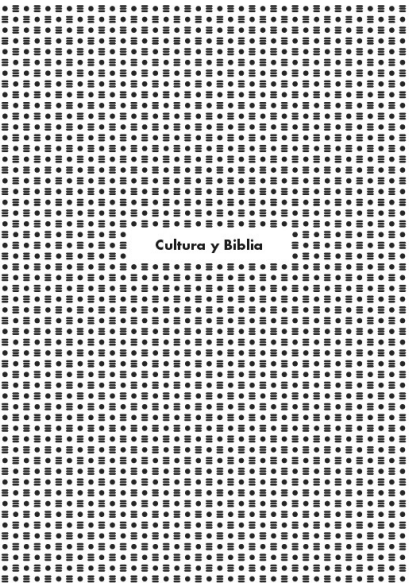


Cristo y la cultura

Donald A. Carson

Una nueva aproximación

Ágora





Donald A. Carson

Cristo y la cultura



Una nueva aproximación

andamio

Dedico este libro,
con gratitud, a Scott y a Cathy.

Índice

[Prólogo a la serie](#)

[Prefacio](#)

[1. Cómo pensar en la cultura: Recordar a Niebuhr](#)

[2. Niebuhr, revisado: El impacto de la teología bíblica](#)

[3. Refinar la cultura y redefinir el posmodernismo](#)

[4. El secularismo, la democracia, la libertad y el poder](#)

[5. La Iglesia y el Estado](#)

[6. Sobre programas discutibles, utopías frustradas y tensiones permanentes](#)

[Iglesias y entidades colaboradoras en la publicación de esta serie](#)

Prólogo a la serie

Un sermón hay que prepararlo con la Biblia en una mano y el periódico en la otra.

Esta frase, atribuida al teólogo suizo Karl Barth, describe muy gráficamente una condición importante para la proclamación del mensaje cristiano: nuestra comunicación ha de ser relevante. Ya sea desde el púlpito o en la conversación personal hemos de buscar llegar al auditorio, conectar con la persona que tenemos delante. Sin duda, la Palabra de Dios tiene poder en sí misma (Hebreos 4:12) y el Espíritu Santo es el que produce convicción de pecado (Juan 16:8), pero ello no nos exime de nuestra responsabilidad que es transmitir el mensaje de Cristo de la forma más adecuada según el momento, el lugar y las circunstancias.

John Stott, predicador y teólogo inglés, describe esta misma necesidad con el concepto de la **doble escucha**. En su libro *El Cristiano contemporáneo* dice: *Somos llamados a la difícil e incluso dolorosa tarea de la doble escucha. Es decir, hemos de escuchar con cuidado (aunque por supuesto con grados distintos de respeto) tanto a la antigua Palabra como al mundo moderno. (...). Es mi convicción firme que solo en la medida en que sepamos desarrollar esta doble escucha podremos evitar los errores contrapuestos de la falta de fidelidad a la Palabra o la irrelevancia.*

La necesidad de la “doble escucha” no es, por tanto, un asunto menor. De hecho tiene una clara base bíblica. Podríamos citar numerosos ejemplos, desde el relevante mensaje de los profetas en el Antiguo Testamento -siempre encarnado en la vida real- hasta nuestro gran modelo el Señor Jesús, maestro supremo en llegar al fondo del corazón humano. Jesús podía responder a los problemas, las preguntas y las necesidades de la gente porque antes sabía lo que había en su interior. Por supuesto, nosotros no poseemos este grado divino de discernimiento, pero somos llamados a imitarle en el principio de fondo: cuanto más conozcamos a nuestro interlocutor,

más relevante será la comunicación de nuestro mensaje.

La predicación del apóstol Pablo en el Areópago (Hechos 17) constituye en este sentido un ejemplo formidable de relevancia cultural y de interacción con “la plaza pública”. Su discurso no es solo una obra maestra de evangelización a un auditorio culto, sino que refleja esta preocupación por llegar a los oyentes de la forma más adecuada posible. Esta es precisamente la razón por la que esta serie lleva por nombre *Ágora*, en alusión a la plaza pública de Atenas donde Pablo nos legó un modelo y un reto a la vez.

¿Cómo podemos ser relevantes hoy? El modelo de Pablo en el ágora revela dos actitudes que fueron una constante en su ministerio: la disposición a conocer y a escuchar. Desde un punto de vista humano (aparte del papel indispensable del E. S.), estas dos cualidades jugaron un papel clave en los éxitos misioneros del apóstol. ¿Por qué? Hay una forma de identificación con el mundo que es buena y necesaria por cuanto nos permite tender puentes. El mismo Pablo lo expresa de forma inequívoca precisamente en un contexto de testimonio y predicación: *A todos me he hecho todo, para que de todos modos salve a algunos. Y esto hago por causa del Evangelio* (1 Corintios 9:22-23). Es una identificación que busca ahondar en el mundo del otro, conocer qué piensa y por qué, cómo ha llegado hasta aquí tanto en lo personal (su biografía) como en lo cultural (su cosmovisión). Pablo era un profundo conocedor de los valores, las creencias, los ídolos, la historia, la literatura, en una palabra, la cultura de los atenienses. Sabía cómo pensaban y sentían, entendía su forma de ser (Romanos 12:2). Tal conocimiento le permitía evitar la dimensión negativa de la identificación como es el conformarse (amoldarse), el hacerse como ellos (en palabras de Jesús, Mateo 6:8); pero a la vez tender puentes de contacto con aquel auditorio tan intelectual como pagano.

Un análisis cuidadoso del discurso en el Areópago nos muestra cómo Pablo practica la “doble escucha” de forma admirable en cuatro aspectos. Son pasos progresivos e interdependientes: habla su lenguaje, vence sus prejuicios, atrae su atención y tiende puentes

de diálogo. Luego, una vez ha logrado encontrar un terreno común, les confronta con la luz del Evangelio con tanta claridad como antes se ha referido a sus poetas y a sus creencias. Finalmente provoca una reacción, ya sea positiva o de rechazo, reacción que es respuesta natural a una predicación relevante.

Pablo era, además, un buen escuchador como se desprende de su intensa actividad apologética en Corinto (Hechos 18:4) o en Éfeso (Hechos 19:8-9). Para “discutir” y “persuadir” se requiere saber escuchar. La escucha es una capacidad profundamente humana. De hecho es el rasgo distintivo que diferencia al ser humano de los animales en la comunicación. Un animal puede oír, pero no escuchar; puede comunicarse a través de sonidos más o menos elaborados, pero no tiene *la reflexión* que requiere la escucha. El escuchar nos hace humanos, genuinamente humanos, porque potencia lo más singular en la comunicación entre las personas. Por ello hablamos de la “doble escucha” como una actitud imprescindible en una presentación relevante del Evangelio.

Así pues, la lectura de la Palabra de Dios debe ir acompañada de una lectura atenta de la realidad en el mundo con los ojos de Dios. Esta doble lectura (escucha) no es un lujo ni un pasatiempo reservado a unos pocos intelectuales. Es el deber de todo creyente que se toma en serio la exhortación de ser sal y luz en este mundo corrompido y que anda a tientas en medio de mucha oscuridad. La lectura de la realidad, sin embargo, no se logra solo por la simple observación, sino también con la reflexión de textos elaborados por autores expertos. Por ello y para ello se ha ideado esta serie. Los diferentes volúmenes de *Ágora* van destinados a toda la iglesia, empezando por sus líderes. Con esta serie de libros queremos conocer nuestra cultura, escucharla y entenderla, reconocer, celebrar y potenciar los puntos que tenemos en común a fin de que el Evangelio ilumine las zonas oscuras, alejadas de la luz de Cristo.

Es mi deseo y mi oración que el esfuerzo de Editorial Andamio con este proyecto se vea correspondido por una amplia acogida y, sobre todo, un profundo provecho de parte del pueblo evangélico de habla

hispana. Estamos convencidos de que la Palabra antigua sigue siendo vigente para el mundo moderno. *Ágora* es una excelente ayuda para testificar con la Biblia en una mano y “el periódico” en la otra.

Pablo Martínez Vila

Prefacio

Fueron cuatro las reflexiones que me indujeron a escribir este libro.

Primero, desde el día de Pentecostés, los cristianos han tenido que plantearse la naturaleza de sus relaciones con otras personas. Los cristianos pronto multiplicaron su número y salvaron una cantidad increíble de barreras raciales y sociales, todo ello para constituir una Iglesia, una comunidad, un cuerpo, que trascendía de las categorías establecidas del imperio, la etnia, el idioma y el estatus social. Incluso dentro de las páginas del Nuevo Testamento, a los cristianos se les dice que consideren que el gobierno es algo ordenado por Dios y que entiendan que al menos un tipo concreto de gobierno es representativo del anticristo. Las primeras disputas que se registran *dentro* de la Iglesia giraron en parte en torno a diferencias culturales, injusticias perceptibles a la hora de distribuir los servicios destinados a diversos grupos lingüísticos. Más allá de las páginas del Nuevo Testamento, incluso un conocimiento superficial de la historia de la Iglesia revela una increíble variedad de situaciones en las que se han visto inmersos los cristianos: perseguidos y reinando; aislados y dominantes; ignorantes y cultivados; claramente distinguibles de la cultura que les rodeaba y prácticamente indiferenciables de ella; empobrecidos y ricos; con celo evangelístico o desgastados en la predicación; reformadores sociales y defensores del *statu quo*; anhelantes del cielo y deseosos de que no llegase todavía. Todas estas posibilidades polarizadas reflejan el conocimiento *cultural* de sí mismo que tenía cada grupo humano. Inevitablemente, en la mayoría de las generaciones los cristianos se han planteado cuáles *deberían* ser sus actitudes. La mía no es más que una voz en esta larga cadena de reflexiones cristianas.

El segundo motivo que me ha impulsado a escribir este libro es tan contemporáneo como universal es la primera razón. Las comunicaciones instantáneas de hoy día suponen que solo con un mínimo esfuerzo los cristianos pueden ser conscientes de los

entornos culturales extraordinariamente dispares en los que se encuentran otros cristianos. Sabemos cosas de los cristianos en Sierra Leona, el país más pobre del mundo; también tenemos datos de los cristianos en Hong Kong y en New York City. Observamos cómo la Iglesia se multiplica en Latinoamérica a la vista de todos, y también cómo crece en China, en cierta medida soterradamente. Somos testigos de la notable pérdida de consenso entre los cristianos que viven prácticamente en todos los países de Europa occidental, y vemos cómo el número de cristianos se dispara en Ucrania y en Rumania. Leemos que en Irán arrestan a los cristianos; que en Arabia Saudita los decapitan; que son masacrados por cientos de miles en el sur de Sudán; mientras al mismo tiempo conocemos la opulencia de algunos entornos cristianos en Dallas y en Seúl. En una aldea de Nueva Guinea nos sentamos junto a hermanos y hermanas en Cristo que apenas saben leer, y que con dificultad dan sus primeros pasos en la alfabetización, y no podemos olvidar que sus antepasados fueron cazadores de cabezas; nos sentamos con presidentes de seminarios y universidades cristianas, responsables de administrar con sabiduría muchas decenas de millones de dólares anualmente. En el pasado, resultaba más fácil hablar de la cultura propia de cada uno sin hacer referencia a la cultura de otros, pero en la actualidad los ensayos que tienen una mirada tan concreta parecen obsoletos, o bien se centran tímidamente en una sola cultura, sin tener la pretensión de obtener una visión más amplia. Muchos de los ensayos y libros más reflexivos escritos por cristianos en el pasado, y que pretendían definir la relación entre creyentes que vivían en una cultura más amplia y los incrédulos que les rodeaban, reflejaban la especificidad de la localización cultural del autor. Dietrich Bonhoeffer no sonará como Bill Bright, y la mayoría de la gente razonable admitirá que sus propias experiencias tienen bastante que ver con sus respectivos énfasis teológicos, sobre todo los vinculados con la relación entre los cristianos y quienes no lo son. Si Abraham Kuyper se hubiera criado en el entorno de los campos de exterminio de Camboya,¹ uno sospecha que su concepto de la relación entre el cristianismo y la

cultura habría sido notablemente distinto. Incluso el amplio análisis cultural de H. Richard Niebuhr, sobre quien hablaré mucho más, aunque repasa la historia para enriquecer el estudio, es meridianamente la postura de un occidental de mediados del siglo XX empapado de la herencia de lo que había sido el protestantismo liberal. Sin embargo, hoy en día tenemos que centrar nuestra atención como nunca antes en la evidente diversidad de la experiencia cristiana. Sospechamos hasta tal punto de análisis elocuentes que parecen ser verdad en un entorno cultural y patentemente irrelevantes en otros, que intentamos realizar solo análisis locales. Pero afirmaré que esta falta de coraje hace que perdamos algo importante, algo trascendente.

El tercer estímulo es el “grupo de aconsejados” (al que algunas instituciones llaman “grupo reducido”, “grupo de capellanía” o “grupo de formación”); por ejemplo, esto es así en la Trinity Evangelical Divinity School, donde Scott Manetsch y yo hemos compartido nuestra responsabilidad durante los últimos años. Este grupo sigue siendo una de las alegrías constantes de mi vida, no solo por el privilegio de trabajar junto a Scott, sino también debido a todas las relaciones que ese grupo ha formado y, en cierto grado, ha conformado. Hace un par de años estudiamos una breve unidad sobre los cristianos y la cultura. Inevitablemente, uno de los puntos de partida del debate fue la obra clásica de Richard Niebuhr. El animado debate de aquella ocasión me impulsó a trabajar más sobre el tema y a plasmar en el papel algunas cosas sobre las que llevaba reflexionando algún tiempo.

Por último, una invitación que recibí de la Faculté libre de théologie évangélique en Vaux-sur-Seine, justo a las afueras de París, para dar algunas conferencias en uno de sus coloquios teológicos, supuso el incentivo para comenzar a convertir mis notas en un libro. Los dos primeros capítulos del mismo los impartí en Vaux. Quiero expresar mi profunda gratitud a Émile Nicole y a los otros miembros del cuerpo docente, y por supuesto a mi viejo amigo Henri Blocher, por la calidez de su bienvenida y la agudeza de su interacción conmigo. Debo añadir que, aunque me educaron en francés y

todavía lo hablo con bastante fluidez, llevo tantas décadas viviendo fuera del mundo francoparlante que no me fío de que pueda escribir correctamente en esa lengua. Por consiguiente, estoy profundamente agradecido a Pierre Constant, un exdoctorando en Trinity (con un gran talento), para otorgar a la versión francesa de estos capítulos la elegancia que puedan tener.

A pesar de que *Cristo y la cultura*, de Niebuhr, tiene más de cincuenta años, resulta difícil pasarlo por alto (al menos, en el mundo de habla inglesa). Su obra, para bien y para mal, ha dado forma a buena parte del debate. Incluso las celebradas distinciones de eruditos anteriores (como la que hizo Weber entre “Iglesia” y “secta”, en la que la Iglesia se establece como parte de la cultura mientras que la secta queda como un elemento contrario a aquella) han llegado hasta muchas personas por medio de esta obra de Niebuhr. Por otra parte, durante los últimos cincuenta años, se han producido ardorosos debates sobre el significado mismo de la “cultura”. Muchos escritores, desencantados por la arrogancia de algunas hipótesis de la Ilustración, las han cuestionado, formulando toda una batería de preguntas nuevas sobre cómo deberían pensar en sí mismos los cristianos (o, por el mismo patrón, cualquier otro grupo religioso) al relacionarse con la cultura que les rodea, cuando ellos mismos son incapaces de eludir formar parte de ella.

