivencia del evangelio integral. Al recomendar la lectura de Gálatas no quiero insinuar que los escritos de Pablo son el mejor lugar para empezar, si uno quiere enseñar sobre el evangelio integral. Mi tesis es que si podemos cambiar la manera en que las personas leen a Pablo (de una interpretación individualista y espiritualista a una interpretación que contenga una mayor preocupación comunitaria), entonces las mismas recibirán mejor otras enseñanzas sobre el evangelio integral.

Si podemos llevar a las personas a ver que la preocupación central de Pablo no es la salvación individual y espiritual, sino la unidad de la comunidad cristiana que vive en libertad de los poderes de la presente era mala, entonces sería posible que la preocupación social no se vea como un apéndice del evangelio, y que la salvación individual y espiritual se conciba sólo como un aspecto de un evangelio integral.

Podríamos establecer muchas relaciones entre la situación en Galacia y nuestras iglesias de hoy, pero la versión religiosa del cristianismo evangélico de América Latina tiene diferencias muy importantes con las iglesias de Galacia. Las facciones en nuestras iglesias no tienen que ver con la circuncisión.

En la época de Pablo, el individualismo, «el Gran retroceso» de los fundamentalistas en América del Norte y el legado de la conquista española no eran parte de la «presente era de maldad». Por tanto, no basta repetir el mensaje de Pablo; tenemos que aprender de su ejemplo y su modelo al referirnos a nuestra situación de hoy.

## SUPRIMIR OBSTÁCULOS Y ABRIR PUERTAS

Los parientes de Enrique invitaron a éste a la iglesia donde se congregaban.<sup>1</sup> Él continuó asistiendo a las reuniones regularmente, y después de un tiempo se hizo creyente. Su participación en la iglesia y su nueva relación con Jesús llenaron el vacío de su vida y le dieron significado, pero no halló paz. Algo en su interior, quizás el Espíritu Santo, le instaba a preguntarse: «¿Por qué no hago nada para ayudar a los pobres y necesitados de nuestro vecindario?» En medio de estas dudas, conoció a algunos jóvenes de la iglesia «Amor, Fe y Vida» y encontró en ellos una comunidad de creyentes que ponía en práctica una espiritualidad que abarcaba la preocupación por asuntos como la paz y las necesidades físicas de la gente. Para Enrique, una versión individualista y demasiado espiritualizada del evangelio había sido un obstáculo para que el Espíritu Santo obrara en su vida. Una vez que comenzó a asistir a la iglesia «Amor, Fe y Vida», el obstáculo se eliminó: la pequeña semilla que le había hecho anhelar la práctica de la justicia fructificó y el Espíritu obró cosas maravillosas por medio de su vida, conforme trabaja con otros miembros de su comunidad cristiana.

Hace poco visité la iglesia «Amor, Fe y Vida» y pedí a sus miembros que compartieran, primero, qué experiencias tenían de la presencia de la nueva creación en su iglesia, y

---

1 La historia es verdadera, pero el nombre es ficticio.

después, qué evidencias les gustaría ver de la nueva creación en su comunidad cristiana. Una mujer dijo que había visto la realidad de la nueva creación en su propia vida. Expresó que antes iba a la iglesia por temor de lo que otros dirían si no lo hacía. Ahora está cierta que si falta a alguna reunión, los demás no la van a criticar. Le dijo al grupo que ahora va a las reuniones de la iglesia porque quiere y siente la necesidad de hacerlo. Ama a la gente de la iglesia y se siente amada por ella. Lo que me sorprendió de todo lo que dijo fue que no había experimentado tal cambio porque hubiera oído mi enseñanza de Gálatas y revisado su opinión sobre la asistencia a la iglesia. Más bien, la iglesia, por medio de su estudio de Gálatas, había empezado a derrumbar algunos obstáculos religiosos que impedían la genuina comunidad cristiana y había abierto sus puertas para que el Espíritu soplara vientos de cambio. Esta mujer había venido a esta congregación de la nueva creación y había experimentado al Espíritu Santo que colmaba la iglesia de aire nuevo. Había sido transformada por esa experiencia.

A una comunidad religiosa se la puede programar, pero una comunidad de la nueva creación es cuestión de relaciones, de transformaciones y, sobre todo, de la obra del Espíritu. No se puede brindar a la gente un paquete de información, como los «ocho pasos para instaurar una comunidad de la nueva creación». Sin embargo, al igual que Pablo, podemos intentar eliminar estorbos al Espíritu, reconociendo que esto o aquello no es de la nueva creación, sino de la presente era de maldad. Y podemos abrir las puertas al Espíritu para que soplen vientos de cambio.

El discernir contra qué obstáculos debemos luchar y qué puertas debemos abrir se logra mejor por medio de la oración, la reflexión y la conversación en la situación real. La siguiente lista incluye algunas posibilidades.

Así como Pablo pudo afirmar «esto no es el evangelio»,

podemos ayudarnos a nosotros mismos y a otros, si distinguimos entre la religión y el evangelio. Entonces podremos dirigirnos a aspectos concretos de la versión religiosa del cristianismo habitual de nuestras iglesias. Por ejemplo, delatar el «Gran retroceso» quita un obstáculo; señalar un modelo de ministerio más integral abre la puerta al Espíritu.

El individualismo está arraigado profundamente en el cristianismo que se enseña y se practica en nuestras iglesias. Si la gente ni siquiera se da cuenta de que su perspectiva es individualista, hay poca posibilidad de que cambie su comportamiento. Cosas sencillas, tales como percibir lo que es una lectura individualista errada de textos bíblicos, pueden ser de ayuda para eliminar esa barrera. Así como Pablo cuidaba su manera de expresarse (4:9), podemos disminuir nuestro lenguaje individualista y abrir una puerta al Espíritu, guiando a la gente de manera más comunitaria. Por ejemplo, podemos evaluar nuestros modelos de evangelización y tal vez considerar el uso demasiado frecuente de la frase «salvador personal». ¿Cómo invitar a la gente no sólo a la relación personal con Dios sino a participar en una comunidad del Espíritu? Reemplazar las tradicionales imágenes de la justificación y la nueva creación por las imágenes menos individualistas que hemos descrito en este libro es una forma simple, pero elocuente, de quitar obstáculos y abrir puertas.

Al igual que en el caso de Pablo, una puerta importante que hay que abrir es proclamar la liberación de la presente era de maldad y brindar la posibilidad de algo muy distinto. Quizá como Oscar, de la iglesia «Amor, Fe y Vida», podríamos decir: «¿No te gustaría ser parte de una iglesia en la cual...?»

Alcanzar el beneplácito de Dios por medio de la acción humana está en el centro de la religión. Es una tendencia natural que debemos contrarrestar constantemente, poniendo en claro cómo el evangelio de la iniciativa de Dios por medio

de Jesucristo es distinto. Luego, siguiendo el ejemplo de Pablo, necesitamos hablar de ética de una manera no religiosa. La acción humana no sólo está en el centro de la religión, sino también, lamentablemente, en el centro del movimiento evangélico. Nuestra pasión por hacer «lo correcto» merece una reflexión más a fondo.

## UN ANÁLISIS DEL CORAZÓN DEL ASUNTO

A pesar de que los evangélicos están de acuerdo con Pablo en que la acción de Dios, y no la humana, es el fundamento del cristianismo, la mayoría de nosotros actuamos con un criterio distinto. Pablo ocupa las primeras dos terceras partes de su carta para describir lo que Dios ha hecho y sólo después se refiere a la acción y comportamiento humanos. En comparación, mucho de nuestra prédica, estudio bíblico y programas de la escuela dominical pasa más tiempo hablando de lo que deberíamos hacer que de lo que Dios ha hecho. Y a menudo, cuando hablamos acerca de Dios, lo hacemos mayormente con la intención de asegurarnos que tenemos la información correcta y que lo que creemos es lo correcto. Esto, en realidad, es una religión centralizada en lo humano. Un valor primordial para nosotros es tener la razón en palabra y en acción. Los evangélicos tenemos pasión por lo moral, lo cual hace que la moralidad sea central en nuestra versión del cristianismo.