Mi propio esfuerzo en este libro comienza resumiendo a Niebuhr, dado que este se ha convertido en un icono al que todo el mundo hace referencia, aunque son pocos los que hoy día le leen en profundidad. Aparte de esta evaluación inicial de Niebuhr en sus propios términos, luego intento establecer los rudimentos de una teología bíblica responsable que todo cristiano querrá reclamar para sí, y comienzo a mostrar cómo estos puntos de inflexión en la historia de la redención deben dar forma al pensamiento cristiano sobre las relaciones entre Cristo y la cultura (caps. 1 y 2). Las estructuras generadas por esta teología bíblica son lo bastante sólidas como para permitir que los numerosos énfasis dentro de la Escritura hallen su propia voz, de modo que hablar de diferentes “modelos” de la relación entre Cristo y la cultura empieza a parecer

engañoso. Semejante reflexión requiere un mayor análisis, no solo sobre los debates actuales sobre la “cultura” y el “posmodernismo” (cap. 3), sino también con respecto a algunas de las fuerzas culturales dominantes de nuestros tiempos (cap. 4). Una de las dimensiones de este debate constante es la relación entre Iglesia y Estado (cap. 5). Aquí he esbozado brevemente las diversas posturas culturales asociadas con el concepto de separación entre Iglesia y Estado presentes en Francia y en Estados Unidos, echando un vistazo a otros países, de modo que podamos detectar con mayor claridad los tipos de lentes intelectuales que inevitablemente aplicamos a la lectura de la Escritura, y cómo incluso la aplicación del equilibrio escritural variará ineludiblemente en las diversas culturas. El último capítulo expone una selección de tentaciones perennes a las que se enfrentan los cristianos cuando abordan estos temas. Es un modesto intento de crear una postura estable y flexible que sea inmune a los distintos cantos de sirena.

Ha habido algunas personas que leyeron el manuscrito y me hicieron sugerencias útiles. Estoy en deuda con Mark Dever, Tim Keller, Andy Naselli, Bob Priest, Michael Thate y Sandy Willson. Gracias también a Jim Kinney, de Baker Book House, que me facilitó las galeras de dos libros todavía inéditos para que pudiera aprovecharlos en mi propia obra. La energía y la atención al detalle de Andy Naselli, habituales en él, se manifestaron claramente en la compilación de los índices. Y por último, vaya mi gratitud al personal de Eerdmans por conseguir de forma segura y eficaz que este libro haya podido imprimirse.

Soli Deo gloria.

D. A. Carson

Trinity Evangelical Divinity School

¹ Véase especialmente Don Cormack, *Killing Fields, Living Fields* (Londres: Monarch, 1997).

CAPÍTULO 1

Cómo pensar en la cultura: Recordar a Niebuhr

Antes de sumergirnos en este tema, lo mejor es que lleguemos a cierto consenso sobre qué queremos decir al hablar de “cultura”.

No hace mucho tiempo, “cultura” hacía referencia normalmente a lo que hoy día se considera “alta cultura”. Por ejemplo, podríamos haber dicho: “¡Tiene una voz tan cultivada!”. Si una persona leía a Shakespeare, Goethe, Gore Vidal, Voltaire y Flaubert, y escuchaba a Bach y a Mozart mientras leía un breve volumen de poesía, degustando un suave Chardonnay, era una persona culta; si leía novelas policiacas baratas, cómics de Astérix y libros de Eric Ambler (o mejor aún, si no leía nada en absoluto), mientras bebía cerveza o una Coca-Cola y escuchaba *ska* o *heavy metal* al tiempo que concentraba su atención en la pantalla de la X-Box, donde a gritos se entretenía con el último juego violento a la venta, era una persona inculta. Pero este concepto de “cultura”, tarde o temprano, será cuestionado por aquellos para quienes la “alta” cultura supone un tipo de elitismo, algo intrínsecamente arrogante o condescendiente. Para ellos, el antónimo de “alta cultura” no es “baja cultura”, sino “cultura popular”, expresión que apela claramente a unos valores democráticos. Pero incluso la apelación a la “cultura popular” no resulta muy útil para nuestro propósito, porque solo apela a una parte de la “cultura”: presuntamente, ahí fuera también pululan diversas formas de “cultura impopular”.

Actualmente, “cultura” se ha convertido en un concepto bastante plástico que significa algo así como “el conjunto de valores que en general comparten los miembros de algún subconjunto de la población humana”. No está mal, pero sin duda esta definición podría mejorar estrechándola un poco. Probablemente, la definición básica más importante, que surge de los campos de la historia

intelectual y la antropología cultural, sea la de A. L. Kroeber y C. Kluckhohn:

La cultura está compuesta de patrones, explícitos e implícitos, de y para la conducta, adquiridos y transmitidos por símbolos, que constituyen el logro distintivo de grupos humanos, incluyendo su plasmación en artefactos; el núcleo esencial de la cultura consiste en ideas tradicionales (es decir, derivadas y seleccionadas históricamente) y, especialmente, en los valores que las acompañan; por un lado, los sistemas culturales pueden considerarse productos de la acción; por otro, elementos condicionantes de actos futuros.¹

Hay otras cuantas definiciones que dicen algo parecido a esto. Una de ellas, concisa y directa, es la definición de una sola línea de Robert Redfield: “conceptos compartidos manifiestos en actos y en artefactos”.² Otra definición muy citada, que nos ofrece Clifford Geertz, combina la concisión con la claridad: “El concepto de cultura... denota un patrón de significados transmitido históricamente y encarnados en símbolos, un sistema de conceptos heredados expresados de forma simbólica por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento sobre la vida y sus actitudes hacia ella”.³

Sin duda, los detalles de estas definiciones se pueden debatir y refinar; ciertamente, una minoría significativa de antropólogos y otros se muestran suspicaces frente al concepto general de la cultura.⁴ La razón primaria tiene que ver con la confusión sobre lo que significa “cultura” y lo que significa “metanarrativa”. Los críticos nos ofrecen dos argumentos dominantes. *Primero*, insisten ellos, debemos rechazar sin más la pretensión de que es posible una metanarrativa: no existe una amplia historia explicativa que encuentre sentido a todas las pequeñas historias. Y si rechazamos el concepto de metanarrativa, no podemos seguir hablando de la cultura, dado que esta se encuentra vinculada con hipótesis universales o incluso trascendentales. *Segundo*, todos estos debates presuponen que nosotros, que hablamos de la cultura, nos hallamos fuera de ella, lo cual es imposible. Por ejemplo, todo debate entre Cristo (y, por tanto, el cristianismo) y la cultura es

incoherente, dado que todas las formas de cristianismo se encuentran inherente e ineludiblemente insertas en una expresión cultural. ¿Cómo puede haber un diálogo cuando solo hay un interlocutor?

En el tercer capítulo intentaré abordar algunos de estos retos. Este no es (aún) el lugar donde sondear este asunto con detalle. Por el momento, basta con señalar que el uso que hago de “cultura” encajará cómodamente en el ámbito de las definiciones que ya he proporcionado, en concreto en la contribución de Geertz. Estas definiciones presuponen que existen muchas culturas, y no tienen la pretensión de asignar un valor trascendental a ninguna de ellas.⁵ No es posible negar razonablemente que todas las ejemplificaciones de la fe, cristiana o no, se expresan necesariamente dentro de formas que son culturales. Aún tenemos que dilucidar qué supone esto para el diálogo.

Lo cual me lleva al meollo del tema que deseo abordar.

El desafío contemporáneo

Con el paso del antiguo pacto al nuevo, el eje del pueblo del pacto pasó de la nación del pacto al pueblo internacional del pacto. Esto planteó inevitablemente preguntas sobre las relaciones que mantendrían estos pueblos con quienes les rodeaban y que *no* formaban parte del nuevo pacto. En términos políticos, los cristianos tuvieron que plantearse la relación entre la Iglesia y el Estado, entre el reino de Dios y el Imperio Romano. Las distintas circunstancias exigieron que las respuestas fueran también dispares: comparemos, por ejemplo, Romanos 13 y Apocalipsis 19. Pero los problemas a los que se enfrentaba la Iglesia por ser una comunidad internacional que exigía una lealtad última a un reino que no es de este mundo fueron mucho más que gubernamentales. También tuvieron que ver con si los cristianos debían participar de costumbres que se esperaban de ellos en su cultura, siempre que esas costumbres tuvieran connotaciones religiosas (p. ej. 1 Corintios 8), se relacionasen con formas de gobierno (p. ej. Mateo 20:20-28), con toda una batería de expectativas relacionales (p. ej. la epístola a

Filemón; 1 Pedro 2:13–3:16), el reto que suponía la persecución (p. ej. Mateo 5:10-12; Juan 15:18–16:4; Apocalipsis 6), y muchos temas más.

Por supuesto, todas estas dinámicas cambiaron debido a la decisión de Constantino, pero esto no quiere decir que desde principios del siglo IV se resolvieran todas las tensiones y se acallasen los debates. Obviamente, el reto de cómo responder a la persecución oficial perdió relevancia en el imperio tras la subida al poder de Constantino, pero tuvo que dilucidar otras preguntas. Por ejemplo, la teoría de la guerra justa, expresada en su forma pagana por Cicerón, adoptó formas distintivamente cristianas una vez los creyentes se enfrentaron a las responsabilidades crecientes del liderazgo político.⁶ “Dad a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios”, había dicho el Maestro (Marcos 12:17), y era improbable que las consecuencias de esa afirmación, dentro del contexto de los documentos del Nuevo Testamento como un todo, llegase a una resolución estable en el lapso de una o dos generaciones. Solo en el terreno de la política, los cristianos escribieron numerosos tratados mientras intentaban establecer las relaciones idóneas entre Cristo y la cultura.⁷

Sin embargo, no tengo intención de estudiar la historia de estos debates, excepto para comentar de pasada que nunca debemos caer en la trampa de suponer que somos la primera generación de cristianos que piensa en estas cosas. Quiero centrarme en cómo deberíamos plantear las relaciones entre Cristo y la cultura *ahora*, a principios del siglo XXI. Por supuesto, disponemos de los mismos textos bíblicos que indujeron a reflexionar a las primeras generaciones de cristianos, pero nuestras reflexiones quedan conformadas por seis factores únicos:

1. Sobre todo dentro del mundo anglosajón, el tratamiento de estos asuntos no puede pasar por alto el análisis programático de H. Richard Niebuhr. Volveremos con él dentro de poco.

2. Vivimos en una época en la que diversas voces reclaman el derecho de citar cuáles *deberían* ser las relaciones entre Cristo y la

cultura.

3. Debido a la tecnología moderna de la comunicación y a los patrones de la inmigración, que han convertido a gran número de megalópolis repartidas por el mundo en centros extraordinarios de la multiculturalidad, se producen muchos debates sobre lo que es “cultural” y lo que es “multicultural”.

4. Esto, a su vez, ha precipitado los debates sobre los méritos relativos de una cultura respecto a otra o, dicho de otra manera, sobre si alguien tiene derecho a afirmar la superioridad de una cultura sobre otra. Por supuesto, esto a su vez alimenta los debates sobre las afirmaciones religiosas, debido a que también las religiones, según la definición de “cultura” que hemos dado, son necesariamente formas de expresión cultural. ¿Qué confiere a una religión, cualquier religión, el derecho a reclamar su propia superioridad o incluso su singularidad?

5. En buena parte del mundo occidental, aunque en términos generales no en otros puntos, el cristianismo confesional está en franca decadencia. Esto significa que el *statu quo* heredado en la mayoría de países occidentales no puede permanecer incuestionable. Nos vemos obligados a pensar, una vez más, en cuál debería ser la relación entre Cristo y la cultura.

6. La historia real de las tensiones entre la Iglesia y el Estado varía enormemente de una nación a otra dentro del mundo occidental y fuera de él, dificultando la labor de hacer generalizaciones (o incluso de analizar ejemplos) sin introducir numerosas excepciones. Por ejemplo, en Estados Unidos el ya proverbial “muro divisorio” entre Iglesia y Estado influye en todos los debates, pero aunque en el Reino Unido existen libertades similares, no hay un muro parecido. En Francia, la “laïcité française” es, en parte, una función de un anticlericalismo histórico profundamente arraigado que hasta hace muy poco tiempo no encuentra ningún paralelo en, por ejemplo, los países escandinavos o Estados Unidos.

Más adelante estudiaremos la mayoría de estas ideas, pero vale la

pena ampliar algunas de ellas ahora, para clarificar así los retos a los que nos enfrentamos. No debemos pasar por alto la gran diversidad de las voces que forman este desafío. En buena parte del mundo occidental, a pesar del hecho de que el cristianismo era una de las fuerzas que dio forma a aquello en lo que se convirtió Occidente (junto con la Ilustración y toda una hueste de poderes dominantes), la cultura no solo se está distanciando del cristianismo, sino que es frecuente que se muestre abiertamente hostil a él. El cristianismo se tolera siempre que sea un asunto totalmente privado: la creencia cristiana que se cuele en el foro público suele considerarse, con la mayor frecuencia y sin examinarla, como evidencia *prima facie* de fanatismo y de intolerancia. En la mayor parte del mundo occidental, esta burlona condescendencia se ha vuelto dominante en muchos órganos públicos solo durante el último cuarto de siglo aproximadamente; aunque, como es evidente, progresó con mucha más velocidad, y llegó más lejos y más rápido, en países profundamente anticlericales como Francia, y en países notablemente seculares como Australia, y no en países que otrora tuvieron una Iglesia nacional sólida, como Inglaterra, o un destacable “cinturón bíblico” [N. del T. Expresión creada por el periodista estadounidense H. L. Mencken en 1924, que indica una zona geográfica donde la población otorga un énfasis especial a la Biblia como norma de conducta individual y social] como Estados Unidos. Incluso en estos dos últimos casos, la potencia del ataque depende tanto de la geografía como del estrato social: es intensa en el norte de Inglaterra, el noroeste del Pacífico y en Nueva Inglaterra de Estados Unidos, así como en segmentos culturales como los medios de comunicación y las instituciones que imparten enseñanza terciaria.

Mientras tanto, en algunos sentidos el mundo se ha vuelto *más* furiosamente religioso.⁸ Dentro del mundo occidental, más en Europa que en Norteamérica, esto se manifiesta en el creciente número de musulmanes, una tendencia que tiene trazas de continuar si pensamos que el índice de natalidad de las poblaciones europeas más tradicionales no es lo bastante alto como para

mantenerse ni en un solo país europeo. Y, por supuesto, todos los que vivimos en grandes núcleos urbanos interactuamos necesariamente hoy en día con hindús, sijs e incluso animistas, así como con secularistas. Según lo expresa el nuevo eslogan “Nadie deja en paz a nadie más, y nunca volverá a hacerlo”. La multiplicidad de pretensiones religiosas ha venido para quedarse y los gobiernos tendrán que acostumbrarse a ella. Cada vez se vuelve más acuciante la urgencia de reflexionar de nuevo sobre la relación entre Cristo y la cultura.⁹

Inevitablemente, los cristianos responden de diversas maneras. Unos abogan por una forma u otra de retirada. Algunos quieren obtener mayor acceso a los medios de comunicación. Otros realizan valientes esfuerzos por influir en el gobierno y conseguir que se emita una legislación adecuada. Los hay que, conscientemente o no, desarrollan una mentalidad de dos niveles, uno para los cristianos y las actividades eclesiales, y otro para los encuentros culturales más amplios que dominan la mayor parte del resto de la semana. Incluso se dan los que piensan poco en estos asuntos, queriendo sencillamente seguir adelante con la evangelización y la fundación de nuevas iglesias.

Tanto la creciente hostilidad en Occidente contra el cristianismo como las respuestas que presentan los cristianos sugieren determinadas hipótesis sobre cuál debería ser la relación entre Cristo y la cultura. Lo mismo sucede con las voces oponentes de otras religiones. Por ejemplo, si queremos adaptar el enfoque etiquetador de Niebuhr, a la hostilidad más acerba podríamos llamarla “cultura por encima de Cristo”. Aparte de esto, cuando las voces potentes insisten en que la religión, incluyendo la religión cristiana, debería quedar restringida a un ámbito puramente privado, entonces lo que dicen, claro está, es que Cristo y la cultura pertenecen a esferas separadas: el primero, a la privada, y la segunda, a la pública. Cuando algunas voces cristianas sostienen el modelo de Abraham Kuyper, a quien nos referiremos más adelante, han entrado claramente en el paradigma “Cristo por encima de la cultura” (lo que Niebuhr especifica aún más que es el modelo

“conversionista”). Richard Bauckham percibe dos peligros opuestos. Por un lado, algunos cristianos intentan insertar su fe en la cultura y corren el riesgo “de difuminar el cristianismo volviéndolo indistinguible de otras opciones de la cultura occidental”.¹⁰ Por otro lado, los hay que se alejan tantísimo de todo contacto que raras veces participan directamente de la cultura, creando para sí mismos una racionalidad alternativa, una postura en gran medida defensiva, que Bauckham identifica con el “fundamentalismo”.¹¹

Incluso cuando no se adopta formalmente una postura teórica, esta suele presuponerse. Cuando las voces firmes que articulan una u otra herencia ofrecen consejos prácticos a los cristianos, se da por hecho *invariablemente* algún tipo de relación entre Cristo y la cultura. Otra cuestión diferente es si alguien de esa tradición ha reflexionado sistemáticamente sobre esta relación más amplia. Veamos algunos ejemplos: (1) Nancy Pearcey asevera que, cuando se articula y defiende “la verdad total” del evangelio, el cristianismo queda liberado de su cautiverio cultural,¹² que en este caso está predominantemente vinculado con las formas estadounidenses del posmodernismo. (2) Stassen y Gushee abogan por una forma de pacifismo del reino.¹³ (3) Otra obra, un compendio de ensayos que preservan diversos puntos de vista, se preocupa por el impacto de la globalización y por las diversas maneras en las que Estados Unidos gobierna un “imperio”.¹⁴ Entre tanto, (4) la “teología de la cultura” de Gorringer es esencialmente un intento de fundamentar en la teología cristiana un socialismo bastante de izquierdas.¹⁵

En este momento no estoy criticando ni defendiendo ninguno de estos paradigmas. Me limito a señalar que cada uno de ellos presupone algún tipo de relación entre Cristo y la cultura, a pesar de que no suelen abordar *directamente* esa cuestión.

Esto nos lleva, entonces, a ese punto en que debemos recordarnos la útil taxonomía de las posibilidades que hizo Niebuhr. Intentaré describir las opciones que él ofrece con toda la precisión que me sea posible. A medida que avancemos intentaré realizar una ligera evaluación, pero buena parte del análisis tendrá que esperar a los

dos capítulos siguientes.

H. Richard Niebuhr

Niebuhr nos ofrece cinco opciones, cada una de las cuales comprende un capítulo, y las cinco están envueltas en una dilatada introducción y un “apéndice no científico a modo de conclusión”. Niebuhr escribe que el propósito del libro

es ofrecer respuestas cristianas típicas al problema de Cristo y de la cultura, contribuyendo así al entendimiento mutuo de grupos cristianos divergentes y a menudo enzarzados en un conflicto. Sin embargo, la creencia subyacente en este esfuerzo es la convicción de que Cristo como Señor viviente responde a la pregunta en la totalidad de la historia y de la vida de una manera que trasciende la sabiduría de todos sus intérpretes, pero aun así emplea sus puntos de vista parciales y sus conflictos necesarios.¹⁶

Este problema no es nuevo. Los cristianos tuvieron que enfrentarse a él durante los días del Imperio Romano. En determinados aspectos relevantes, el imperio era tolerante: no solo se toleraba la amplia gama de religiones y de culturas, sino que se fomentaba. La insistencia del cristianismo en que solo Jesús es el Señor (a pesar de lo poco políticos que fueron los creyentes al principio de la era cristiana) se despreciaba al mismo tiempo que se la consideraba una amenaza. Hoy sucede lo mismo que entonces: hay fuertes voces que sostienen que “cualquier consideración de las afirmaciones de Cristo y de Dios deberían excluirse de las esferas en las que reinan otros dioses llamados valores” (9).

Si tiene intención de hablar sobre “Cristo y la cultura”, Niebuhr debe proporcionar unas definiciones razonablemente claras tanto de “Cristo” como de “cultura”, de manera que dedica varias páginas a cada uno de estos términos. El autor es plenamente consciente de que todo entendimiento de “Cristo” es, como mucho, parcial; ninguna confesión lo dice todo, captando así la verdad objetiva, la esencia de Jesucristo. A pesar de esto, insiste, “si no podemos decir nada adecuadamente, podemos decir algunas cosas inadecuadamente... Aunque toda descripción es una interpretación,

puede ser una interpretación de la realidad objetiva. A Jesucristo, quien es la autoridad cristiana, se le puede describir, si bien toda descripción queda corta frente a la totalidad, y sin duda no conseguirá satisfacer a otros que le han conocido” (14). Por antagónicas o complementarias que puedan ser estas descripciones, a Jesús “nunca se le puede confundir con un Sócrates, un Platón o un Aristóteles, un Gautama, un Confucio o un Mahoma, o ni siquiera con un Amós o un Isaías” (13). Esto allana el camino para que Niebuhr hable de los puntos fuertes y débiles (tal como él los ve) del Cristo liberal, el Jesús existencialista, etc., y concretamente de las diversas virtudes que aprecian los cristianos cuando piensan en Cristo: la fe, la esperanza, la obediencia, la humildad y otras. En resumen, Niebuhr desea ser ampliamente abarcador, aceptando como “Cristo” los diversos retratos de Jesucristo que se encuentran en las variantes dominantes de la cristiandad.

El enfoque de Niebuhr sobre lo que significa “Cristo” en su título *Cristo y la cultura* nos lleva a dos reflexiones iniciales. *Primero*, para él, “Cristo” no es infinitamente plástico. No incluye a los arrianos fundamentalistas, por ejemplo, como los Testigos de Jehová, ni tampoco al Jesús mormón. A pesar de ello, la gama de interpretaciones de “Cristo” que acepta Niebuhr es indudablemente demasiado amplia, si queremos limitarnos a las formas de cristianismo confesional que quieren vivir, explícitamente y conscientes de sí mismas, bajo la autoridad de la Escritura. Como resultado, creo que deberíamos descartar del debate determinados elementos de su manera de entender las posibilidades de la relación entre Cristo y la cultura, siempre que estos se encuentren decisivamente conformados por un entendimiento claramente inferior al que la Biblia presenta sobre quién es Cristo. Obviamente, tendré que volver sobre esta idea. *Segundo*, Niebuhr es plenamente consciente de que todo entendimiento humano es parcial e interpretativo por necesidad; o, usando la categoría contemporánea, todo conocimiento humano está necesariamente localizado en un punto de vista determinado. La finitud humana, por no mencionar su

condición caída, respalda esta aseveración. Los posmodernos, en especial los estadounidenses, tienden a dar la impresión de que todos los pensadores que les antecedieron (sin olvidar a esos desagradables modernos) eran víctimas del engaño que dice que el conocimiento humano genuino es absolutista. Para ser franco, esta evaluación del modernismo es, en muchos casos, una caricatura; a pesar de ser modernista, Niebuhr es plenamente consciente de que el conocimiento humano es parcial y se basa en un punto de vista. Sin embargo, elude sabiamente la postura posmoderna extrema que concluye que el conocimiento de lo objetivo es imposible. Tal vez digamos algunas cosas inadecuadamente, incluso si no podemos decir nada adecuadamente, es decir, con el conocimiento de la omnisciencia, desde el punto de vista de una mente omnisciente. A pesar de las calumnias de muchos posmodernos, Niebuhr no es el único moderno consciente de las limitaciones humanas.¹⁷

Centrándose en lo que él entiende por “cultura” (29-39), Niebuhr quiere esquivar los debates técnicos de los antropólogos. Él nos dice que la cultura que nos interesa “no es un fenómeno particular, sino el general, aunque ese ámbito general aparezca solo bajo formas particulares y aunque un cristiano occidental no pueda pensar en el problema sino en términos occidentales” (31). Luego escribe:

Lo que tenemos en mente cuando abordamos el tema de Cristo y la cultura es ese proceso total de actividad humana y el resultado total de semejante actividad al que ahora se aplica, en el lenguaje cotidiano, a veces el nombre *cultura* y a veces el de *civilización*. La cultura es “el entorno artificial, secundario” que el hombre superpone al natural. Comprende el lenguaje, los hábitos, las ideas, las creencias, las costumbres, la organización social, los artefactos heredados, los procesos técnicos y los valores. Esta “herencia social”, esta “realidad *sui generis*”, que con frecuencia tuvieron en mente los escritores del Nuevo Testamento cuando hablaban del “mundo”, que se representa de muchas maneras pero a la que los cristianos están tan inevitablemente sujetos como cualquier otra persona, es a lo que nos referimos cuando hablamos de la cultura (31; cursivas de Niebuhr).

Además, aunque Niebuhr se niega a hablar de la “esencia” de la

cultura, está dispuesto a describir algunas de sus características principales: es siempre social (es decir, está imbricada en la vida humana dentro de la sociedad); es algo que consiguen los humanos (lo cual presupone un sentido de propósito y un esfuerzo); está relacionada con un mundo de valores que, de forma dominante, se cree que van destinados “al beneficio de la humanidad” (32-35). Una vez más, la cultura en todas sus formas y variedades tiene que ver con “la puesta en práctica temporal y material de los valores” (36). Por lo tanto, dado que la consecución de esos valores se realiza “en un entorno transitorio y perecedero, la actividad cultural tiene casi tanto que ver con la *conservación de los valores* como con su materialización” (36; cursivas de Niebuhr).

Con la definición que hace Niebuhr de la cultura pasa lo mismo que con su definición de Cristo: antes de que podamos proceder, tenemos que realizar una breve evaluación preliminar. La definición de la cultura que hace Niebuhr abarca “ideas” y “creencias” además de costumbres, organización social, artefactos heredados y demás cosas parecidas. En apariencia, si la cultura comprende ideas, creencias, valores, costumbres y todo lo demás, resulta difícil entender cómo puede eludir la inclusión del cristianismo, en cuyo caso, una vez más, es difícil ver cómo es posible analizar la relación entre Cristo y la cultura cuando, según esta definición, parece que Cristo forma parte de la cultura. Niebuhr sobrevive a este problema restringiendo la cultura al ámbito de “la plasmación temporal y material de los valores”, y al asociar “cultura” con lo que el Nuevo Testamento quiere decir con su uso de “mundo”: es decir, que con “cultura” Niebuhr se refiere a algo así como “la cultura desprovista de Cristo”. Entonces, a medida que progresa el análisis y va desgranando cuál podría ser la relación entre Cristo y la cultura, esa cultura podría, por ejemplo, verse “transformada” por Cristo, de manera que ya no es una “cultura desprovista de Cristo”, sino algo que antes no era: “una cultura transformada por Cristo”. Es palpable la naturaleza resbaladiza de la terminología relativa a la “cultura”.

Evidente es que Niebuhr no habla tanto sobre la relación entre Cristo y la cultura como lo hace sobre las fuentes de autoridad que

compiten dentro de ella, a saber, Cristo (tal como se le entienda dentro de los diversos paradigmas de la corriente principal de la cristiandad) y cualquier otra forma de autoridad desprovista de Cristo (aunque Niebuhr piensa principalmente en la autoridad secular o civil, no tanto en la autoridad que reclaman las religiones que compiten con el cristianismo). Si no reconocemos que las polaridades que establece Niebuhr siguen estas líneas, el resto de su elegante análisis se vuelve incoherente. Sin embargo, nuestra tarea consiste en intentar comprender su paradigma quíntuple según sus propios términos antes de repensarlo por nuestra cuenta, de modo que, por el momento, conservaré su uso de la terminología.

(1) Cristo contra la cultura

En el resumen que hace Niebuhr del primer paradigma queda notablemente ilustrado cuál es el significado que Niebuhr atribuye a “Cristo” y a “cultura”, que sigue la línea de las pretensiones que exponen autoridades en conflicto entre sí: “La primera respuesta que abordaremos para la cuestión de Cristo y la cultura es la que afirma intransigentemente la sola autoridad de Cristo sobre el cristiano, y que rechaza resueltamente la exigencia de la cultura de que le prestemos nuestra lealtad a ella” (45). Esta es la postura que hallamos en el libro de Apocalipsis, donde se vuelve incluso más intensa porque los cristianos padecen la amenaza de una persecución. Pero también se plasma con gran fuerza en 1 Juan. A pesar de su profunda elaboración de “la doctrina del amor” (46) (esta es la epístola que declara “Dios es amor”, 1 Juan 4:8, 16), “el interés central del autor... es tanto el señorío de Cristo como el concepto del amor” (46). La fidelidad a este Cristo tiene consecuencias en los entornos doctrinal, moral y social. Además, “la contrapartida de la fidelidad a Cristo y a los hermanos es el rechazo de la sociedad cultural; se traza una línea clara de separación entre la hermandad de los hijos de Dios y el mundo” (46-48).

A pesar de esto, esa postura “Cristo contra la cultura” aún no ha alcanzado su forma más radical, dado que Juan también da por hecho “que Jesucristo ha venido a expiar los pecados del mundo”

(49). Tertuliano lo afirma de manera radical: los cristianos constituyen una “tercera raza”, diferente de los judíos y de los gentiles, y están llamados a vivir una forma existencial claramente separada de la cultura. Ciertamente, asegura Niebuhr, Tertuliano

sustituye la ética del amor, positiva y cálida, que caracteriza la primera epístola de Juan por una moralidad en gran medida negativa; la evitación del pecado y la preparación temerosa del día del juicio venidero parecen más importantes que la aceptación agradecida de la gracia de Dios expresada en la entrega de su Hijo (52).

Por lo tanto, inevitablemente, “el rechazo que hace Tertuliano de las exigencias de la cultura es consecuentemente agudo” (52). Y lo peor de la cultura es la religión pagana, sobre todo cuando refleja la idolatría, el politeísmo, las creencias y los ritos falsos, la sensualidad y la comercialización. Pero esta religión toca todo lo que hay en el mundo antiguo, de modo que el cristiano debe abstenerse de la vida política, como también del servicio militar, la filosofía y las artes. Por supuesto, la educación es importante para el creyente, de modo que “aprender literatura es permisible para los creyentes” (55, citando en *Sobre la idolatría* x), pero no enseñarla, dado que la enseñanza induce al maestro a alabar la literatura, con el resultado de que uno acaba alabando y afirmando “el culto a los ídolos intercalado en ella” (55).

Por supuesto, al adoptar esta postura “Cristo contra la cultura”, Tertuliano no puede ser tan coherente como parece, dado que rechaza la acusación de que los cristianos son “inútiles para los asuntos de esta vida”, porque, como él mismo señala,

viajamos junto a vosotros en el mundo, sin renunciar ni al foro, ni a la carnicería, los baños, los puestos, las posadas, el mercado semanal o cualquier otro lugar de comercio... Navegamos con vosotros y luchamos con vosotros; y, de la misma manera, nos unimos a vosotros en vuestros comercios, e incluso en las diversas artes convertimos en propiedad pública nuestras obras para vuestro beneficio (53, citando *Apología* xlii).