¿Qué ocasionaría mayor contrariedad en las iglesias evangélicas: saber que uno de sus líderes vive en adulterio o saber que uno de sus líderes vive como si la aceptación de parte de Dios y de otros en la iglesia dependiera de la asistencia fiel a los servicios, del cumplimiento con los diezmos y del comportamiento moral? Parece que Pablo estaba más contrariado cuando escribió la carta a los Gálatas que cuando escribió a un grupo de cristianos en Corinto, los cuales tenían

serios problemas en cuanto al comportamiento moral. Esto invita a detenerse y reflexionar.

Aunque tal vez no lo admitamos, a menudo, implícita o explícitamente, muchos de nosotros impartimos una imagen de Dios como una figura lista a castigar toda transgresión. Y lo hacemos aun cuando corremos el riesgo de contribuir a que alguien se forme una idea errada de Dios. El cántico «Cuida tus manos lo que tocan» expresa el espíritu de muchos de nuestros sermones y clases. Al igual que los perturbadores en Galacia, comunica un mensaje ambivalente. Menciona el amor de Dios, pero lo mezcla con la sobreentendida amenaza de que si las manos se portan mal, lo más probable es que ese Dios, que ve cosas que ni los padres ni los maestros ven, las castigue.

Siendo generosos, podríamos decir que el autor de esta canción con su mensaje ambivalente no entendía la propensión humana a la religión y la manera en que las motivaciones religiosas de la persona socavan las palabras de gracia y amor y las hacen objeto de un indebido énfasis en la acción humana. Una valoración más negativa diría que esta canción es una muestra de nuestro enfoque en el comportamiento correcto, lo cual indica cuán profundamente esclavizados estamos a la religión.

En este punto clave debemos prestar atención a lo que hemos visto en las iglesias de Flor del Campo. El evangelio de Cristo con algo añadido, tan evidente en las mismas, nos estimula a evaluar qué tan prevaeciente es en nuestras propias iglesias este tipo de «evangelio». Al igual que las iglesias de Flor del Campo, proclamamos un evangelio de gracia, pero ¿qué manifestamos en nuestra vida? ¿Impartimos aceptación condicional? ¿Tiene la gente de nuestras comunidades miedo de hablar francamente de sus luchas y defectos?

Como dije en el capítulo 2, no debemos presumir que no

estamos viviendo una versión religiosa del cristianismo sólo porque no tenemos una lista de reglas «legalistas» como las de las iglesias de Flor del Campo. Cabalmente, he advertido un sentido igualmente fuerte de rectitud moral en algunas iglesias que se enorgullecen de preocuparse por asuntos relativos a la justicia social. En algunas iglesias he notado un fuerte sentimiento de vergüenza por no alcanzar un cierto nivel de activismo social. En otras yo mismo me he sentido avergonzado por no hacer suficiente obra de evangelización y porque pensaba que otros oraban más que yo. He conocido iglesias tan condenatorias con las iglesias «legalistas» como las iglesias de Flor del Campo lo son con la gente que se queda corta respecto a sus demandas. Las definiciones de lo que es ser «bueno» o «justo» cambian, pero el espíritu religioso es el mismo.

Desde luego, hay aspectos positivos en desear llevar una vida recta. Por medio de la religión se consiguen logros positivos. Se consigue, por ejemplo, ayudar al alcohólico a abandonar su vicio o motivar a la gente a ayudar al necesitado. Pero esto no significa, automáticamente, que deberíamos adherirnos a una religión para hacer posibles los cambios, o que los cambios serían evidencia de la obra de Cristo en la iglesia. Mejorar la conducta es una buena causa, pero no es la sustancia del cristianismo. Tal vez algunos no estén de acuerdo con esta afirmación, pero veámoslo de este modo. ¿Qué le interesa más a Dios, tener una buena relación con nosotros o que nos comportemos bien? Algunos preferirían no contestar esta pregunta, o decir «ambas cosas». Pero es importante que nos preguntemos cuál sería la respuesta de un padre. ¿Es más importante que nuestros hijos obedezcan todas las reglas, o que tengan una relación de amor con nosotros? Desde luego que ningún padre quiere que sus hijos hagan nada que pueda perjudicarles, pero sería algo terrible que sus hijos obedecieran

todas sus reglas y jamás dialogaran con él.

De todos modos, no hago estas preguntas porque Dios, o yo, insista en esta o aquella opción, sino porque quiero aclarar la manera en que nuestra pasión por ser buenos tropieza con el cristianismo. Nuestra voluntad de cantar una canción que manifieste que Dios es una figura acusadora lista a castigar al niño que se porta mal demuestra que hemos puesto el énfasis, aunque sea inconscientemente, en el comportamiento antes que en la relación. No queremos indicar con esto que sólo necesitamos más «equidad». Si hacemos de la relación lo central, como lo hace Dios, cambiará la manera de hablar del comportamiento y la ética cristianos. Aquí debemos leer atentamente a Pablo y aceptar que Gálatas es mucho más que un tratado sobre la salvación por la gracia y no por las obras.

Aunque nuestras prácticas religiosas sean una buena cosa (como los judaizantes de Galacia consideraban las suyas), están enmarcadas en la religión y, por tanto, sus raíces se hunden en la presente era de maldad. Lo que aquí importa no es la acción en sí. Por ejemplo, uno puede asistir a la iglesia por razones religiosas. En tal contexto, se concibe la asistencia a la iglesia como parte de un sistema de reglas que se le impone a la persona. Una persona asiste por temor a cómo reaccionarán Dios y los demás si no lo hace, o con la esperanza de recibir alguna recompensa de Dios si lo hace. En tal caso, no hay nada cristiano en esa práctica: se podría comportar con la misma motivación al asistir a un club social o a una reunión política. En contraste, se puede asistir a la iglesia con la libertad de la nueva realidad creada por la cruz. El deseo de asistir brota de adentro y se basa en la relación con el Espíritu de Dios y con otros cristianos en la comunidad, no en las reglas. Pablo nos insta a que vivamos en este marco de referencia, enraizados en el Espíritu antes que en la carne.

Pablo proclama el evangelio de modo tan radical que

muchos se preguntarían: «¿Quiere esto decir que no tenemos que hacer nada?» Quizá no estemos predicando el mismo evangelio, si nadie nos hace tal pregunta. La respuesta de Pablo es «no» (5:13), pero se da cuenta de que ese es exactamente el punto en el cual la religión intentará ganar el terreno perdido.

Que se nos quite el yugo de la religión nos da un sensación de libertad y alivio, pero también de temor e inseguridad. Pablo reconoce la tendencia de la persona a volver a la conocida seguridad de los límites marcados por las líneas divisorias religiosas. Por lo tanto, como vimos en el capítulo anterior, cuando Pablo escribe sobre ética y comportamiento, lo hace en términos claramente no religiosos. Se podría decir que su ética provee materiales que no se prestan para la construcción de un edificio religioso.

Debemos imitar a Pablo no sólo en cuanto a evitar dictar reglas cuyo cumplimiento se puede medir fácilmente, sino también en cuanto a permitir que nuestros imperativos emanen del indicativo. Como dice Robert Hill: «Pablo... siempre contestaba la pregunta de qué debemos hacer diciendo primeramente algo en cuanto a lo que Dios ha hecho».<sup>2</sup>

A quienes, como yo, se han criado cantando «Cuida tus manos lo que tocan», acostumbrados a condenar a sus vecinos por cortar el pasto los domingos, no les resulta fácil cambiar la manera de predicar, enseñar o hablar del comportamiento cristiano, aunque estén convencidos del problema de la religión y del énfasis en la acción humana. Lo que ahora siempre hago cuando trato un asunto ético en un sermón, estudio bíblico o clase es incluir un elemento indicativo del amor de Dios por nosotros y una palabra de gracia acerca de cómo Dios todavía

---

2 Robert A. Hill, «What a Friend We Have in Paul» (Qué amigo tenemos en Pablo), Sermón predicado el 12 de octubre de 1997 en *Asbury First United Methodist Church* (Primera Iglesia Metodista Unida de Asbury), Rochester, NY.

nos ama, aun cuando fallamos. Pero incluso cuando los mandamientos y la ley estén rodeados de palabras de amor y gracia, nos cuesta pensar en ellos excepto en términos de algo que se nos impone como una carga que debemos sobrellevar. Tenemos que hacer más que poner nuestra enseñanza y pensamientos acerca de los mandamientos cristianos en un paquete distinto; tenemos que dar atención seria a los asuntos fundamentales relativos a la naturaleza de los mandamientos y la ética. Como pregunté en el capítulo anterior: ¿Se basa nuestro enfoque de la ética cristiana en la perspectiva religiosa de la presente era de maldad, o en la libertad y la nueva creación que se derivan de la cruz de Cristo?