A pesar de ello, señala Niebuhr, esto “se dice como defensa”, mientras advierte a los creyentes que el consejo de Tertuliano sirve principalmente “para apartarse de numerosas reuniones y

ocupaciones” (53).

Niebuhr sigue la pista a este mismo impulso en *La regla de san Benito*, a través de ciertos grupos menonitas (no menciona a ninguno en concreto, pero en Norteamérica uno piensa de inmediato en los Amish) y de los primeros cuáqueros. Luego, con bastante detalle, nos lleva por las obras tardías de León Tolstói. Pero Niebuhr insiste en que estas son simplemente “ilustraciones del tipo”: uno encuentra grupos parecidos “entre los católicos orientales y occidentales, protestantes ortodoxos y sectarios, milenaristas y místicos, cristianos primitivos, medievales y modernos” (64). No importa si estos grupos comprenden su propia importancia en términos místicos o apocalípticos. El tipo se encuentra de igual manera en los monasterios y en un Kierkegaard luterano. Supongo que hoy en día añadiríamos que esta postura también aparece en Stanley Hauerwas.

Niebuhr considera que esta postura es tanto “necesaria” como “inadecuada” (65-76). Este paradigma suele ser heroico, basado en principios, moralmente sólido e intransigente. Históricamente, los monasterios contribuyeron a conservar y transmitir la tradición cultural occidental, mientras que los cuáqueros y los seguidores de Tolstói, “con intención de abolir todos los métodos de coerción, han contribuido a reformar las prisiones, limitar los arsenales y fundar organizaciones internacionales para el mantenimiento de la paz mediante la coerción” (67). La posición es inevitable:

La relación entre la autoridad de Jesucristo y la autoridad de la cultura es tal que todo cristiano debe sentirse a menudo reclamado por el Señor para rechazar el mundo y sus reinos con su pluralismo y su temporalidad, sus compromisos provisionales de muchos intereses, su obsesión hipnótica por el amor de la vida y el temor a la muerte... Si Romanos 13 no queda equilibrado por 1 Juan, la Iglesia se convierte en un instrumento del Estado, incapaz de encaminar a los hombres a su destino transpolítico y a su lealtad suprapolítica; incapaz asimismo de participar en labores políticas, salvo como un grupo más de hombres que aspiran al poder o buscan la seguridad (68).

Pero, aun siendo inevitable, esta posición es insostenible. Es

ineludible que los cristianos más radicales hagan uso de la cultura o de partes de ella. “En casi todas sus aseveraciones, Tertuliano evidencia que es romano, criado en la tradición legal y tan dependiente de la filosofía que no puede defender el caso del cristianismo sin su ayuda” (69-70). De igual manera, Tolstói solo es inteligible como un ruso del siglo XIX. En todas nuestras confesiones de Cristo usamos palabras, y las palabras están insertas en una cultura, incluso vocablos como “Cristo”, “Verbo” y “amor”. Cuando Tertuliano alaba la modestia y la paciencia, está en deuda, en parte, con las categorías estoicas; cuando Tolstói habla de la no resistencia, es imposible no discernir la influencia de Jean-Jacques Rousseau. “La diferencia entre los radicales y otros grupos a menudo es solo esta: que los radicales no logran reconocer lo que hacen y siguen hablando como si estuvieran separados del mundo” (76).

Niebuhr detecta cuatro problemas teológicos en esta posición. (a) En estos movimientos radicales existe la tendencia de usar la “razón” para referirse a los métodos y el contenido del conocimiento dentro de la “cultura”, y “revelación” como referencia a su propia fe cristiana. Sin embargo, lamentablemente, “no pueden resolver su problema de Cristo y la cultura sin admitir que hay que hacer distinciones tanto con respecto al razonamiento que se produce fuera de la esfera cristiana como al conocimiento presente dentro de ella” (78). (b) Estos radicales dan la impresión de que el pecado abunda en la cultura, mientras que la luz y la piedad son cosas de los cristianos. Pero esto no logra enfrentarse al pecado que hay entre los cristianos, igual que no consigue detectar la “gracia común” (aunque esta no es la expresión de Niebuhr) ampliamente manifiesta en el mundo. (c) Esta postura a menudo intenta defenderse mediante nuevas leyes, nuevas normas de conducta, que son tan inflexibles y tan precisas que la propia gracia parece relegada a un segundo o tercer escalafón. (d) Sobre todo, el “problema teológico más enrevesado” de este paradigma, según Niebuhr, radica en “la relación de Jesucristo con el Creador de la naturaleza y el Gobernante de la historia, así como con el Espíritu

inmanente en la Creación y en la comunidad cristiana” (80-81). En parte, esto supone un reto trinitario; incluso más, produce la tentación de convertir “su dualismo ético en una bifurcación ontológica de la realidad” (81) que acaba en el montanismo, en la luz interior del cuaquerismo, en el espiritualismo de Tolstói.

(2) El Cristo de la cultura

Esta segunda posición es la que adoptan las personas que celebran a Jesús como Mesías de su sociedad, como aquel que satisface sus máximas esperanzas y aspiraciones. Son cristianos “no solo en el sentido de que se consideran creyentes en el Señor, sino también en el sentido de que pretenden mantener comunión con todos los creyentes. Sin embargo, parecen sentirse igual de a gusto dentro de la comunidad de la cultura” (83). No buscan la aprobación de Cristo para todo lo que hay en su cultura, sino solo para aquello que consideran lo mejor de ella; de igual manera, tienden a desasociar a Cristo de lo que según ellos son conceptos judíos bárbaros y obsoletos sobre Dios y sobre la historia. “Sociológicamente, se les puede considerar no revolucionarios que no sienten la necesidad de postular ‘grietas en el tiempo’, la Caída, la Encarnación, el juicio y la resurrección” (84).

En los primeros siglos de existencia de la Iglesia cristiana, el mejor ejemplo de estos pensadores son los gnósticos. Aunque con el tiempo sus líderes más destacados fueron condenados por la Iglesia, “el movimiento representado por el gnosticismo ha sido uno de los más poderosos de la historia cristiana”. “Ve en Cristo no solo a un revelador de la verdad religiosa, sino un dios, objeto de adoración religiosa; pero no al Señor de toda vida, y no al Hijo del Padre que es el Creador y Gobernante actual de todas las cosas” (88-89).

Aunque el gnosticismo murió con el tiempo,^{[18](#)} el paradigma del “Cristo de la cultura” siguió desarrollándose tras la componenda de Constantino, mediante el auge de “la llamada civilización cristiana” (89). Durante el período medieval, Abelardo es el mejor ejemplo, a pesar de que su pensamiento estaba muy alejado del gnosticismo.

Desde el punto de vista formal, Abelardo meramente discrepa de la manera en que la Iglesia afirmaba la fe; en realidad, “la reduce a lo que se adapta a lo mejor que hay en la cultura. Se convierte en un conocimiento filosófico de la realidad y una ética para la mejora de la vida” (90). Fue dentro de este marco donde Abelardo ofreció la teoría moral de la expiación

como una alternativa no solo a una doctrina que resulta difícil para los cristianos como cristianos, sino a toda la concepción de un acto de redención hecho una vez y para siempre. Para Abelardo, Jesucristo se había convertido en el gran maestro de moral que en todo lo que efectuó estando en la carne... tuvo como meta nuestra instrucción, realizando en un grado más elevado lo que habían hecho Sócrates y Platón antes que él (90).

Si, dentro de la cultura medieval “Abelardo fue un personaje relativamente solitario”, desde el siglo XVIII “ha tenido numerosos seguidores, y lo que antes fue herejía se convirtió en la nueva ortodoxia”. Por supuesto, Niebuhr se refiere a lo que llama “protestantismo cultural”. Sus defensores “interpretan a Cristo como el héroe de la cultura múltiple” (91). Tanto John Locke, con su *Racionabilidad del cristianismo*, como Immanuel Kant, con su *La religión dentro de los límites de la mera razón*, encajan en esta categoría. También entra en ella Thomas Jefferson, quien pudo escribir: “Soy cristiano en el único sentido en el que él [Jesucristo] quiso que alguien lo fuera” (citado en 91-92), después de recortar el Nuevo Testamento para conservar solamente los fragmentos que mejor le parecían. Niebuhr se pone del lado de Schleiermacher, Emerson, F. D. Maurice y otros dentro de este campo, pero presta una atención especial a Albrecht Ritschl. Después de todo, la teología de Ritschl “tenía dos piedras angulares: no la revelación y la razón, sino Cristo y la cultura” (95). Ritschl consiguió la reconciliación de Cristo y la cultura que deseaba, en gran medida apelando a su forma de entender el reino de Dios. El reino “denota la asociación de la humanidad (una asociación que, tanto extensiva como intensivamente, es lo más abarcadora posible) por medio de la acción moral recíproca de sus miembros, una acción que trasciende todas las consideraciones meramente naturales y

particulares” (citado en 98). Por lo tanto, en función de su concepción del reino, Jesús se convierte en el Cristo de la cultura en ambos sentidos: “como guía de los hombres en toda su tarea de poner por obra y conservar sus valores, y como el Cristo a quien se le comprende mediante las ideas culturales del siglo XIX” (98).

Niebuhr percibe considerables fortalezas en esta herencia. Ha atraído a muchas personas a Jesús, precisamente porque no le hace parecer tan extraño como lo presentaba su primera postura. Además, afirma Niebuhr,

los cristianos culturales tienden a hablar a los más cultos entre quienes menosprecian la religión; usan el lenguaje de los círculos más sofisticados, de aquellos familiarizados con la ciencia, la filosofía y los movimientos políticos y económicos de su tiempo. Son misioneros para la aristocracia y la clase media, o para los grupos que están haciéndose con el poder en una civilización (104).¹⁹

Aparte de esto, el propio Jesús, aunque fue más que un profeta, “como un Isaías manifestó su interés por la paz de su propia ciudad” (105). Aunque para él no había nada tan importante como el “alma” del individuo, no solo perdonó sus pecados, sino que también sanó a los enfermos.

Para el cristiano radical, todo el mundo exterior a la esfera en que se reconoce explícitamente el señorío de Cristo es un ámbito de tinieblas; pero los cristianos culturales afirman que existen grandes diferencias entre los diversos movimientos dentro de la sociedad; y al observarlos, no solo encuentran puntos de contacto para la misión de la Iglesia, sino que también se ven capacitados para trabajar para la transformación de la cultura. Los radicales rechazan a Sócrates, a Platón y a los estoicos, junto con Aristipo, Demócrito y los epicúreos; para ellos, la tiranía y el imperio vienen a ser lo mismo; tanto los bandoleros como los soldados recurren a la violencia; las figuras esculpidas por Fidias son tentaciones más peligrosas para caer en la idolatría que las talladas por un hombre hábil; la cultura moderna es un solo bloque, individualista y egoísta, secularista y materialista. Sin embargo, el cristiano cultural entiende que en cualquier civilización existen grandes polaridades y que, en cierto sentido, Jesucristo afirma los movimientos en la filosofía que tienden a justificar la unidad y el orden en el mundo, los movimientos en la moral

hacia la negación de uno mismo y la procuración del bien común, la defensa política de la justicia, y los intereses eclesiales en la honestidad y en la religión (106).

Al mismo tiempo, Niebuhr logra identificar objeciones teológicas o de otra índole para esta postura. A menudo, los cristianos culturales se ven acosados no solo por los ortodoxos, sino también por los de fuera: los escritores paganos criticaron a los gnósticos cristianos y tanto John Dewy como Karl Marx rechazaron el liberalismo cristiano. Ellos sospechan que lo que interpretan como una postura concesiva debilitará la pureza de su paganismo, de su liberalismo o de su marxismo; del mismo modo que, desde el otro lado, los ortodoxos consideran que estos cristianos culturales han sacrificado demasiado de lo que es esencial para el cristianismo. Ciertamente, es difícil negar que “toman un fragmento de alguna compleja historia o interpretación del Nuevo Testamento, lo califican como el rasgo esencial de Jesús, desarrollan su tesis y reconstruyen de esta manera su propia figura mítica del Señor”. Lo que resulta ser ese fragmento, ineludiblemente, es “algo que parece concordar con los intereses o con las necesidades de su tiempo... Jesús representa la idea del conocimiento espiritual, o de la razón lógica, o del sentido de lo infinito, o de la ley moral interna, o del amor fraternal” (109). Sospecho que hoy podríamos añadir que Jesús representa la inclusión, la tolerancia, la espiritualidad. Aparte de esto, estos cristianos culturales no tienen una comprensión firme de “los conceptos cristianos del pecado, la gracia y la ley, y la Trinidad” (112). Por ejemplo, no entienden lo endémico que es el pecado, cómo corrompe no solamente a todos los seres humanos sino también la naturaleza humana por completo. Su moralismo es de una índole que entiende poco de la gracia, porque entiende poco de la necesidad de la gracia. Y a Dios mismo se le redefine fácilmente: “Los gnósticos necesitan más que una Trinidad, y los liberales, menos. Siguiendo esta línea, la tendencia dentro del movimiento consiste en identificar a Jesús con el espíritu divino immanente que obra en los hombres” (114).

(3) Cristo por encima de la cultura

A diferencia de la postura “Cristo contra la cultura”, y también de la que aboga por “Cristo y la cultura”, Niebuhr considera que este paradigma, “Cristo por encima de la cultura”, es la postura mayoritaria a lo largo de la historia de la Iglesia. Pero se manifiesta de tres maneras distintas, que constituyen las tres últimas entradas en su tipología quíntuple.²⁰

A estas tres manifestaciones, en su conjunto, Niebuhr las llama “la Iglesia del centro” (117). En el meollo de esta postura encontramos un artículo del credo:

Una de las convicciones teológicamente afirmadas con las que la Iglesia del centro aborda el problema cultural es que Jesucristo es el Hijo de Dios, el Padre todopoderoso que creó los cielos y la tierra. Con esta formulación intro-duce en el debate acerca de Cristo y la cultura el concepto de la naturaleza sobre el que se levanta toda cultura, y que es buena y está bien ordenada por Aquel a quien presta obediencia Jesucristo, con quien está inseparablemente unido. Donde domina esta convicción, Cristo y el mundo no se pueden oponer meramente el uno al otro. Tampoco es posible entender “el mundo” como cultura simplemente como el entorno donde reina la impiedad, dado que, como mínimo, está fundamentado sobre “el mundo” como naturaleza, y no puede existir excepto si lo sustenta el Creador y Gobernante de la naturaleza (117-18).

A pesar de este punto de partida, la Iglesia del centro también se aferra a firmes convicciones “sobre la universalidad y la naturaleza radical del pecado” y sobre “la primacía de la gracia y la necesidad de obras de obediencia” (118-19), aunque existen conceptos tremendamente divergentes sobre cómo funcionan estas cosas. Sin embargo, si concedemos estos elementos comunes, existen tres grupos: los sintetistas, los dualistas y los conversionistas. Frente a esta disyuntiva, Niebuhr se centra exclusivamente en los sintetistas.

Los sintetistas buscan una solución “ambas y”. Mantienen el abismo existente entre Cristo y la cultura que los cristianos culturales nunca se toman en serio y que el radical ni siquiera intenta salvar, pero insisten en que Cristo es tan soberano sobre la cultura como lo es sobre la Iglesia. “No podemos decir ‘O Cristo o la cultura’, porque en ambos casos estamos tratando de Dios. No

debemos decir ‘Tanto Cristo como la cultura’, como si no hubiera una gran distinción entre ambos; sino que debemos decir ‘Tanto Cristo como la cultura’ siendo plenamente conscientes de la naturaleza dual de nuestra ley, nuestro fin, nuestra circunstancia” (122). Esto es lo que se presupone en la aseveración de Jesús “dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios” (Mateo 22:21, citado en 123). Este es también el motivo de que debamos estar sometidos a las autoridades que nos gobiernan, porque no existe ninguna autoridad aparte de la que ha instituido el propio Dios (Romanos 13).