El teólogo suizo Karl Barth trata directamente este tema en un sermón que predicó a los reclusos (un grupo para el cual posiblemente sea más fácil concebir la ley como nada más que algo que se le ha impuesto — una carga) en la ciudad de Basilea. El sermón se titula: «¡Tú puedes!»<sup>3</sup> Barth se daba cuenta de que, en general, pensamos las reglas y las leyes, aun las de Dios, como un «¡Tú debes!». Pero su reflexión sobre Jeremías 31:33 le llevó a afirmar que cuando Dios inscribe la ley en nuestros corazones y en nuestro ser, entonces no es una imposición que dice «¡Tú debes!», sino un amoroso «¡Tú puedes!»

Así, pues, cuando Dios pone en tu interior su ley, su mandamiento y su prohibición, cuando la escribe en tu corazón, entonces puedes observarla. Tú *puedes* dejarte amar, *puedes* devolver el amor a Dios y por lo tanto también a tu prójimo. También puedes, de una manera muy imperfecta y muy insegura, y con toda modestia, emprender el cambio de rumbo del camino que hasta ahora habías seguido; entonces puedes, no en seguida, de una manera «absoluta», pero sí, al menos, ser un poco

---

3 Karl Barth, *Al servicio de la palabra* (Ediciones Sígueme, Salamanca, 1985), pp. 159-166.

más puro, más sincero, menos egoísta, ayudar un poco al menos, aquí y allá, y aun hasta servir un poco de ejemplo para los demás... Tú puedes: éste es el mandamiento nuevo y verdadero, la ley que Dios ha puesto en nuestro interior... es nuestra propia libertad para él, para hacer con obediencia su voluntad.<sup>4</sup>

Muchas veces después de considerar el sermón de Barth me he situado ante una congregación o una clase y, mientras hablaba sobre un aspecto del comportamiento cristiano, he dicho «¡Tú puedes!» en vez de «¡Tú debes!». La diferencia en la reacción de la audiencia es palpable. Les invito a seguir el ejemplo de Barth y presentar los mandamientos de Dios como permiso y posibilidad en vez de tratar de imponerlos por medio de amenazas o métodos para motivar, cuyas raíces se encuentran en recompensas por su cumplimiento o castigos que acentúan el sentido de culpa por su contravención.

A pesar de todo, aun mientras me esfuerzo por disminuir el tono religioso de mi propia predicación y enseñanza, es sorprendente la tenacidad de mi religiosidad. Quizá lo más triste e irónico sea cuando caigo en cuenta de que me creo mejor que los demás y pienso: «No soy esclavo de la religión como esta gente». Tan pronto como pienso así *estoy en efecto* en las garras de la religión y trazando líneas divisorias religiosas. Siempre debemos reconocer nuestras tendencias religiosas y, por consiguiente, explicitarlas para reducirlas. Es mucho más peligroso creer que estamos totalmente exentos de religión cuando en realidad ella nos acecha interiormente. Como David Gill alguna vez me sugirió, debemos ir a la iglesia con cierto sentido del humor y reírnos de nosotros mismos cuando observamos la religión que practicamos.<sup>5</sup> Esto nos muestra

---

4 *Ibid.*, p. 164.

5 David Gill, comentario en una reunión del grupo «Jacques Ellul Discussion Group», el 2 de noviembre de 1987, en el *New College Berkeley*.

lo que es la religión —un poder derrotado— y nos permite depender de la gracia divina. Entonces podemos hacer con Pablo aseveraciones como la siguiente: «En cuanto a mí, jamás se me ocurra jactarme de otra cosa sino de la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo ha sido crucificado para mí, y yo para el mundo. Para nada cuenta estar o no estar circuncidados; lo que importa es ser parte de una nueva creación» (6:14-15).

## ¡PERO LO QUE HACEMOS IMPORTA!

Es posible que su reacción a lo dicho en la sección anterior sea: «Claro, entiendo el razonamiento. La religión cuyo centro es lo humano no es el evangelio, pero ¿no está exagerando un poco? Nuestras acciones, lo que hacemos, es importante; la Biblia recalca la importancia de un cambio de vida». He puesto gran énfasis en la importancia de incluir más elementos en el modo indicativo en nuestra enseñanza y prédica, pero lo que quiero decir no es sólo que debemos hablar más sobre la gracia y menos acerca de las obras. Necesitamos hablar de ética en un contexto totalmente distinto, el contexto de la nueva creación, y no en el de la religión de la presente era de maldad. La meta es restar énfasis al acercamiento religioso de la ética sin restar importancia a la ética.

Reconocemos que mediante la presión y un sistema de reglas que se imponen, la religión da como resultado cambios superficiales. Aceptamos que una actitud antirreligiosa puede conducir a una menor conformidad en este nivel. Sin embargo, ¿es esto necesariamente malo? Tomemos como ejemplo las devociones personales. Por la presión religiosa, ha habido veces en que he leído la Biblia y he orado diariamente porque sentía que *debía* hacerlo. Era una combinación del intento de alcanzar la meta de ser un buen cristiano y de la influencia de

una actitud casi mágica y supersticiosa con la que asumía que podría sucederme algo malo si no cumplía con mis devociones diarias.<sup>6</sup> No obstante, inevitablemente, si no lo hacía por uno o dos días, me sentía culpable y volvía a la práctica, intentando ejercer mayor entereza de voluntad, pero sintiendo aún más presión. ¿Le gustaría mantener una relación con alguien que lo visitara diariamente, porque otra persona lo obliga a hacerlo? Desde que me libré de la imposición religiosa que me obligaba a observar mis meditaciones personales, ha habido ocasiones en que mi lectura diaria de la Biblia y mi tiempo de oración han sido inconstantes, y otras en que han sido estables, igual que en el pasado. Sin embargo, la calidad ha sido distinta. Aunque he vuelto a tener un horario bien establecido de devociones, no he sentido que únicamente estaba asegurándome de que mis obligaciones cristianas estaban en armonía. Antes bien, me he comprometido a llevar una vida devocional más regular porque me he dado cuenta de que es un aspecto positivo de mi relación con Dios, y deseo hacerlo. Me he liberado de tener devociones porque estoy obligado a hacerlo o de tener una actitud religiosa de regateo. Ahora me siento libre para tener una relación más sincera y fructífera con Dios.

Así que, en lo que respecta a ciertas acciones tales como la asistencia a la iglesia o el tener devociones, un enfoque religioso tal vez conduzca a una mayor conformidad, pero una ética de libertad permite acciones de calidad superior. Si salimos del nivel superficial, el contraste es aún mayor. La religión impide un cambio más profundo — como hemos visto en Flor del Campo respecto a las reglas de la vida conyugal —, mientras que una comunidad de la nueva creación espera y facilita cambios

---

6 No quiero decir que la lectura de la Biblia y la oración, o su falta, no tengan influencia en nuestra vida. Más bien, digo que para muchos la actitud que describo aquí va más allá del fruto de la actividad misma. Así, las devociones se consideran como parte de una relación religiosa de regateo.

más significativos.