Justino Mártir intentó llegar a respuestas sintéticas. Sin embargo, el primer gran representante de este tipo es un contemporáneo de Tertuliano, Clemente de Alejandría. Por ejemplo, al hablar de los ricos puede, por un lado, apelar a las grandes virtudes estoicas de la generosidad agradecida, y en ocasiones llega a parecer un cristiano cultural prototípico. Pero él llega más lejos y amablemente “lanza un claro llamamiento cristiano para responder al amor del Señor que se hizo pobre” (124). Sí, un cristiano debe ser una buena persona, de acuerdo con los estándares de “una buena cultura”, pero Cristo invita a las personas a alcanzar algo más y les da gracia para que lo consigan: el amor de Dios desinteresado. “Este tipo de vida no es de este mundo, pero sin embargo la esperanza de que se alcance y las previsiones de su realidad llenan la experiencia presente”. Así, el Cristo de Clemente “no se opone a la cultura, sino que utiliza sus mejores productos como instrumentos en su obra de conceder a los hombres aquello que estos no pueden alcanzar por sus propios esfuerzos” (127).

Pero quizá la síntesis más importante es la que hizo Tomás de Aquino, quien “representa un cristianismo que ha conseguido o aceptado una plena responsabilidad social por todas las grandes instituciones” (128). Tomás entendió que Cristo está muy por encima de la cultura y nunca intentó “disfrazar el abismo que hay entre ellos” (129). Sin embargo, logra combinar sin confundirlas “la filosofía y la teología, el Estado y la Iglesia, las virtudes cívicas y cristianas, las leyes naturales y divinas, Cristo y la cultura” (130).

Niebuhr intenta demostrar esto señalando la manera en que Tomás “procuró sintetizar la ética de la cultura con la ética del evangelio” (130) y su teoría de la ley (135). No menos importante es el hecho de que la “síntesis de Tomás no fue solo un logro intelectual, sino la representación filosófica y teológica de una unificación social de Cristo y la cultura” (137). A pesar de que la unificación se quebró enseguida debido a las presiones del siglo XIV, y fue aún más destruida por la Reforma y el Renacimiento, señaló una amplitud de síntesis que cuesta volver a encontrar en épocas posteriores. No debemos menospreciar nada de esto: “La búsqueda humana de la unidad es inconquistable, y el cristiano tiene un motivo especial para buscar la integridad debido a su fe fundamental en el Dios que es uno” (141). Por supuesto, otros han insistido en la importancia de las instituciones sociales y civiles, pero “lo que distingue al sintetista del estilo de Tomás es su interés por descubrir las bases del derecho en la naturaleza dada, creada, del hombre y su mundo” (142).

Pero Niebuhr no está ciego ante los problemas de la versión sintetista de Cristo por encima de la cultura. Los cristianos de los otros grupos “señalarán que esta empresa, en sí misma y por sí sola, debe llevar a error”, porque el esfuerzo por introducir en un solo sistema preciso a Cristo y la cultura, la gracia y las obras, la obra de Dios y la de los hombres, lo temporal y lo eterno, conducirá sin duda “a la absolutización de lo que es relativo, la reducción de lo infinito a una forma finita, y la materialización de lo dinámico”. Además, todas estas síntesis están por sí mismas condicionadas culturalmente. Por ejemplo, “la visión jerárquica del orden natural en Tomás de Aquino es histórica y medieval” (145). Aparte, Tomás, como se ha observado a menudo, “carecía de entendimiento histórico” (196). Además de esto, la pasión por sintetizar “conduce a la institucionalización de Cristo y de su evangelio” (146). Ciertamente, por mucho que profesen lo contrario, los sintetistas, en pocas palabras, “no se enfrentan a la maldad radical presente en toda obra humana” (148). Y este comentario nos lleva a la siguiente sección.

(4) Cristo y la cultura como paradoja

Este es el segundo de los grupos que pertenecen al patrón “Cristo por encima de la cultura”. Los primeros eran sintetistas, y estos son dualistas.

Para los dualistas, la cuestión fundamental de la vida no es la línea que hay que trazar entre los cristianos y el mundo pagano o secular, sino entre Dios y toda la humanidad o, “dado que el dualista es un pensador existencial, entre Dios y nosotros; la cuestión está entre la justicia de Dios y la justicia del yo”. Si queremos pensar en Cristo y la cultura, debemos empezar recordándonos lo que vino a hacer Cristo: vino a realizar “el gran acto de reconciliación y de perdón” que ha acometido este Cristo (150). El pecado está en nosotros; la gracia está en Dios. En cierto sentido, este grupo se parece mucho al primero, quienes sostienen la posición “Cristo contra la cultura”. Pero en esa posición existe la tendencia de cargar más las tintas sobre la distinción entre “ellos” y “nosotros”; según esta postura dualista, por el contrario, todos estamos perdidos, todos somos pecadores. “La cultura humana está corrompida, e incluye todas las actividades humanas, no solo los progresos de las personas fuera de la Iglesia, sino también de las que están dentro de ella; no solo de la filosofía como logro humano, sino también de la teología; no solo de la defensa judía de la ley sino también de la defensa cristiana de los preceptos cristianos” (153). Para comprender a los dualistas, afirma Niebuhr, debemos entender que no están juzgando a otros seres humanos, sino a todo el mundo, incluyéndose ellos. Si hablan de la corrupción de la razón, incluyen la suya propia.

La otra cosa que cabe tener en mente es que para estos creyentes la actitud del hombre delante de Dios no es una actitud que adopta el ser humano además de otras posiciones, después de haberse confrontado con la naturaleza o sus congéneres, o con los conceptos de la razón. Es la situación fundamental y continuamente presente, aunque el hombre siempre intenta ignorar el hecho de que se opone a Dios, o de que aquello a lo que se enfrenta, cuando “se enfrenta a algo”, es Dios (153).

“Por consiguiente, el dualista se une al cristiano radical para sentenciar que todo el ámbito de la cultura humana está sin Dios y padece una enfermedad mortal. Pero existe una diferencia entre

ellos: el dualista sabe que pertenece a esa cultura y no puede salir de ella, que Dios le sustenta en ella y por ella; porque si Dios, en su gracia, dejara de sustentar el mundo cargado de pecado, este no podría existir ni siquiera un instante”. Así, el dualista “no puede hablar más que en lo que parecen paradojas” (156). Esas paradojas llegan hasta la ley y la gracia, hasta la ira divina y la misericordia de Dios, y el dualista no puede evaluar la cultura sin pensar en esas realidades paradójicas y omnipresentes.

Niebuhr argumenta que existen unos pocos dualistas bien definidos, coherentes (tal como los ha descrito él), pero encuentra el *tema recurrente* en Pablo, un tema que luego retoma en una dirección bastante distinta Marción, y que se conserva siguiendo una línea sucesoria más directa en Agustín, y poderosamente en Lutero. Sin embargo, este sigue siendo un subconjunto del paradigma “Cristo por encima de la cultura”:

Cristo aborda los problemas fundamentales de la vida moral; limpia los manantiales de la acción; crea y recrea la comunidad última en el que tienen lugar todos los actos. Pero, por la misma regla de tres, no gobierna directamente los actos externos ni construye la comunidad inmediata en la que el ser humano realiza su actividad. Por el contrario, libera a los hombres de la necesidad interna de encontrar vocaciones especiales y fundar comunidades especiales dentro de las que intentar adquirir respeto por sí mismos, así como la aprobación humana y divina. Los libera de los monasterios y de los conventículos de los piadosos para que sirvan a su prójimo en este mundo por medio de todas las vocaciones ordinarias de los hombres.

Más que cualquier otro gran líder cristiano anterior a él, Lutero afirmó la vida dentro de la cultura como la esfera en la que Cristo podía y debía ser seguido; y, más que cualquier otro, discernió que las normas que había que seguir en la vida cultural eran independientes de la ley cristiana o eclesial. Aunque la filosofía no proporcionaba ninguna vía hacia la fe, el hombre fiel podía seguir la ruta filosófica para alcanzar aquellos objetivos a los que podría llegar por ella... La enseñanza a los jóvenes de los idiomas, las artes y la historia, así como de la piedad, ofreció grandes oportunidades para el hombre cristiano libre; pero la educación cultural era también un deber que cumplir. Lutero dijo: “La música es un noble don de Dios, junto con la teología. No cambiaría mi

escaso conocimiento de la música por muchas cosas”. El comercio también era un entorno abierto a los cristianos, porque “comprar y vender son actividades necesarias...”. Las actividades políticas, incluso la carrera militar, eran incluso más necesarias para la vida común, y por consiguiente eran esferas en las que se podía servir al prójimo y obedecer a Dios (174-75).

Niebuhr afirma que las tensiones en todo esto son las tensiones de un pensador dialectico que intenta enfrentarse a la realidad. “Viviendo entre el tiempo y la eternidad, entre la ira y la misericordia, entre la cultura y Cristo, para el verdadero luterano la vida es tanto trágica como gozosa. A este lado de la muerte no hay solución para el dilema” (178).

Niebuhr ofrece dos o tres ejemplos de dualistas posluteranos, incluyendo a Kierkegaard, y luego menciona las dos acusaciones más frecuentes que otros grupos lanzan contra ellos: el dualismo tiende a llevar a los cristianos hacia (a) el antinomianismo y (b) el conservadurismo cultural. Se alega que el motivo del segundo es que los dualistas se centran en “solo un conjunto de las grandes instituciones culturales y conjuntos de hábitos de su época: los religiosos” (188). El resultado es que tienden a dejar intactos otros asuntos, como, por ejemplo, las cuestiones de justicia social o una institución como la esclavitud.

Y esto nos lleva a la última categoría que propone Niebuhr.

(5) Cristo como transformador de la cultura

Esta es la tercera subcategoría dentro del patrón “Cristo por encima de la cultura”. Las otras dos eran la de los sintetistas y la de los dualistas; esta es la de los conversionistas. Es esencial que comprendamos que Niebuhr no tiene tanto en mente la conversión individual (aunque, sin duda, esta se encuentra incluida hasta cierto punto), sino la conversión *de la propia cultura*.

La comprensión que tienen los conversionistas de las relaciones entre Cristo y la cultura es muy semejante al dualismo, pero también presenta afinidades con las otras grandes actitudes cristianas. Sin embargo, es evidente que representa un tema distinto cuando pasamos del Evangelio de Mateo y la carta de Santiago hasta las epístolas de Pablo y el cuarto

Evangelio, o cuando partimos de Tertuliano, los gnósticos y Clemente para llegar a Agustín; o de Tolstói, Ritschl y Kierkegaard para llegar a F. D. Maurice. Los hombres que ofrecen lo que llamamos una respuesta conversionista al problema de Cristo y la cultura pertenecen, evidentemente, a la gran tradición central de la Iglesia. Aunque se aferran con firmeza a la distinción radical entre la obra de Dios en Cristo y la obra del hombre en la cultura, no siguen el camino del cristianismo exclusivo que lleva al aislamiento de la civilización, ni rechazan sus instituciones con una amargura tolstoyana. Aunque aceptan su lugar en la sociedad con los deberes que esto conlleva en obediencia a su Señor, no intentan modificar el juicio agudo de Jesucristo sobre el mundo y sus caminos. En su cristología, son como los sintetistas y los dualistas; se refieren al Redentor más que al legislador que emite leyes nuevas, y al Dios con quien se encuentran las personas más que al representante de los mejores recursos espirituales en la humanidad...

Lo que distingue a los conversionistas de los dualistas es su actitud más positiva y esperanzada frente a la cultura (190-91).

Niebuhr escribe que esta actitud más positiva hacia la cultura se fundamenta en tres convicciones teológicas: (a) Mientras el dualista tiende a pensar en el acto de creación divina como una mera *mise-en-scène* del poderoso acto divino de redención en la cruz y en la resurrección de Cristo, los conversionistas otorgan más importancia a la Creación. Aunque no permiten que la Creación pese más que la redención, ni viceversa, la Creación no es solo el escenario para la redención, sino la esfera en la que opera la obra soberana y ordenadora de Dios. (b) Mientras que, a veces, los dualistas corren el riesgo de considerar la materia (o incluso la personalidad humana) como algo intrínsecamente malo, con el resultado de que tienden “a pensar que las instituciones de la cultura tienen en gran medida una función negativa dentro de un mundo temporal y corrupto” (193), el conversionista insiste en que la Caída es “moral y personal, no física y metafísica, aunque sí que tiene consecuencias físicas” (194). (c) El conversionista adopta “una visión de la historia que sostiene que para Dios todas las cosas son posibles en una historia que no es, fundamentalmente, el curso de sucesos meramente humanos, sino siempre una interacción dramática entre Dios y los hombres” (194). Ciertamente, en su escatología el

conversionista tiene un componente “materializado” más fuerte que la mayoría de otros cristianos: “Para el conversionista, la historia es el relato de los hechos poderosos de Dios y de las respuestas humanas a ellos. Vive un poco menos ‘entre los tiempos’ y más en el ‘ahora’ divino que sus hermanos en la fe. Para él el futuro escatológico se ha convertido en un presente escatológico” (195).

Niebuhr detecta que este tema es especialmente intenso en el cuarto Evangelio. Sin el Verbo no se ha creado nada; el mundo que él formó es su hogar. “Juan no podía decir con mayor rotundidad que lo que existe es bueno”. Para este evangelista, “el nacimiento natural, el comer, el beber, el viento, el agua y el pan y el vino son... no solo símbolos que podemos usar para abordar las realidades de la vida del espíritu, sino que están repletos de significado espiritual” (197). El “mundo” es simultáneamente “la totalidad de la Creación y especialmente de la humanidad como objeto del amor de Dios” y también “se usa para designar a la humanidad en tanto en cuanto rechaza a Cristo, vive en las tinieblas, hace cosas malas, es ignorante del Padre, se regocija por la muerte del Hijo” (198). Pero Juan no nos ofrece una doctrina abstracta del pecado; más bien, la ilustra, sin querer definirla (199). Dentro de este marco, el don de Dios ofrecido en Cristo es “la vida eterna”, pero la escatología del cuarto Evangelio se pone tan por obra que esta vida se disfruta sustancialmente ahora, con todo lo que eso supone para toda la existencia y toda la cultura humanas.

Niebuhr admite que “se nos impide interpretar el cuarto Evangelio como un documento plenamente conversionista, no solo por el silencio que guarda sobre muchos temas, sino también por el hecho de que su nota universalista va acompañada de una tendencia particularista” (204). Niebuhr asegura que este mismo tipo de tensión se encuentra en la Carta a Diogneto, del siglo II. Pero es en Agustín y en otros líderes del siglo IV donde “emerge la expectativa de la regeneración universal por medio de Cristo” con mayor claridad; aunque tampoco aquí hallamos un universalismo inhábil (es decir, un entendimiento completamente conversionista) debido a la necesidad de estos teólogos para contender en dos frentes.

Tenían que luchar “contra el anticulturalismo del cristianismo exclusivo y contra la tendencia acomodaticia de los cristianos culturales” (206). Niebuhr insiste en que para Agustín

Cristo es el transformador de la cultura... en el sentido de que redirige, revigoriza y regenera esa vida del ser humano, expresada en todas las obras humanas, que en la actualidad es el ejercicio pervertido y corrupto de una naturaleza fundamentalmente buena; que, además, en su depravación se encuentra bajo la maldición de la transitoriedad y de la muerte, no porque haya recaído sobre ella un castigo externo, sino porque intrínsecamente se contradice a sí misma (209).