## LA REVELACIÓN DE DIOS POR MEDIO DE JESUCRISTO

La religiosidad de la persona y su concepto de Dios están entrelazados. Tan importante como combatir la religión es rectificar el concepto distorsionado de Dios que facilita o que causa un acercamiento religioso. En lugar de aceptar o fomentar tácitamente al Dios lejano —el Dios del gran ojo acusador— como un medio que ayuda a mantener a la raya a la gente, debemos invitar a las personas a que formen su concepto de Dios mediante la observación de la revelación de Dios en Jesucristo. Aunque aquí no trataré este tema, ya que lo he tratado más ampliamente en el libro *¿Dios de ira o Dios de amor?*,<sup>7</sup> sí menciono la necesidad de permitir que Jesucristo moldee nuestro concepto de Dios, por cuanto esto es de vital importancia para combatir una interpretación religiosa del cristianismo. Nos ayuda hacer preguntas como las siguientes: ¿Estaba Jesús presto para condenar y acusar? ¿Llevaba un gran garrote? ¿Avergonzaba o curaba al avergonzado? ¿No revela mucho el hecho que las palabras más duras de Jesús hayan sido las que dirigió a los acusadores dispuestos a trazar líneas divisorias religiosas? ¿Qué revelan las respuestas a estas preguntas sobre el carácter de Dios?

Sin duda habrá quien nos pregunte: «¿Y qué del Dios de ira del Antiguo Testamento?» No hay dos dioses, sino uno solo. Si consideramos la situación total del Antiguo Testamento y no nos fijamos sólo en los momentos de juicio, veremos al mismo Dios de amor que vemos en el Nuevo Testamento: un Dios lento para la ira, tolerante y misericordioso, admirablemente

---

7 Marcos Baker, *¿Dios de ira o Dios de amor?* (Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2000).

fiel; un Dios cuya ira es una expresión de amor, y no algo en pugna con el amor.

El individuo que experimenta ese amor desarma el poder de la religión y brinda el fundamento para una genuina comunidad cristiana. Premeditadamente hemos empleado la palabra «individuo». El concepto paulino de comunidad — un cuerpo — es más que un conjunto de individuos independientes. Y, como veremos con mayor detalle en el capítulo siguiente, un elemento clave de la genuina comunidad cristiana es que cada miembro de ella experimente el amor de Dios.

# 11

## EL INDIVIDUO Y LA COMUNIDAD DE LA NUEVA CREACIÓN

En este libro se ha incluido una crítica seria del individualismo. En América del Norte, la versión religiosa del cristianismo asimiló el individualismo extremo de la sociedad. Los misioneros llevaron esta forma de cristianismo a América Latina. En la actualidad, otras fuerzas, tales como la globalización, los extensos medios de comunicación, la economía mundial de libre comercio y la urbanización han favorecido un creciente nivel de individualismo en América Latina. El individualismo extremo ha contribuido a la subversión del cristianismo bíblico y se ha convertido en parte de la barrera que impide la comunidad cristiana genuina. El individualismo es parte de nuestra presente era de maldad.

Sin embargo, también a lo largo de este trabajo he expresado frases como «esto no quiere decir que la salvación del individuo no sea importante». Aunque parecería que con estas frases sólo he intentado autoprotegerme —que tenía que ponerlas para que algunos lectores no dejaran de leer—, no ha sido esa mi intención. En los Evangelios hay muchos ejemplos de cómo Jesús ofreció la salvación y sanó a muchos individuos. Nada de lo que Pablo escribe denota la menor falta de interés y preocupación por los individuos como tales. Nuestro compromiso de testificar acerca de la amorosa aceptación de los individuos por parte de Dios no está en conflicto con nuestro compromiso con la comunidad cristiana. Al contrario, la genuina comunidad cristiana necesita de gente cuya vida sea la expresión no de la alienación y la relaciones deformes

con Dios y los demás, sino del amor conciliador de Dios. Lo sé por experiencia. Lo que sigue es sólo un ejemplo de esto en mi propia vida.

## **LA ALIENACIÓN ES UN IMPEDIMENTO PARA LA COMUNIDAD**

Ingresar en el mundo de los estudios doctorales de teología en una universidad importante es, al igual que en muchas profesiones, meterse en una situación en la cual uno está bajo constante tensión por mejorar su posición entre los especialistas de su campo. Los que ya se han recibido aspiran a una mejor posición mediante la presentación de ponencias y la publicación de libros y artículos. En el ambiente académico se los juzga no sólo por la cantidad de lo publicado sino también por el prestigio de las editoriales y revistas que publican sus escritos. Sin haber alcanzado todavía el prestigio ansiado, los alumnos esperan impresionar lo suficiente a algún reconocido especialista con algún proyecto bien logrado que les ayude a escalar los peldaños del éxito en el mundo académico, aunque dentro de la competencia diaria todos sienten la presión de tener que impresionar a sus compañeros de clase con las observaciones y comentarios que hacen en los cursos especializados que siguen.

En los primeros días de mis estudios especializados estaba preocupado no tanto por escalar esos peldaños sino por demostrar a mis compañeros que tenía el derecho de estar allí. De muchos modos, me sentía en lo más bajo del grupo de los alumnos del primer año. Ansiaba probar que podía hablar de teología inteligentemente, pero al mismo tiempo vivía con el temor de decir algo que corroborara lo que ya sentía: que en realidad yo no estaba al mismo nivel que muchos de los otros alumnos. Habitualmente mi temor salía ganando y yo me

sentaba en silencio durante las clases.

Recuerdo un momento en particular que describe bien lo que sentía y mi manera de actuar durante ese semestre. Era la mitad del semestre y no me había atrevido a decir nada en ese curso. Un día el profesor mencionó algo que trajo a mi memoria lo dicho por cierto teólogo. Por un lado pensé que esa era mi oportunidad de decir algo que dejara en claro que yo era un alumno «bien leído», pero mi hábito del silencio, inspirado por la vergüenza, me impulsaba a permanecer mudo. Murmuré el nombre del teólogo, pero el profesor, quizá leyendo mis labios, repitió el nombre y confirmó la conexión de lo que yo a duras penas había dicho con lo que él estaba diciendo.

El ambiente a la hora de comer en el salón comedor estudiantil era, desde luego, más relajado. Yo hablaba con los demás alumnos, pero todavía sentía que estaba escondiéndome. A veces decía cosas para encubrir lo que sentía, y otras permanecía en silencio por temor de lo que pensarán mis compañeros.

Un día, sin embargo, en otro curso especializado, el conferenciante invitado dijo algo que me molestó tanto que, poniendo a un lado mi habitual mutismo, hablé para que todos me oyeran. No dije nada premeditado con la intención de impresionar a nadie, fue una reacción involuntaria. Todos los asistentes permanecieron en silencio. Pensé que lo que había dicho era tan sin sentido que los oyentes ni siquiera sabían qué responder. Para mal de males, todos los profesores de teología estaban allí presentes. Quería que me tragara la tierra. Después de un momento, alguien hizo un comentario y la discusión continuó en otra dirección.

Después de la reunión me marché, no a la sala de estudiantes, sino al estacionamiento, huyendo con mi afrenta. Pero empecé a orar. Pensé en la cruz y en los momentos de humillación

extrema que Jesús vivió. Seguí orando, seguro de que Dios entendía lo que yo sentía, e intenté descansar en el amor de Dios por mí. Esto me permitió sentir compasión por mí mismo, pero también me ayudó a examinar honestamente mi impulsivo deseo de impresionar a los demás y esconder mis debilidades.

Aquellos momentos de oración no me liberaron permanentemente de la tensión que sentía. Seguí siendo cohibido en la mayoría de mis cursos y durante los siguientes tres años y medio de mis estudios elevé a Dios súplicas similares. Sin embargo, una cosa cambió: me sentí suficientemente seguro del amor de Dios como para empezar a hablar sinceramente con mis compañeros. Cuando les dije cómo me sentía, me sorprendí al enterarme de que ellos también experimentaban las mismas dudas y temores. En mis momentos de sufrimiento, mi maltrecho y temeroso yo se conectaba con los sufrimientos y temores de mis colegas, y se formaron amistades de profunda solidaridad.

En contraste, está la persona que, en palabras de Frederick Herzog, «busca la seguridad en las cosas externas... [y] ha levantado una pared entre su propio yo y el falso yo que ostenta».<sup>1</sup> El que se pone una máscara y exhibe un falso yo no tiene relaciones sinceras con los demás. Representa una falsa comunidad de un yo simulado que habla con otro yo simulado.

El contexto de mi relato de estudiante aspirante al doctorado en un programa riguroso puede ser algo extraño para muchos de los lectores de este libro, pero estoy seguro de que la experiencia embarazosa y el acto de ponerse una máscara y ostentar un yo simulado no es extraña para la mayoría de los lectores. Esta situación no es exclusiva de los estudiantes

---

1 Frederick Herzog, *Liberation Theology: Liberation in the Light of the Fourth Gospel* (Teología de la liberación: liberación a la luz del Cuarto Evangelio) (Seabury, Nueva York, 1972), p. 79.

universitarios. Por cierto, al mismo tiempo que yo vivía las experiencias relatadas arriba, Santos, un querido amigo de Honduras, me contó experiencias similares.

En su trabajo de ebanista, Santos había empleado a algunas personas para trabajar con él en su taller. Como parte de su trabajo, visitaba a los clientes para hablar de posibles proyectos, tomar medidas y negociar precios. Pronto se sintió seducido por el mundo de los clientes. Inventaba más y más excusas para visitarlos. Llegó a considerarse superior a sus obreros, al punto de pensar que él estaba por encima del «humilde» trabajo de hacer muebles, sudando en el taller, cubierto de aserrín. Sin embargo, aunque se vestía con la ropa fina que usaban sus clientes ricos y actuaba como un intelectual, lo cierto es que no pertenecía a esa élite. Era un ebanista, aunque rechazara lo que era.

Semejante actitud tuvo efectos negativos concretos en su vida. Su intento de ser «superior» lo alejó de sus amigos y compañeros, e incluso de sí mismo. Santos rechazaba sus raíces. Llegó a sentirse solitario y empezó a ver síntomas de desintegración familiar. A causa de su afán por proyectar una imagen que consideraba impresionante, descuidó su gran habilidad para hacer muebles finos.

Cuando Santos rechazó quién era realmente e intentó dar una apariencia diferente de su persona, sufrió tristes consecuencias. Pronto tocó fondo en su situación, y la crisis lo obligó a ser más honesto consigo mismo. Cuando decidió pedir perdón a Dios y a los demás por lo que había hecho, descubrió que Dios no era el Dios del garrote que había imaginado. Encontró a un Dios de gracia y amor que lo amaba tal como era: un humilde ebanista, con un trasfondo de pobreza extrema. Santos se dio cuenta de que Dios lo amaba y le perdonaba todo lo que había hecho en su intento de esconder su verdadero ser. Al aceptar el amor que Dios le ofrecía en Jesús, Santos comenzó a tener

mucha más seguridad y ya no siente vergüenza de ser lo que es ante su familia y sus obreros, y también ante sus clientes.

La comunidad cristiana involucra mucho más que un par de estudiantes que conversan en los corredores y comparten sus temores ante los próximos exámenes de competencia, y que un carpintero que vive con mayor paz interior. Sin embargo, estas historias demuestran fehacientemente la relación que hay entre Dios y la paz personal, entre quitarse la máscara y la posibilidad de vivir en comunidad genuina con los demás, con relaciones más ricas.

Resulta interesante que Santos y yo hemos fijado en la pared una cita de la historiadora eclesiástica Roberta Bondi. La misma establece una conexión clara entre la persona que descansa en el amor de Dios y el amor que dicha persona cultiva para con sus semejantes.

La paz es una profunda disposición del corazón. Es humildad, una habilidad de liberarse de la necesidad de tener razón a los ojos de los demás y de nosotros mismos; una habilidad que se basa en el conocimiento de que «estar en lo cierto» o «estar equivocado» respecto a cualquier asunto carece de importancia en cuanto al amor de Dios por nosotros o por los demás. La paz que se deriva de depositar nuestro yo en Dios es la base de nuestra capacidad de hacer partícipe a nuestro prójimo del amor reconciliador de Dios en los lugares más humildes y en las tareas más modestas de cada día.<sup>2</sup>

El reverso de lo que Bondi dice es que, si no estamos anclados en el amor de Dios, nuestra alienación nos hará actuar de modos que haremos daño a los demás. Hay quienes están tan alejados de Dios y de sus semejantes que en sus relaciones

---

2 Roberta Bondi, «Becoming Bearers of Reconciliation» (Hacerse portadores de reconciliación), *Weavings* 5, no. 1 (1990): 9-10.

actúan con violencia y abuso, o con explotación y manipulación. Sin embargo, en este lado también están aquellas personas «buenas», que hacen apreciables obras de caridad y servicio a su prójimo. Si estas buenas obras surgen de la inseguridad de la persona y son sólo esfuerzos por llamar la atención o por buscar aprobación, tales obras se verán viciadas. La necesidad que tiene quien presta ayuda de ser aceptado se interpondrá entre la oferta de ayuda y la necesidad del otro. A tal persona Pablo le diría que no ha ganado nada (1Co 13:3), no porque sus buenos actos no consigan puntos meritorios ante Dios, sino porque sus obras no han servido de nada para entablar relaciones de amor en una comunidad cristiana genuina.

Hemos abogado en favor de la necesidad de recobrar la naturaleza comunitaria de la justificación y de entender su significado de inclusión en el pueblo de Dios. Sin embargo, para nuestra vida en comunión, necesitamos que cada uno disfrute de la justificación. Por la justificación en Jesucristo establecemos una relación de confianza y de amor con Dios. En la seguridad de tal relación, quedamos libres para quitarnos la máscara y vivir como lo que somos: seres humanos vulnerables e imperfectos. Esto, a su vez, nos da libertad para formar una comunidad de personas que se relacionan entre sí abierta y francamente.

## **NO SÓLO UN INDIVIDUALISMO MÁS LEVE**

El individualismo es una barrera para la comunidad genuina, pero el expresar preocupación por la relación del individuo con Dios no está en conflicto con nuestra entrega a la comunidad. Esto no quiere decir que la solución del individualismo se encuentra en hablar un poco menos acerca del individuo y un poco más acerca de la comunidad. Lo que se necesita es un cambio en la calidad, no sólo en la cantidad.

Una comunidad de la nueva creación no es «nueva» porque tenga algo menos de individualismo, sino porque ofrece una nueva manera de entender lo que es la persona.

Como hemos expuesto en el capítulo cuatro, el individualismo de la era presente de maldad nos dice que el yo verdadero, el centro del ser, es independiente de los demás. El individualismo premia la autosuficiencia y la independencia. La Biblia presenta un concepto distinto de la persona. El verdadero potencial del ser, o el verdadero yo, se halla en la interdependencia y en el compartir las preocupaciones con los semejantes.

Evangelizar al individuo o expresar cuidado pastoral a una persona no está automáticamente en conflicto con la comunidad genuina. El asunto es el concepto de salvación y el concepto de persona que uno comunica. ¿Es una «salvación» que reafirma el individualismo de la sociedad o una invitación a una nueva creación, en la cual la persona halla su identidad como miembro de la comunión del pacto?

La era presente de maldad brinda autonomía e independencia; el evangelio de Jesucristo brinda libertad para la comunidad del pacto. Es libertad respecto de nuestra alienación de Dios y, por lo tanto, liberación respecto de nuestra alienación personal, de los refugios que construimos para esconder nuestra humanidad finita y del forcejeo que hacemos al intentar ser algo más que humanos imperfectos. Es liberación de los poderes de esta era de maldad, tales como el materialismo, el racismo, el sexismo y el individualismo, que nos alienan de nuestro propio yo y de los demás. La cruz de Jesucristo propaga una creación nueva en la cual uno es más libre para expresar un compromiso de amor hacia los demás y experimentar así su verdadera persona.