Las virtudes morales que desarrollan las personas en medio de culturas perversas no quedan tan desplazadas por las nuevas virtudes tras la conversión como se ven transformadas por el amor. Las personas convertidas, los ciudadanos de la ciudad santa de Dios que “viven conforme a Dios en el peregrinaje de esta vida, tanto temen como desean, tanto se duelen como se alegran. Y debido a que su amor está bien encaminado, todos sus afectos son justos” (*Ciudad de Dios*, xiv. 9, citado en 214). Sin embargo, Agustín no lleva el programa conversionista a su conclusión lógica; no “mira en realidad al futuro con esperanza, hacia la realización de la gran posibilidad escatológica, demostrada y prometida en el Cristo encarnado; la redención del mundo humano, creado y corrompido, y la transformación de la humanidad en toda su actividad cultural” (215). En cambio, salta a “la visión escatológica de una sociedad espiritual, que consiste en algunos individuos humanos elegidos junto con los ángeles, que viven en eterno paralelismo con la compañía de los condenados” (216). Niebuhr considera que este paso resulta muy difícil de comprender y que es incoherente con lo que él entiende como la postura conversionista dominante en Agustín.

Según escribe Niebuhr, Calvino es parecido y hace los mismos movimientos que Agustín. Wesley encaja en la misma tradición, pero fortalece su legado conversionista al convertirse en el exponente del perfeccionismo. Pero la culminación de esta línea de desarrollo la encontramos en F. D. Maurice, quien es, de acuerdo

con Niebuhr, “por encima de todo un pensador joánico” (220). Maurice entiende que toda persona está en Cristo y que el cénit del destino humano es la conversión cultural que permite que, en última instancia, se cumpla la oración de Jesús en Juan 17: todos nos hacemos uno, como el Padre y el Hijo son uno.

Sin embargo, lo que convirtió a Maurice en el conversionista más coherente fue el hecho de que se aferró con firmeza al principio de que Cristo era rey y que, por consiguiente, los hombres tenían la obligación de pensar solo en él y no en su propio pecado, porque concentrarse en el pecado como si fuese en realidad el principio rector de la existencia suponía enredarse todavía más en la autocontradicción (224).

Ciertamente, Maurice discrepaba de los evangélicos alemanes e ingleses precisamente sobre este punto (224). Niebuhr cita a Maurice: “Estoy obligado a creer en un abismo de amor que es más profundo que el abismo de la muerte: no oso perder la fe en ese amor. Si lo hiciera, me hundiría en la muerte, en la muerte eterna. Debo sentir que ese amor abarca todo el universo. Ya no puedo saber nada más de él” (citado en 226).

Aunque Niebuhr nunca se pone explícitamente de parte de ninguno de los cinco patrones que aborda en su obra, lo que resulta chocante de su quinto paradigma es que tampoco ofrece una crítica negativa. La mayoría de estudiosos considera que de esta manera, Niebuhr manifiesta su aprobación.

• • • •

Así, llegamos al “apéndice científico a modo de conclusión” de Niebuhr. Aquí no hace falta que analicemos todo su pensamiento; nos desviaría un poco de su paradigma quíntuple. Pero vale la pena señalar dos puntos. *Primero*, Niebuhr sostiene que su estudio podría extenderse indefinidamente si examinara a un ejército de líderes cristianos; no solo pensadores teológicos, sino una amplia gama de “ejemplos políticos, científicos, literarios y militares de lealtad a Cristo en conflicto con los deberes culturales y en adaptación a ellos”. Está pensando en “Constantino, Carlomagno, Tomás Moro, Oliver Cromwell y Gladstone, Pascal, Kepler, Newton, Dante, Milton,

Blake y Dostoievsky [*sic*], Gustavus Adolphus, Robert E. Lee y ‘Chinese’ Gordon; estos y muchos más”. Uno se maravilla al ver qué pocos nombres ha omitido, como Abraham Kuyper, quizá, y Abraham Lincoln, Wilberforce y Shaftesbury. A pesar de todo, la idea que expresa Niebuhr es que es imposible decir “Esta es la respuesta cristiana” (231).

Segundo, aunque no existe una sola respuesta teórica, Niebuhr sostiene que tiene que haber una traslación “de la visión a la decisión” (233), cuando cada creyente alcanza su propia conclusión “definitiva”. Estas decisiones son relativas de al menos cuatro maneras. “Dependen del conocimiento parcial, incompleto, fragmentario del individuo; están condicionadas a la medida de su fe y de su incredulidad; están relacionadas con la posición histórica que ocupa y con los deberes de su posición social; tienen que ver con los valores relativos de las cosas” (234). Sin embargo, incluso esta relatividad debe expresarse dentro del contexto de “la fe en la fidelidad absoluta de Dios en Cristo” (239).

Es complicado sobrestimar la influencia del modelo en cinco partes de Niebuhr, sobre todo en el mundo de habla inglesa.²¹ Nuestros siguientes pasos deben ser evaluarlo, tanto en sus propios términos como a la luz de la teología bíblica (cap. 2). Entonces incluiremos información sobre el debate más reciente acerca de la cultura y conceptos relacionados (cap. 3).

¹ A. L. Kroeber y C. Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (Nueva York: Random House, 1952), 357.

² Citado por Richard A. Shweder, *Why Do Men Barbecue: Recipes for Cultural Psychology* (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 10, que, a pesar de su título, es una obra seria e incisiva. Estoy en deuda con Robert Priest por llamar mi atención sobre el primer capítulo de este libro. Nos ofrece uno de los análisis más útiles del debate actual sobre la naturaleza de la cultura que yo conozca. Cp. también Richard A. Shweder y Robert A. LeVine, *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

³ Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Nueva York: Basic Books, 1973), 89.

⁴ Algunos de sus paradigmas se resumen convenientemente en Shweder, *Why Do Men Barbecue?* En su capítulo introductorio. Para un acceso más detallado a sus teorías,

resulta útil leer las siguientes obras (algunas de las cuales no analiza Shweder): Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, trads. Quinton Hoare y Geoffrey Nowell Smith (Nueva York: International, 1971); Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (Nueva York: Vintage Books, 1970); Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (reimpr. Londres: Routledge, 2002); Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1977); Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction* (Londres: Verso, 1991); Eagleton, *The Idea of Culture*

(Oxford: Blackwell, 2000); Edward Said, *Culture and Imperialism* (Nueva York: Random House, 1997).

[5.](#) Aquí me distancio de muchos tratamientos más antiguos, que, a pesar de su valor heurístico, asumen sutilmente algún concepto u otro de “alta” cultura. Por ejemplo, en una de sus últimas obras, T. S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture* (Nueva York: Harcourt, Brace and Company, 1949), afirma que el término “cultura” tiene tres asociaciones distintas, “dependiendo de si tenemos en mente el desarrollo de un *individuo*, de un *grupo* o *clase* o de *toda una sociedad*” (Nueva York, Harper, Brace and Company, 1949, p. 19; cursivas del autor). Su tesis sostiene que la cultura del individuo depende de la cultura del grupo, que a su vez depende de la cultura de la sociedad general. Pero fijémonos en su terminología: piensa en el “desarrollo” de un individuo, grupo o sociedad; habla de “alcanzar” la cultura (p. 20 de la edición en inglés). Según las definiciones dominantes que más se usan actualmente, es inevitable pertenecer a una cultura o formar parte de ella.

[6.](#) En resumen, cp. D. A. Carson, *Love in Hard Places* (Wheaton: Crossway, 2002), 108-44, esp. 143.

[7.](#) Es digna de todo elogio la obra de Oliver O'Donovan y Joan Lockwood O'Donovan, eds., *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).

[8.](#) No es de extrañar que algunos estudiosos comenten sobre la decadencia del ateísmo: ver, por ejemplo, Alister McGrath, *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World* (Nueva York: Doubleday, 2004).

[9.](#) Este es uno de los temas centrales de David Herbert, *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World* (Aldershot: Ashgate, 2003).

[10.](#) Richard Bauckham, *God and the Crisis of Freedom: Biblical and Contemporary Perspectives* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 54.

[11.](#) Bauckham, *God and the Crisis of Freedom*, 54-55.

[12.](#) *Total Truth: Liberating Christianity from Its Cultural Captivity* (Wheaton: Crossway, 2004). Siempre me ha parecido que “total” es un adjetivo bastante curioso para modificar “verdad”.

[13.](#) Glen H. Stassen y David P. Gushee, *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context* (Downers Grove: InterVarsity, 2003).

[14.](#) Wes Avram, ed., *Anxious about Empire: Theological Essays on the New Global Realities* (Grand Rapids: Brazos, 2004). Cp. Chalmers Johnson, *The Sorrows of Empire: Militarism, Secrecy, and the End of the Republic* (Nueva York: Owl Books, reimpr. 2004).

[15.](#) Véase especialmente T. J. Gorringer's, *Furthering Humanity: A Theology of Culture* (Aldershot: Ashgate, 2004).

[16.](#) H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (Nueva York: Harper Torchbooks, 1951), 2. En lo sucesivo, las referencias a las páginas de este libro aparecerán entre paréntesis en el

texto.

[17.](#) Aquí, por ejemplo, se encuentra Brooke Foss Westcott, que escribió hace más de un siglo, que criticó el tipo de “historia” que respaldaban von Ranke y otros: “No cabe duda de que actualmente se favorece intensamente la historia realista, externa; pero podría cuestionarse razonablemente si esta opinión de moda será permanente, y está claramente asediada por muchos peligros. A menudo, la historia realista trata solo el vestido y no la percha viva, y nunca puede trascender las circunstancias externas de una organización que está animada por un poder vital” (*The Gospel According to St. John: The Greek Text with Introduction and Notes* [Grand Rapids: Baker, reimpr. 1980], cxii).

[18.](#) Por supuesto, algunos sostienen que ha regresado bajo algunas formas modernas de “espiritualidad” y de teología de la Nueva Era. Inevitablemente, hay tanto paralelismos como discontinuidades. Ver, por ejemplo, Peter Jones, *The Gnostic Empire Strikes Back: An Old Heresy for the New Age* (Phillipsburg: P & R, 1992).

[19.](#) No podemos por menos que detectar que, cuando aquí habla de “los cultos”, Niebuhr ha empleado un uso “alto” del término, alejándose de su definición de trabajo.

[20.](#) La exposición de Niebuhr es un poco confusa. Puede ayudarnos algo pensar en tres de sus últimos tipos como: (3) Cristo por encima de la cultura: tipo de síntesis; (4) Cristo por encima de la cultura: tipo dualista; (5) Cristo por encima de la cultura: tipo conversionista/transformacionista.

[21.](#) Podríamos mencionar muchísimos libros y ensayos. Incluso hoy, cuando bastantes voces insisten en que hay que revisar a Niebuhr (véase cap. 3 más adelante), los estudios sociales siguen apelando a la taxonomía de Niebuhr. Por ejemplo, cuando David W. Jones (*Reforming the Morality of Usury: A Study of the Differences That Separated the Protestant Reformers* [Lanham: University Press of America, 2004]) expone que los diversos enfoques a la usura adoptados por varios reformadores protestantes están relacionados con la respectiva localización *cultural* de los reformadores, lo que da forma a este debate es la tipología de Niebuhr.

CAPÍTULO 2

Niebuhr, revisado: El impacto de la teología bíblica

En este capítulo me propongo realizar dos tareas básicas: primero, ofrecer una crítica preliminar de Niebuhr en términos generales, en gran medida usando sus propias categorías; segundo, evaluar brevemente cómo podría cambiar su tipología si tuviese en cuenta una sólida teología bíblica. El siguiente capítulo sondeará un poco más a fondo algunos de los problemas que suscita la definición de “cultura” de Niebuhr, ya mencionada en el capítulo 1, y también nos enfrentaremos a los cambios epistemológicos dentro de muchas formas de cultura occidental que juegan un papel a la hora de buscar una tipología más adecuada.

Una crítica preliminar de Niebuhr

Los puntos fuertes y débiles del paradigma general de Niebuhr

Uno de los motivos por los que Niebuhr ha sido tan influyente es porque su análisis incluye a católicos y a protestantes, Oriente y Occidente, ejemplos de los Padres, la Edad Media, la Reforma y el período moderno, conservadores y liberales, creyentes ortodoxos (sean cuales sean en cada período) y sectarios. Desde nuestro punto de vista de principios del siglo XXI, el único componente significativo que falta es la voz de la Iglesia contemporánea en “el mundo de los dos tercios”. Sin embargo, con toda justicia, cualquiera que lea a Niebuhr comprensivamente adivinará con bastante precisión dónde encuadraría este autor la mayoría de esas voces, sin revisar sustancialmente su paradigma quíntuple. No se puede culpar a Niebuhr el haber escrito hace cincuenta años, así que reflexionamos, con gratitud, sobre el enfoque integral de este escritor.

No obstante, al mismo tiempo resulta difícil evitar la conclusión de

que esa amplitud de Niebuhr es también un punto débil letal. Utiliza implícitamente *algunos* criterios para eliminar de su consideración los movimientos que le parecen inadmisibles, ya sean arrianos (y sus contrapartidas modernas), mormones o las sectas más furibundas (pensamos, por ejemplo, en los seguidores de Thomas Münzer). Sin embargo, no elimina ninguna rama del gnosticismo “cristiano”, ni tampoco ningún grupo del liberalismo “cristiano”. ¿Por qué no? Lo que tienen ambos movimientos en común es su fortaleza numérica durante los respectivos períodos en que prevalecieron. ¿Es esta razón suficiente para considerarlos cristianos? Además, Niebuhr ha aceptado claramente las reconstrucciones históricas de estos dos períodos que eran bastante frecuentes en los círculos académicos cuando él escribía, pero que de hecho a veces se ponen (justificadamente) en tela de juicio.

Debido en gran medida a la influencia de Walter Bauer,¹ muchos intelectuales han llegado a aceptar la idea de que no existió distinción alguna entre lo que hoy llamamos ortodoxia y lo que denominamos heterodoxia (o herejía) hasta bien entrado el siglo II. En otras palabras, tanto la “ortodoxia” como la “heterodoxia” fueron originariamente opciones válidas dentro del cristianismo incipiente. Si aceptamos esta idea, el gnosticismo tiene tanto derecho a considerarse válido como lo que llegó a llamarse ortodoxia. Niebuhr, que escribió en un momento en que la larga sombra proyectada por Bauer recaía sobre la mayor parte de la reflexión teológica académica en el mundo occidental, simplemente da por hecho esta postura. Pero, en la actualidad, la posición de Bauer, aunque sigue siendo popular en algunos círculos,² se ha vuelto cada vez más difícil de defender. El gnosticismo totalmente desarrollado es un producto del siglo II. No fue coetáneo de la teología del siglo I, sino que la parasita. Muchos han respondido al libro de Bauer con una crítica detallada y penetrante.³ Por ejemplo, I. Howard Marshall, destacando que el título de Bauer pretende abordar lo que tuvo lugar “en el cristianismo más temprano”, a pesar de que analiza solamente el siglo II, opta por ponerle un título más atrevido: “La ortodoxia y la herejía en el cristianismo primitivo”.⁴

La idea que cabe recordar es que los propios escritores del Nuevo Testamento distinguen entre ortodoxia y herejía, tanto en los primeros escritos (como Gálatas 1:8-9; 2 Corintios 11:3-4) como en textos posteriores (como 1 Juan). Y cuando el gnosticismo se desarrolló y se hizo fuerte, sus énfasis teológicos, aunque encajaban con buena parte del pensamiento contemporáneo presente en la cultura más amplia, estaban muy distantes de los “hechos probados”. En resumen, el gnosticismo no tiene ni las credenciales ni el perfil que le permitan incluirlo en un libro de este tipo (a menos, claro está, que uno esté dispuesto a incluir también a los arrianos, los nestorianos, los mormones y demás).