El concepto paulino de *justificación* abarca mucho de lo que hemos tratado en los dos últimos capítulos. Aunque muchos no han entendido el significado del término, ciertamente Pablo

tenía razón al usarlo cuando se ocupó de la comunidad cristiana genuina. Por la fidelidad de Jesucristo hemos sido justificados e incluidos en la comunidad del pacto. No es sólo que se nos ha declarado «inocentes» sino que se nos ha orientado a una entrega a Dios y a nuestro prójimo. Por tanto, la visión que tiene Pablo de la justificación exige y espera un concepto de justificación que vaya más allá que una «ficción legal». Nuestra justificación por medio de Jesucristo sana y restaura nuestra relación con Dios y con nuestros semejantes. Por lo tanto, podemos vivir nuestra obligación con la comunidad en un ambiente de franqueza y compasión, en vez de temor y enjuiciamiento.

# 12

## UNA COMUNIDAD DE LA NUEVA CREACIÓN

Empecé este libro con ejemplos concretos de comunidades que eran producto de la religión. Después señalé el carácter de las comunidades religiosas comparándolas con edificios de muros gruesos. Como contraparte, hice un examen de la imagen muy distinta de una comunidad que habita bajo una carpa enorme. Los cristianos que habitan allí, en lugar de encontrarse en un recinto cerrado y protegido por vigas pesadas, unen las manos con los demás, a veces para bailar y otras veces para resistir juntos la tormenta. En Gálatas, Pablo nos convida a no depositar nuestra confianza en los pilares de la religión sino en la comunidad unida por el Espíritu de Dios, quien apoya la estructura de la carpa. La carpa de una «nueva creación» ofrece la libertad de ser franco y honesto, y de confiar en los demás de modo que las paredes gruesas no lo permiten.

La imagen de la carpa de la nueva creación es hermosa. No obstante, ¿cómo es en realidad una comunidad de la nueva creación? Para contestar esta pregunta, me gustaría volver a Flor del Campo a visitar una iglesia que, por la meditación sobre la carta de Pablo a los Gálatas, ha procurado salir de los gruesos muros de su edificio religioso y vivir en la realidad de la liberación de la presente era de maldad que la cruz de Cristo hace posible.

Como recordará el lector, la iglesia «Amor, Fe y Vida» se inició porque un grupo de cristianos quería tomar en serio el evangelio integral, pero no le era posible hacerlo en la iglesia

a cual iba. Los líderes pensaban que era imperativo y urgente instar a toda la congregación a acogerse al evangelio integral. Me habían pedido que les instruyera mediante una serie de estudios, de modo que sus miembros se entregaran a la práctica del evangelio integral. Nos pusimos de acuerdo en que una serie de estudios sobre interpretación bíblica sería el mejor lugar para comenzar. En medio de estos estudios, una mujer preguntó si acaso podría salvarse a pesar de haberse hecho cortar el pelo. Para responderle, estudiamos Gálatas juntos por algunas semanas. Así se vio aplazado nuestro intento de hacer estudios sobre el evangelio integral.

El estudio de Gálatas con esta congregación engendró las ideas centrales de este libro,<sup>1</sup> pero su escritura no fue el único fruto de nuestro estudio, ya que también se produjo un notable impacto en la iglesia. Los resultados fueron dramáticos, aunque

---

1 Además de la gente de «Amor, Fe y Vida», otro factor clave de mi nueva interpretación de Gálatas fue Richard Hays. Durante mi preparación para dirigir el estudio sobre Gálatas en la iglesia «Amor, Fe y Vida», en 1992, leí un ensayo de Hays que me orientó a cuestionar la lectura tradicional de Gálatas a la que yo estaba acostumbrado (Richard B. Hays, «Jesus' Faith and Ours: A Rereading of Galatians 3» [La fe de Jesús y nosotros: una lectura de Gálatas 3], en Mark Lau Branson y C. René Padilla, eds., *Conflict and Context: Hermeneutics in the Americas* [Conflicto y contexto: hermenéutica en las Américas] [Eerdmans, Grand Rapids, 1986], pp. 257-280). Al leer este ensayo pensé en un buen número de implicaciones importantes del acercamiento de Hays para los problemas que había visto en Flor del Campo. Unos meses después tuve la oportunidad de hacer estudios de posgrado con Hays en la Universidad de Duke. Luego de desarrollar un poco más mis ideas sobre Gálatas, volví a Honduras en 1993 y allí discutí la Epístola una vez más con la gente de «Amor, Fe y Vida». Volví a Duke e hice más estudios sobre Gálatas. Mis estudios sobre Gálatas y mis conversaciones con «Amor, Fe y Vida» continuaron. Mientras estudiaba, cada año viajé a Honduras hasta que en 1996 mi familia y yo nos establecimos en ese país, hasta 1999. Aunque actualmente vivo en Fresno, California, cada año he ido a Honduras y mis relaciones con «Amor, Fe y Vida» prosiguieron. Actualmente tengo en preparación un comentario sobre Gálatas que se publicará como parte de la serie *Comentario Bíblico Iberoamericano* de Ediciones Kairós, de Buenos Aires.

no todos los llamarían positivos. En efecto, después del estudio de la carta a los Gálatas, los miembros de la iglesia parecían un grupo de personas que hacía esfuerzos por adaptarse a la vida en una carpa después de años de haberse acostumbrado a vivir en un edificio de vigas pesadas, con habitaciones y corredores. La confusión inmediata se centró en las reglas. Todos estaban de acuerdo en que el legalismo religioso bajo el cual habían vivido no era el cristianismo, y algunos estaban ansiosos por despojarse de todas las reglas. Sin embargo, cuando algunas de las chicas adolescentes empezaron a maquillarse y a usar faldas ligeramente cortas, algunos de los miembros comenzaron a preguntarse cómo mantener algunas de las reglas antiguas sin ser legalistas. Otros querían sustituir las viejas reglas con una nueva lista de «normas» que subrayaran la importancia de ayudar a los demás dentro de la iglesia y en la comunidad. Aunque después de unos pocos años este ir y venir se ha calmado, todavía continúan esforzándose por entender cómo vivir en una carpa. Sin embargo, en lugar de presionar para resolver la situación «de una vez por todas», los miembros de la iglesia se van dando cuenta de que vivir en una carpa de la nueva creación significa que su seguridad y su armonía nunca se definirán de manera inequívoca en un sistema como el que abandonaron. Ahora saben que su seguridad y paz se encuentran en su relación con Dios y en su relación mutua.

En vez de enfocarse en la tarea de escribir un nuevo conjunto de reglas que sea válido para todos en la iglesia, las discusiones sobre el comportamiento y las normas se han enfocado en situaciones particulares. Por ejemplo, todas las otras iglesias de Flor del Campo simplemente han trazado una línea que señala que nadie que viva en concubinato puede ser bautizado, participar en la Santa Comunión, dirigir el canto, enseñar y ni siquiera recolectar la ofrenda en los servicios. La iglesia «Amor, Fe y Vida» desea fomentar el matrimonio, pero ha tenido que

luchar con lo que significa el que algunas mujeres de la iglesia convivan con hombres que no son cristianos y que rehúsan casarse. La iglesia ha decidido que no se puede simplemente llamar a tales mujeres «pecadoras» y relegarlas a la posición de sólo espectadoras en la iglesia. Los líderes de la iglesia han sopesado cada caso y se han enterado de que muchas de estas mujeres han sido mucho mejores esposas que algunas de las personas de la iglesia que están casadas legalmente. Se ha decidido que si alguien es capaz de participar en el liderazgo de la iglesia, la decisión no puede radicar en el estado civil legal de la persona, sino en cómo ésta se comporta en relación con su pareja. Cuando la iglesia «Amor, Fe y Vida» empezó a fijarse en la situación personal de cada mujer, se convirtió en un agente más activo en la tarea de aconsejar y ayudar a las mujeres en relación con su pareja y sus hijos.