Algo parecido sucede con la teología liberal, que es una forma de lo que Niebuhr llama “cristianismo cultural”. Es evidente que Niebuhr no está hablando de lo que C. S. Lewis llamaría “meros cristianos”, algunos de los cuales resulta que adoptan posturas más o menos liberales sobre este detalle o aquella política económica. “Sociológicamente”, les dice Niebuhr, “se pueden interpretar como no revolucionarios que no sienten necesidad de postular “grietas en el tiempo”, la Caída, la Encarnación y la resurrección.⁵ De hecho, rechazan “el concepto de un acto de redención de una vez y para siempre”.⁶ Esta materia es bastante fundamental. Si esto es lo que es el cristianismo liberal, entonces Machen, aunque escribió hace tres cuartos de siglo, tenía razón: el liberalismo no es otra denominación o ningún otro tipo de opción legítima dentro del cristianismo: más bien, se trata de otra religión.⁷ Además, aunque Niebuhr insiste en que desde el siglo XVIII los seguidores de Abelardo “se han vuelto más numerosos, y lo que fue una herejía se ha convertido en la nueva ortodoxia”,⁸ su juicio sobre este asunto parece menos atractivo en la actualidad. Ciertamente, la teología liberal (sigo usando esta categoría) experimentó un auge durante los siglos XVIII, XIX y XX, al menos dentro del ámbito académico, pero hasta el siglo XX no captó a la mayoría de personas en la mayor parte de las denominaciones. Y ahora, a principios del siglo XXI, la teología liberal clásica cada vez parece más obsoleta. Por supuesto, sigue contando con una buena cantidad de intelectuales, pero sus

denominaciones van reduciéndose, su influencia sobre la cultura está en decadencia y sus proponentes más extremos y vocingleros (el Jesus Seminary, por ejemplo) sencillamente parecen simples. Por todo el mundo, las personas que han recibido un legado “cristiano liberal” son solo un porcentaje reducido de quienes se llaman “cristianos”. Por lo tanto, aparentemente, el cristianismo liberal y el cristianismo gnóstico tienen esto en común: durante un tiempo pareció que ambos se llevaban por delante todo lo que se ponía en su camino, de manera que, si la ortodoxia se mide en función de la popularidad, y no de cierto grado de compromiso para conformarse a la manifestación que hace Dios de sí mismo en la Escritura y en su Hijo, los dos constituyeron la nueva ortodoxia. Y ambos quedarán arrumbados en el cenicero de la historia.

Haciendo una breve digresión, esta observación, aunque defendible, sin duda exige más matices. Tal como ha indicado Henri Blocher, aún quedan muchas congregaciones liberales prósperas.⁹ Blocher señala que, aún más importante, cuando los editores (y en Europa sucede igual) buscan escritores para redactar manuales de religión o introducciones a la ética religiosa, casi siempre se acercan a los que siguen la tradición liberal. Ciertamente, las facultades de teología y de religión en las universidades hallan a sus fieles en esa misma tradición. Lo que es peor, al menos una rama del mundo evangélico se siente tentada en todo momento a avanzar en esa dirección. A pesar de ello, es necesario introducir algunas connotaciones.

(1) Al hablar de “teología liberal clásica” no me refiero a toda forma de incredulidad que tenga algún vínculo difuso con el cristianismo, sino a ese tipo de incredulidad que deja alegremente a un lado los grandes puntos de inflexión de la historia de la redención (incluyendo la encarnación y la muerte expiatoria y resurrección de Jesucristo), pero alberga el convencimiento de que el cristianismo tiene algo de valor incalculable que ofrecer a la humanidad, algo que merece la pena exponer y defender, algo que entiende la teología liberal y que no pueden asimilar ni los “fundamentalistas” ni los foráneos. Los teólogos liberales clásicos intentan dar una forma

nueva a los componentes elementales del confesionalismo cristiano histórico para que encaje en un marco “contemporáneo”, convencidos de que esta es la única manera de preservar todo lo bueno que tiene el cristianismo. Por el contrario, hoy día muchos eruditos adoptan posturas “liberales”, en tanto en cuanto esas posturas dejan a un lado los puntos de inflexión en la línea argumental de la Biblia; pero en términos generales, esos pensadores contemporáneos son mucho más reacios en insistir sobre el valor intrínseco del “cristianismo” que defienden. El erudito liberal clásico y devoto es una especie en vías de extinción, sustituida por un académico que es igual de liberal pero mucho menos devoto. Esto forma parte integral de la creciente polarización que domina buena parte de la cultura occidental. Este nuevo liberalismo se ve a menudo mucho más influenciado por el pluralismo, de modo que está dispuesto a pensar en “Cristo en la cultura” solo en el sentido de que también discernirían alegremente a “Alá en la cultura”, “Buda en la cultura”, una “espiritualidad generalizada en la cultura”, etc.

(2) Los paradigmas europeos, y sin duda los que mantienen los franceses europeos, serán siempre e invariablemente un poco diferentes a los estadounidenses. Hay muchas razones para esto y algunas las abordaremos en el capítulo 5 de este libro. Por el momento, es conveniente reflexionar sobre el hecho de que en Estados Unidos, actualmente, en los seminarios hay más alumnos con un máster en teología que pertenecen a una u otra rama de la tradición evangélica que en todos los demás seminarios juntos, y que el resto de seminarios confesionales son tan académicamente estrictos como cualquier elemento fruto de los seminarios liberales tradicionales y de las facultades de teología.

(3) Otros han detectado también la relación entre una teología liberal clásica un tanto mermada y la opción “Cristo de la cultura” que ofrecía Niebuhr. Por ejemplo, David Wells critica ferozmente el teísmo abierto por “flirtear con la postura antigua, desacreditada, del Cristo de la cultura, que llevó a los protestantes liberales a un final tan deplorable”.^{[10](#)}

Volviendo al tema que nos ocupa, según el análisis de Niebuhr, el gnosticismo y el liberalismo constituyen los mayores exponentes del segundo de sus cinco patrones, a saber, “el Cristo de la cultura”. Si la reflexión sobria apunta a la conclusión de que ninguno de los dos es un movimiento cristiano en ningún sentido digno del adjetivo “cristiano”,¹¹ entonces no queda gran cosa de esta segunda categoría. Aún está por ver si es recuperable en algún sentido.

En cualquier caso, parece que mediante su intento de abarcarlo todo, Niebuhr sobrelleva al menos un patrón que no tiene un buen fundamento. ¿Quizá convendría imaginar un esquema cuádruple en vez de quíntuple?

El tratamiento de la escritura de Niebuhr

Una de las características atractivas de la obra de Niebuhr es su esfuerzo por fundamentar en las propias Escrituras la mayoría de sus cinco patrones, antes de realizar un repaso a la historia en su búsqueda de personas y de movimientos que ejemplifican, en su totalidad o en parte, cada una de los cinco. En su empresa de basar en la Biblia sus patrones, tiene poco éxito con el segundo: el patrón “el Cristo de la cultura” presta escasa atención a la Escritura y luego da un salto a los dos movimientos dominantes, el gnosticismo y el liberalismo, que son por sí solos los menos cimentados en la Escritura. Con esto quiero decir que dichos movimientos se alejan de los grandes hitos presentes en la línea argumental de la Biblia.

Pero existen otros elementos en su tratamiento de la Escritura que distan de ser satisfactorios. Quizá el más notable sea su lectura del cuarto Evangelio en defensa de su quinto patrón, “Cristo el transformador de la cultura”. Cuando Juan nos dice que todas las cosas fueron hechas por el Verbo y que aparte de él nada de lo que existe fue hecho (Juan 1:1-3), Niebuhr llega a la conclusión de que: “Juan no podía decir con mayor rotundidad que todo lo que existe es bueno”.¹² Pero es indudable que sería más preciso inferir que “Juan no pudo decir con mayor rotundidad que todo lo que el Logos creó *originariamente* era bueno”. Y es que estas afirmaciones sirven, según el argumento de Juan, como sistema para evidenciar la

depravación del mundo. Precisamente porque el mundo fue creado por el Verbo, el acto por parte de este de rechazarlo se manifiesta en su faceta más nefasta: “El que era la luz ya estaba en el mundo, y el mundo fue creado por medio de él, pero el mundo no lo reconoció” (Juan 1:10). Así, volvemos de nuevo al horror de la rebelión que Niebuhr considera más predominante en el patrón “Cristo contra la cultura” y en el patrón dualista (“Cristo y la cultura como paradoja”). Ciertamente, cuando Juan afirma que “tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo unigénito” (Juan 3:16), se nos invita a admirar el amor de Dios, no porque el mundo sea grande, diverso, hermoso o creado, sino porque el mundo es muy malo.¹³

La aseveración de Niebuhr de que para este evangelista “el nacimiento natural, el comer, el beber, el viento, el agua y el pan y el vino son... no solo símbolos que podemos usar para abordar las realidades de la vida del espíritu, sino que están repletos de significado espiritual”,¹⁴ es simultáneamente cierto y desorientador. Por supuesto, es verdad, pero exactamente de la misma manera que los otros evangelistas utilizan símbolos, incluyendo referencias a las aves de los cielos y a las flores del campo. Podríamos decir incluso que es veraz en las referencias a los ladrones: Jesús volverá como un ladrón en la noche, expresión que presumiblemente no se refiere a los motivos del ladrón, a su avaricia o a su maldad, sino a lo inesperado de su venida. Así, la afirmación de Niebuhr es cierta, al menos en cierto aspecto superficial. Sin embargo, también es desorientador: en Niebuhr, el uso metafórico de los elementos de la naturaleza se vincula tranquilamente con la escatología ya cumplida, cumplida hasta el punto de que lo que quiere Niebuhr en este ideal es un enfoque tan transformador sobre la cultura que todo, gradualmente, va mejorando mediante la gracia del evangelio. Es cierto que el Evangelio de Juan se ha cumplido más, escatológicamente, que algunos otros documentos del Nuevo Testamento, pero su esperanza última no radica en la transformación progresiva del mundo, sino en el cataclismo final: Jesús se marcha para preparar un lugar donde sus seguidores puedan reunirse con él (Juan 14), y cuando vuelva el Hijo del

Hombre, abrirá las tumbas de todos, precipitando una resurrección para vida y otra para condenación (Juan 5:28-29). Jesús levantará a su pueblo de entre los muertos aquel último día (Juan 6:39-40).

Por supuesto, Niebuhr es un lector de textos suficientemente atento, de modo que, después de haber exprimido el cuarto Evangelio para sacar de él todo lo que podía (más, de hecho, de lo que contiene), al final admite (como hemos visto): “No podemos interpretar el cuarto Evangelio como un documento totalmente conversionista, no solo por el silencio que guarda sobre muchos temas, sino también por el hecho de que su nota universalista va acompañada de una tendencia particularista”.¹⁵ Es cierto. Pero entonces debemos preguntar si el paradigma conversionista, al menos en la forma ideal que Niebuhr querría que existiera, aparece *alguna vez* en la Escritura. Lo máximo que puede sostener Niebuhr es que en la Biblia existen rastros o motivos universalistas. Partiendo de ellos ha construido su quinto patrón, aunque se ve forzado a admitir que para sustentarlo no es posible tomar el documento neotestamentario más conducente a esta línea de pensamiento, al menos en su forma pura, porque es demasiado “particularista”; y, deberíamos añadir, está demasiado enredado en la escatología futurista y en una visión integral de la rebelión y la idolatría del “mundo”. Además, los ejemplos más importantes, posteriores al Nuevo Testamento, de este quinto patrón son, según indica Niebuhr, Agustín y Calvino, hasta que llegamos a F. D. Maurice. A Niebuhr, Agustín y Calvino le resultan decepcionantes porque no siguen hasta el final el patrón conversionista; F. D. Maurice se convierte en el héroe, porque permite que el patrón conversionista le lleve al universalismo, no sobre la base de que ningún documento del Nuevo Testamento respalde esta postura, sino basándose en lo que Maurice afirma que está “obligado” a creer.¹⁶ En la medida en que esta postura goza de alguna justificación bíblica, está acorde con una tendencia o motivo universalista que emerge en ocasiones, si bien no existe ningún documento del Nuevo Testamento que adopte esta posición; porque ni siquiera un libro como el Evangelio de Juan permite que esta

ostensible actitud universalista controle toda la exposición, dado que también manifiesta tendencias “particularistas”.¹⁷

Por lo tanto, metodológicamente resulta difícil ver cómo este quinto patrón elude la crítica que lanza el propio Niebuhr contra diversas formas de teología liberal. Los teólogos liberales, asevera él, a menudo se aferran a una hebra de enseñanza bíblica sobre Jesús, que invariablemente es la hebra que más atractiva les resulta, y luego la convierten en el todo. En su quinto patrón, Niebuhr ha caído en la misma trampa: quiere que prevalezca el paradigma conversionista, el único para el que no adelanta una crítica, a pesar de que en su forma pura no lo encuentra en ningún documento del Nuevo Testamento ni en ningún gran personaje de la historia de la Iglesia hasta F. D. Maurice, quien finalmente lo justifica, ni sobre el fundamento del equilibrio de la Escritura o del de ningún documento escritural, sino en su absolutización de un solo tema. Pero uno se pregunta si realmente ha entendido bien ese tema (es decir, si está acorde con lo que tenían en mente los escritores del Nuevo Testamento) cuando se lo coloca en una contradicción directa con lo demás que escribieron. Así que nos vemos obligados a preguntarnos, por la misma regla de tres, si el quinto patrón de Niebuhr, al menos en la forma pura que él prefiere, tiene algún tipo de justificación, salvo en la teología liberal de F. D. Maurice.

Como veremos, hay más que decir sobre este quinto patrón que sobre el segundo, pero hay muy poco que decir sobre él cuando adopta la forma absoluta con la que Niebuhr quiere que exista y triunfe.

La clasificación de Niebuhr de personajes históricos

Una de las características atractivas de la obra de Niebuhr es su análisis preciso de muchos personajes históricos. Sin embargo, la manera en que estos personajes encajan en cada uno de los cinco patrones de Niebuhr resulta en ocasiones problemática. Niebuhr nos confiesa con franqueza, más de una vez, que sus cinco patrones son idealizaciones y que, en realidad, es probable que las personas y los movimientos elijan los que más les gusten, o combinen

elementos dispares de dos o más de estos paradigmas. No obstante, viendo que en la mayoría de los casos los personajes históricos prefieren las combinaciones, en determinado momento uno empieza a plantearse si los patrones separados son la mejor manera de pensar en las relaciones entre Cristo y la cultura.

No se trata solamente de que Agustín y Calvino no sigan el ideal conversionista hasta su conclusión, sino que Tertuliano no es muy coherente en su adopción del paradigma “Cristo contra la cultura”, mientras que Justino Mártir y Clemente de Alejandría no son coherentes en su búsqueda del patrón sintetizador, y así sucesivamente. Ciertamente, algunos personajes aparecen asociados con dos o tres patrones: F. D. Maurice figura como testigo del paradigma “Cristo de la cultura” y como el mejor exponente del patrón conversionista (“Cristo como transformador de la cultura”). Uno empieza a preguntarse si, al menos en algunos casos, los patrones separados subsisten en realidad en sus formas puras, y quizá no deberían hacerlo. ¿Es posible que a veces la combinación de patrones aporte una mayor fidelidad a la revelación bíblica de lo que lo haría la adopción de uno de ellos en su forma más pura?

A continuación, veremos otra manera de llegar a este mismo punto.