La severidad de las iglesias legalistas de Flor del Campo da la apariencia de lograr cambios manifiestos en la vida de la gente. Tildan a los miembros de «Amor, Fe y Vida» de ser mundanos y de predicar una «gracia barata». A pesar de todo, como vimos en el capítulo 1, sus reglas y preceptos religiosos tienen frutos negativos — disensión, temor, vergüenza, fariseísmo y distorsión de la imagen de Dios — que impiden un cambio verdadero. Basta recordar el caso de la mujer que era miembro reconocido de la iglesia y maestra de la escuela dominical porque cumplía con las reglas de la iglesia y estaba casada legalmente, aunque no convivía con su marido y manifestaba que su vida matrimonial era un desastre. Su iglesia formula reglas, pero éstas no sirven de nada para ayudarles a ella y a su marido.

Al mismo tiempo que la iglesia «Amor, Fe y Vida» *suavizaba* las reglas en casos particulares de mujeres que no estaban casadas legalmente, se veía cada vez más aleccionada por el estado aciago de las relaciones matrimoniales en la iglesia

y en la comunidad. No se formularon reglas nuevas. Más bien, se pidió a las parejas que parecían tener una mejor vida matrimonial que iniciaran discusiones sobre la manera de mejorar en ese aspecto. Esto, desde luego, fue un paso doloroso y difícil. Algunos de los mismos líderes de la iglesia tenían problemas conyugales. Hubiera sido más fácil para todos continuar sintiéndose satisfechos con obedecer los preceptos de estar legalmente casados y ser fieles a su respectiva pareja. Sin embargo, su libertad les impelía a ir más allá de las reglas.

Su tarea de construir una comunidad cristiana sin cimientos religiosos ha guiado a los miembros de «Amor, Fe y Vida» a evaluar las reglas que han heredado de su pasado religioso. En sus discusiones sobre ética y comportamiento cristiano se han visto envueltos en conversaciones acerca de asuntos nuevos. A diferencia de las otras iglesias de Flor del Campo, en «Amor, Fe y Vida» se discute sobre el poder destructivo del consumismo y se encarán algunos asuntos antiguos, como el efecto destructivo del alcohol, los estupefacientes y la promiscuidad sexual, aunque sin calificarlos simplemente de tabúes religiosos.

Un adolescente de la iglesia se hallaba bajo el apremio de sus amigos para que bebiera cerveza. Le preguntó al pastor, Jorge, si beber era pecado. Jorge le contestó que en verdad no podía decir que el beber cerveza fuera pecado, pero lo que sí podía hacer era darle un buen número de razones por las cuales un joven no debía beber. Jorge le contó de su propia experiencia de alcohólico y de todo el sufrimiento que esto había ocasionado a su familia. Le confió que su alcoholismo había comenzado por beber cerveza con sus amigos cuando aún era adolescente. Le sugirió al joven que pensara de los lugares donde la gente bebe en Flor del Campo, en las fiestas y en los bares, y meditara en las peleas y la violencia que ocurren en esos ambientes. También conversaron sobre las causas por las que muchos beben en Flor del Campo. Lo hacen para escapar de los problemas de su

hogar o para hallar alivio de la tensión emocional. Jorge ayudó al joven a ir más allá de un mero asunto de reglas sobre la bebida. Hoy ese joven no bebe.

Las personas de la iglesia «Amor, Fe y Vida» creen que la solución a la alienación respecto de Dios y del prójimo no reside en la religión sino en depositar la confianza en la acción justificadora de Dios por medio de Jesucristo. Han reemplazado una postura que desanima la sinceridad por un acercamiento a las relaciones que brinda espacio para la vulnerabilidad humana. Por ejemplo, un padre de familia, a quien llamaremos Ernesto, me contó que se sentía perfecto cuando cumplía con todas las reglas de la iglesia a la que antes asistía, pero su perfección era aparente, no verdadera. Su meta era aparentar perfección religiosa. Me confió que hacía cosas para causar una buena impresión en los demás, pero nunca decía nada de sus debilidades y conflictos. ¡Sólo hablaba de sus victorias! Ahora que asiste a «Amor, Fe y Vida», se da cuenta de la diferencia. El año pasado su esposa y él tuvieron problemas con un hijo rebelde. La primera reacción de Ernesto fue no hablar del asunto con nadie en la iglesia. No quería arruinar la imagen de buena familia cristiana. Sin embargo, en vez de vivir de acuerdo con el molde anterior, los padres decidieron hablar con los líderes de la iglesia, quienes ofrecieron consejos que para Ernesto y su esposa fueron de mucha ayuda.

Una mujer joven nos dijo que advierte menos divisiones internas y actitudes de superioridad en «Amor, Fe y Vida». En la iglesia a la que asistía anteriormente sentía que, a menos que trabajara mucho y sobresaliera en la observancia de las reglas, no podría ser parte del grupo élite de aquellos a quienes se consideraba los verdaderos cristianos, los que de seguro tenían garantizado el cielo. Esta joven ha llegado a ser una líder muy activa en «Amor, Fe y Vida», pero sus motivaciones son el fruto de un Espíritu distinto. Algunos se han sentido atraídos por la

liberación de la religión palpable en «Amor, Fe y Vida» y dicen que han nacido de nuevo. Otros tantos la han abandonado y vuelto a la seguridad y familiaridad de las formas religiosas del cristianismo.

¿Qué efecto tuvo este «desvío» a través de Gálatas en la meta inicial de «Amor, Fe y Vida» de impulsar a la iglesia entera a comprometerse con el evangelio integral y ayudar a los pobres de la iglesia y el vecindario? Como cualquier desvío del camino, su progreso fue lento. A diferencia de la mayoría de los desvíos, éste condujo a sitios distintos de los que se esperaba. Es decir, ahora que los miembros están comprometidos con la acción social, los programas de la iglesia tienen características que ellos jamás habrían imaginado hace unos pocos años. Por ejemplo, han establecido un programa de becas para ayudar a veinte niños de la iglesia y del vecindario a asistir a la escuela, algo que a muchas familias les estaba vedado por razones económicas. Sin embargo, no satisfechos con servir de ayuda económica, y dándose cuenta de cómo el pecado y la alienación deforman y destruyen las relaciones interpersonales en muchas familias, el programa incluyó maneras de ayudar a los padres a mejorar su relación con Dios, con su cónyuge y con sus hijos. Conforme los encargados del programa conocen mejor a las familias, encuentran tareas nuevas. Como la iglesia no confronta los problemas sólo con juicios religiosos o ayuda financiera, el programa de becas ha sido difícil de mantener. Desde diversas perspectivas, el primer año fue el más «exitoso».

Hemos empleado la imagen del «desvío en el camino» para describir el estudio de la carta de Pablo a los Gálatas en la iglesia «Amor, Fe y Vida». Un desvío es una analogía adecuada porque, en principio, nos habíamos propuesto realizar un taller de estudio bíblico y después, juntos, dedicarnos a la reflexión acerca del evangelio integral, para hacer un llamado a ayudar a los indigentes y a trabajar en favor de la justicia. Pero antes de

llegar a este punto, surgieron preguntas que nos encaminaron a un extenso estudio de Gálatas. Fue un desvío porque no tomamos la vía directa de examen del evangelio integral que habíamos previsto. Sin embargo, visto de otro modo, un «desvío» no es una analogía propicia porque implica que uno se ve forzado a salirse del camino y tomar una vía alternativa no tan directa, para luego retomar la vía en que comenzó el viaje. La iglesia «Amor, Fe y Vida» llegó al destino que se había propuesto: la reflexión sobre las implicaciones del evangelio integral para la congregación. No obstante, para llegar a su meta, no siguió el camino original.

La ruta que veníamos transitando incluía una interpretación individualista y espiritualizada del evangelio, moldeada por nuestra manera de leer a Pablo. El artículo de Richard Hays nos orientó a repensar cómo habíamos leído a Pablo.<sup>2</sup> Por mis experiencias previas, sabía que —mediante la explicación de textos como Isaías 58, Lucas 4 y Santiago 5— podía convencer a otros de que los asuntos relacionados con la justicia y la ayuda al indigente son cosas buenas a las que debemos dedicarnos. Los cristianos reconocían la importancia de estos asuntos, pero muy pocas veces había visto evidencia de que creyeran que trabajar en favor de la justicia para el oprimido era un tema central del cristianismo o que formaba parte fundamental de su teología. Como ha observado Plutarco Bonilla, la preocupación social era un apéndice del cristianismo. Desde la perspectiva de la mayoría de los creyentes, bien podría abandonarse sin ocasionar mayor daño a la vida espiritual de la iglesia.<sup>3</sup> En el esfuerzo por animar a la gente a comprometerse con evangelio integral y a ver la preocupación social como un órgano vital del cristianismo, y no como un mero apéndice, los escritos de

---

2 Richard Hays, «Jesus' Faith and Ours».

3 Plutarco Bonilla, «Crisis del protestantismo costarricense actual», *Pastoralia* 9, 18 (julio, 1987): 67.

Pablo a menudo parecían ser el problema antes que parte de la solución.

Sin embargo, después de leer el artículo de Hays, me di cuenta de que el evangelio individualista y espiritualizado que veíamos en la cartas de Pablo no era realmente su evangelio sino el resultado de la perspectiva que habíamos empleado para interpretarlo. Tal conclusión me llevo a la convicción de que si los cristianos viéramos el fuerte contenido comunitario y las claras dimensiones sociales del evangelio proclamado por Pablo, entonces, quizás, podríamos oír las palabras de justicia como parte integral del evangelio cuando leemos el libro de Amós, el cántico de María (Lucas 1) o las palabras de Jesús en Nazaret (Lucas 4). Por tanto, leer Gálatas desde una nueva perspectiva no fue simplemente un desvío. No volvimos al mismo camino con algunos pensamientos más acerca de la gracia y el legalismo. El estudio de Gálatas nos guió, a la gente de «Amor, Fe y Vida» y a mí, a una ruta nueva, con un entendimiento distinto del evangelio proclamado por Pablo. Esto, a la vez, nos llevó a un estudio del Reino de Dios y de los textos sobre la justicia y los pobres distinto del que habríamos podido realizar si no hubiéramos eliminado de los fundamentos de nuestra vida cristiana y creencias el malentendido del evangelio individualista y espiritualizado. Así, por ejemplo, entender la justificación como la he descrito en el capítulo 7 de este trabajo, en vez de entenderla como antes, fue para la gente de «Amor, Fe y Vida» más que una discusión teológica abstracta. Cambió no sólo su entendimiento del evangelio y la vida cristiana sino también su manera de vivir el evangelio en la práctica.

A partir de este estudio de Gálatas, que nos puso en un camino nuevo, los miembros de la iglesia «Amor, Fe y Vida» rechazan seriamente el evangelio individualista y espiritualizado prevaleciente en las iglesias de los alrededores.

Se puede decir que intentan superar las perspectivas teológicas que representan una barrera para la gente que vive un verdadero *shalom*, pero al mismo tiempo procuran sembrar perspectivas teológicas vivificadoras, que generen la encarnación del evangelio integral en su propia comunidad de fe, y no hierba mala. Innegablemente, tales esfuerzos han marcado una diferencia en su iglesia, y esto se hizo patente después del huracán Mitch.

Un río pequeño fluye a través de Flor del Campo. El huracán lo convirtió en un furioso torrente que barrió más de cien casas. Al igual que muchas otras iglesias en todo el país, «Amor, Fe y Vida» abrió sus puertas a los damnificados y les suministró alimentos en los días posteriores al huracán. En las semanas y meses que siguieron, sus miembros se unieron a los esfuerzos de otras dos iglesias de Tegucigalpa con un programa de ayuda a tres poblaciones rurales orientado a reconstruir las casas y a trabajar con las comunidades para transformar su vida espiritual, física y económica. Aceptaron esta situación no sólo como una ocasión para ayudar a otros en necesidad, sino también como una oportunidad para ayudar a otras comunidades de fe a comprender y vivir las dimensiones comunitarias del evangelio integral que ellos estaban experimentando.

Después del huracán, muchos en Flor del Campo se sintieron desilusionados y frustrados por las acciones del concejo local. Las cosas empeoraron cuando el concejo extendió su mandato y no organizó las elecciones en la fecha acordada. En respuesta, «Amor, Fe y Vida» y otras iglesias organizaron las elecciones para relevar al concejo. Han trabajado en la comunidad, pero todavía quedan tareas enormes en Flor del Campo, y todo el tiempo surgen nuevas oportunidades. Actualmente, los pobladores viven con temor de las pandillas violentas que deambulan en las calles por la noche. ¿Cómo hacer frente a

esta situación? En contraste con la mayoría de las iglesias del vecindario, «Amor, Fe y Vida» considera las alternativas. Sin restar importancia a la posibilidad de que los individuos de las pandillas experimenten el amor salvador de Jesucristo, la gente de «Amor, Fe y Vida» cree que el problema y la solución no dependen sólo de asuntos individuales y espirituales. El problema de las pandillas no puede resolverse sólo con una reunión de evangelización orientada a sus miembros.

Final y primordialmente, la iglesia «Amor, Fe y Vida» difiere de las otras iglesias de los alrededores por cuanto ha rechazado el concepto religioso de un Dios furioso y acusador, y en su lugar ha procurado que su concepto de Dios sea moldeado por Jesucristo, a quien ha conocido en los Evangelios y ha oído proclamado en las Epístolas. Una vez más, esto se hizo patente en los días que siguieron el huracán. La imagen de un Dios ávido por castigar hizo que muchos evangélicos hondureños aseguraran que Dios había ocasionado el huracán para castigar a Honduras. En contraste, los miembros de «Amor, Fe y Vida» no veían en el huracán ni en la destrucción que el mismo causó a un Dios rencoroso. Uno de ellos manifestó: «Dios ha permitido que suframos las consecuencias de nuestras acciones inapropiadas».<sup>4</sup> En efecto, los miembros reflexionaron sobre cómo las acciones humanas, tales como la tala de bosques, la construcción indiscriminada de edificios, las prácticas inapropiadas de poda y quema, y la explotación irresponsable de las minas hicieron que los efectos de Mitch fueran mucho más dañinos de lo que habrían sido de otra manera. No viven

---

4 Esta cita y los comentarios sobre este párrafo proceden de Mark D. Baker and J. Ross Wagner, «Reading Romans in Hurricane-Devastated Honduras: A Model of Intercultural and Interdisciplinary Conversation» (La lectura de Romanos en la Honduras devastada por el huracán: un modelo de conversación intercultural e interdisciplinaria), *Missiology* 32, 3 (julio, 2004): 367-384. El artículo está disponible en Internet en: <http://www.mbseminary.com/baker/articles.htm>

con el temor de un Dios vengativo, pero tienen un nuevo sentido de la responsabilidad de cuidar la creación de Dios. En verdad, la liberación de la religión no significa un discipulado menos riguroso.

## CONCLUSIÓN

Vivir en la carpa de la nueva creación ha hecho la existencia de la iglesia «Amor, Fe y Vida» más complicada y precaria, con menos logros en términos de números o apariencias. Aún no ha alcanzado su meta. Aunque quiere seguir a Pablo y poner énfasis en la acción amorosa de Dios, para que su discusión ética y su proceder sean una respuesta a esa acción, a veces cae en las costumbres viejas. Hay muchos asuntos que sus miembros todavía tienen que resolver; ellos anhelan acercarse a los ideales que les motivaron a principiar la iglesia. Sin embargo, dos cosas quedan en claro: viven un nivel más rico de comunidad cristiana que el que experimentaban cuando asistían a las iglesias edificadas sobre un cimiento religioso, las cuales predicaban un evangelio individualista y espiritualizado, y no han abusado de su libertad «para dar rienda suelta a sus pasiones» (5:13). Cuando salieron del edificio religioso de muros gruesos y se hicieron más transparentes y vulnerable en sus relaciones con los demás, les resultó más fácil entender las necesidades de sus semejantes. Consecuentemente, su libertad los condujo a compartir más su vida con los demás. Sin lugar a dudas, han demostrado lo que Pablo pone en claro: la libertad respecto de la religión es libertad para procurar un compromiso cristiano más profundo; es libertad para la vida en comunidad.