Niebuhr y el canon

La apelación que hace Niebuhr a la Escritura para la mayor parte de sus cinco patrones, sus “respuestas cristianas típicas”, es un intento loable de apoyar su configuración en los documentos fundamentales de la fe cristiana. Ya hemos visto que este intento fracasa en determinados aspectos: sin duda, el segundo patrón de Niebuhr figura en movimientos históricos, pero estos movimientos tienen escasa autenticidad cristiana y la Biblia no los justifica. El quinto patrón, “Cristo el transformador de la cultura”, se encuentra en formas restringidas en el Nuevo Testamento, pero está claro que no con esa forma potente que a Niebuhr le gustaría que se adoptase.

Pero este tema trasciende a los casos individuales. Lo que está en juego son dos paradigmas bastante diferentes respecto a cómo

debería funcionar el canon.

(1) La postura de Niebuhr, que sigue siendo bastante frecuente en algunos círculos académicos, es que la Biblia en general, y el Nuevo Testamento en particular, nos ofrecen una serie de paradigmas distintos. Seremos fieles a la Escritura mientras adaptemos nuestras decisiones a alguno de estos paradigmas, o incluso mediante cierta combinación de varios de ellos. Así, la “regla” del canon no radica tanto en la totalidad de la voz canónica, sino en que proporciona los límites de los paradigmas permisibles.¹⁸ Frecuentemente, estos paradigmas se identifican con concepciones eruditas de movimientos cristianos diferentes entre sí: la comunidad juanina, las iglesias paulinas, la comunidad de Mateo, etc. En la versión más potente del argumento, estas comunidades distintas están herméticamente aisladas unas de otras, exceptuando las superposiciones fragmentarias que en ocasiones se detectan en la dependencia literaria de un documento del Nuevo Testamento respecto a otro (por ejemplo, ¿conoce Santiago a Mateo? ¿Tomó algo prestado Juan de Marcos? Y, por consiguiente, ¿sabe algo la comunidad de Juan de la comunidad de Marcos?). Así, Niebuhr piensa que Gálatas y 1 Juan son ejemplos excelentes del patrón “Cristo contra la cultura”, y que el cuarto Evangelio es un buen ejemplo (aunque quizá no lo bastante bueno) del patrón “Cristo, el transformador de la cultura” (es decir, el modelo conversionista).

(2) Como alternativa, los cristianos reconocen la diversidad de la Biblia en general, y del Nuevo Testamento en particular, pero insisten en que la Biblia *como un todo* es lo que constituye el canon; y esta “regla” sobre el canon subyace en la totalidad de la instrucción del mismo, no en el establecimiento de unos límites para las posibles opciones. Quienes defienden esta postura (y es la postura histórica de la teología cristiana) intentan con todo su empeño no “allanar” las Escrituras. Reconocen plenamente la diversidad de géneros literarios en la Biblia (p. ej. carta, discurso, evangelio, fábula, parábola, proverbio, textos apocalípticos, lamentos, cánticos, genealogías, historia, oráculo profético) y, por consiguiente, también las diversas maneras en que estas formas

literarias tienen su atractivo retórico.¹⁹ Entienden que de un pacto a otro hay cambios: después de todo, la mayoría de cristianos contemporáneos no son sabatarios del séptimo día, preocupados por comer solo alimentos *kosher* y ansiosos por ver cómo se reconstruye un templo en el monte de Sion para que puedan ofrecer en él el sacrificio de bueyes y cabras en Yom Kippur. Siempre ha estado sujeto a un intenso debate *cómo* encajan entre sí las diversas partes de la Escritura: las respuestas se sitúan en distintos ejes, desde el método cuádruple de la interpretación medieval hasta el dispensacionalismo en sus diferentes formas, la teología del pacto, el luteranismo, etc. Sin embargo, el cristianismo confesional histórico ha insistido en que, una vez resueltas esas cuestiones, al menos para satisfacción de un grupo cristiano particular, de modo que ahora vemos cómo está cohesionada la Biblia, podemos hablar de lo que “dice” esta, no solo de lo que dice una parte de la tradición bíblica. Además, aunque tales cristianos admiten que los escritores del Nuevo Testamento tienen diversas intenciones y énfasis (Marcos no es exactamente como Lucas), que los distintos autores neotestamentarios emplean vocabularios y estilos individuales (cada escritor tiene su propio “idiolecto”, según dicen los lingüistas), y que los diversos libros del Nuevo Testamento colocan el énfasis teológico y la prioridad ética en lugares bastante diferentes (Romanos no se lee igual que Hebreos), a pesar de todo, el propio Dios está detrás de esos libros. En la actualidad, se admite ampliamente que en el siglo primero los cristianos no hablaban de “el Evangelio de Mateo”, “el Evangelio de Marcos” y demás; más bien, hablaban de un solo evangelio, el evangelio de Jesucristo, *según Mateo*,

Marcos, Lucas y Juan.²⁰ Lo mismo sucedía con las diversas partes del corpus del Nuevo Testamento: leídas comprensivamente, la rica diversidad evidencia complementariedad y, sin debilitar ni por un instante la atención que cabe prestar a las peculiaridades históricas, la función *canónica* del texto exige que prestemos atención a todas estas voces y las integremos adecuadamente.

Estas dos visiones del canon son bastante diferentes y tienen una

incidencia inmediata en el tema que nos ocupa. Recordemos que Niebuhr apela a Gálatas como un ejemplo estelar del patrón “Cristo contra la cultura”. Pero el mismo apóstol Pablo que escribió Gálatas escribió también Romanos 13, que es, sin duda alguna, bastante menos controvertido. Frente a Romanos 13, el libro de Apocalipsis expone una tremenda confrontación entre Cristo y Satán, entre la nueva Jerusalén y Babilonia, entre la esposa de Cristo y la gran ramera; en resumen, entre Cristo y la cultura. ¿Debemos asumir que el Pablo que escribió

Romanos 13 deslegitimaría Apocalipsis si se encontrase en la posición de Juan el vidente? ¿Rechazaría su propia epístola a los Gálatas? Dando por hecho que el mismo Juan escribió 1 Juan y el cuarto Evangelio, ¿estaba pensando en dos paradigmas diferentes para la relación entre Cristo y la cultura cuando escribió ambos libros, uno de los cuales defiende “Cristo contra la cultura” mientras el otro proporciona cierto apoyo a “Cristo, el transformador de la cultura”?

No es este el lugar donde incluir una defensa detallada del segundo paradigma sobre la función del canon. A pesar de ello, sostengo que es el único que se puede sostener, y ciertamente es el que tiene las credenciales más amplias y mejores. Si asumimos que es correcto, entonces se hace necesaria otra modificación del paradigma quíntuple de Niebuhr. No debemos pensar que cada patrón dentro del esquema quíntuple de Niebuhr está respaldado por documentos individuales en el Nuevo Testamento, de modo que tenemos la opción de elegir el patrón que prefiramos, con la seguridad de que todos están incluidos por igual en el canon que los justifica individualmente. Más bien, debemos intentar alcanzar un entendimiento holístico de las relaciones entre Cristo y la cultura, siendo plenamente conscientes de que, cuando hagamos ese intento, algunas circunstancias particulares pueden obligarnos a enfatizar algunos elementos en una situación y otros distintos en una situación diferente.

¿Diremos a los cristianos del sur de Sudán que adopten un paradigma distinto de las relaciones entre Cristo y la cultura al que

tienen los cristianos en Washington, D. C., y viceversa? ¿Les diremos que la Biblia establece distintos patrones diferenciados, y que pueden elegir el que mejor les parezca? ¿O buscamos elaborar una visión más globalizadora, una visión estipulada por el canon, de cuáles deben ser esas relaciones (admitiendo, claro está, lo imperfectas que son todas las síntesis), mientras insistimos en que la elaboración de esa visión integral es lo bastante rica y flexible como para incluir la diversidad adecuada dentro de esos dos contextos culturales tan diferentes?²¹

Los elementos innegociables de la teología bíblica

Me he referido varias veces a la necesidad de incorporar en nuestro pensamiento sobre las relaciones entre Cristo y la cultura algún relato de los grandes puntos de inflexión de la historia de la redención. Este no es únicamente un criterio negativo, sino que puede ser positivo; es decir, no es solo que el rechazo de realidades como la Creación, la Caída, la Encarnación, la muerte y resurrección de Jesús, la venida del Espíritu y el Juicio final y la Consumación nos coloque fuera del ámbito cristiano, sino que es importante pensar en la incidencia *positiva* de estas realidades sobre el tema. Vamos a expresar esta cuestión de una forma más personal: por un lado, por muy fiel a Jesús que se considere una persona, resulta difícil entender esa lealtad como un rasgo del pensamiento *cristiano* si el Jesús así evocado está tan domesticado y formado selectivamente que tiene escasa relación con la Biblia. Pero, por otro lado, existe la necesidad de especificar la incidencia de estos eventos trascendentes sobre cómo *deberíamos* pensar en las relaciones entre Cristo y la cultura.

Antes de desarrollar el argumento, es necesario hacer dos observaciones preliminares.

(1) La expresión “teología bíblica” se ha criticado mucho.²² Algunos la usan para referirse a la teología de libros bíblicos individuales o corpus (p. ej. la teología de Mateo, la teología de Pablo). Otros la usan como referencia a la teología de la Biblia cuando esta se estudia diacrónicamente, en contraposición a la teología sistemática,

que tiende a organizarse de forma temática, sincrónicamente. Como subconjuntos de esta segunda categoría hallamos dos connotaciones más precisas. Cuando alguien escucha la expresión “teología bíblica”, piensa en cómo se puede seguir el rastro de diversos temas por toda la Biblia o por grandes sectores de la misma. Esos temas constituyen los ligamentos que dotan de cohesión al canon: el reposo, el templo, el sacrificio, el sacerdocio, el reino, el pacto y demás. Otros reflexionan sobre lo que he llamado “los grandes puntos de inflexión de la historia de la Redención”. Por supuesto, quienes se han volcado en el estudio de la Biblia desde el enfoque fenomenológico y que niegan que existe un Dios detrás de todas las cosas, dudan de que la teología bíblica en estos últimos sentidos sea posible. Sostienen que el resultado siempre es un allanamiento de la exuberante diversidad que compone la Biblia. Para nuestro propósito en este análisis los dejaremos sumidos en sus dudas y repasaremos algunos de esos grandes puntos de inflexión.^{[23](#)}

(2) Quizá no haga falta decirlo, pero los siguientes párrafos son un simple esbozo. Mi única defensa para tocar con tanta rapidez un material tan importante y complejo es que saldremos ganando si hablamos de todas estas piezas al mismo tiempo, mientras apunto, a medida que avanzamos, a la incidencia que tienen para cualquier debate cristiano sobre la cultura. Ciertamente, tal como dejaré claro en la última sección de este capítulo, es precisamente el compromiso a pensar en todas ellas al mismo tiempo lo que nos impide crear patrones muy distintos de las relaciones entre Cristo y la cultura, perfilando una realidad compleja que, a pesar de serlo, puede llevarse a cabo en contextos tremendamente diferentes.

La Creación y la Caída

Dios lo creó todo, y lo hizo bueno. Hizo a los seres humanos a su imagen y semejanza. Nuestro parentesco comunitario (cp. Hechos 17:26-28) habla en contra de la esclavitud, la degradación mutua y los conceptos repulsivos de “medio humano, medio simio”. La Creación es lo que fundamenta la responsabilidad del ser humano

ante Dios nuestro Hacedor: *deberíamos* deleitarnos en él, servirle, confiar en él, obedecerle, no solo porque es perfectamente bueno, sino porque nos hizo para sí y nos sustenta, y, por consiguiente, *se lo debemos*. Las glorias de aquella Creación original siguen dando testimonio de la existencia y el poder de Dios; continúan suscitando el temor reverente y el asombro, aunque su ordenamiento presente incluya la muerte y las catástrofes.

El hecho de que Dios nos hiciera seres con un cuerpo revela algo importante sobre nuestra naturaleza intrínseca y anticipa la culminación de todas las cosas en el otro extremo de la historia: somos creados para conocer, amar a Dios y disfrutar de él dentro del contexto de una existencia encarnada, y un día conoceremos, amaremos a Dios y disfrutaremos de él dentro del contexto de la existencia encarnada resucitada. Además, al ser portadores de la imagen de Dios tenemos responsabilidades peculiares hacia el resto del orden creado, responsabilidades de gobierno y de cuidado, cuando reconocemos nuestra unicidad con el orden creado y el lugar distintivo que ocupamos dentro de él.

No solo somos una raza creada, sino también caída. La Caída no es solamente la transgresión de alguna regla arbitraria. Es la rebelión de la criatura contra el Creador; es el intento espantoso de intentar usurpar el lugar del Creador. El clamor asombrosamente arrogante que dice “¡Seré Dios!” en realidad no solo lleva a la muerte, sino también a la destrucción de todas las relaciones. La propia muerte es multifacética: morimos a Dios, morimos físicamente (como deja claro esa ominosa frase reiterada de la genealogía que hallamos en Génesis 5: “y murió”), experimentamos la segunda muerte. Consumidos por nuestro egocentrismo, deseamos dominar o manipular a otros: este es el origen de las alambradas, de la violación, la codicia, la malicia, el rencor alimentado, la guerra.

Sin embargo, el meollo de toda esta maldad es la propia idolatría. Es el intento de privar a Dios de su deidad. Es la criatura que agita su diminuto puño frente al rostro de su Hacedor y dice, en la

práctica: “Si no ves las cosas como yo las veo, ¡haré mis propios dioses! ¡Yo seré mi propio dios!”. No es de extrañar que se diga tan frecuentemente que el pecado que despierta la ira de Dios no es el asesinato, pongamos, o el saqueo, o cualquier otra barbaridad “horizontal”, sino la idolatría, aquello que destrona a Dios. Este es también el motivo de que en todo pecado Dios sea la parte más ofendida, tal como entendió perfectamente David: “Contra ti he pecado, solo contra ti, y he hecho lo que es malo ante tus ojos; por eso, tu sentencia es justa, y tu juicio, irreprochable” (Salmo 51:4). Jesús entendió a la perfección que el primer mandamiento es amar a Dios con el corazón, el alma, la mente y las fuerzas (Marcos 12:28-34; cp. Deuteronomio 6). La consecuencia es que el primer pecado es la incapacidad de amar a Dios con el corazón, el alma, la mente y las fuerzas. Este es el pecado que siempre se comete al realizar cualquier otro pecado. El segundo mandamiento es amar al prójimo como a uno mismo. Solo es el segundo, porque lo que hace más aborrecible el pecado en primer lugar es lo ofensivo que es para Dios: él es siempre la parte más agraviada. Además, el segundo mandamiento se basa en el primero. Las palabras que cita Jesús de Levítico 19:18 lo dejan claro: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo. *Yo soy el Señor*”. La experiencia confirma el testimonio de la Escritura; no podemos pecar contra Dios durante mucho tiempo sin pecar contra los portadores de su imagen, y en la medida en que amemos a Dios amaremos a quienes llevan su imagen (una idea que 1 Juan respalda en muchas ocasiones).

Las consecuencias de la Caída son universales y devastadoras porque son, antes que nada, una revuelta contra el Todopoderoso. Debemos reconciliarnos con Dios porque él es quien ahora se enfrenta a nosotros, de modo que no es solo nuestro creador, sino también nuestro juez. El drama de todo el hilo argumental de la Biblia gira en torno a nuestra persistente alienación de Dios. Estudia el Antiguo Testamento: ¿cuál es la característica que provoca la ira de Dios? En pocas palabras, es la idolatría, todo aquello que degrada a Dios, que lo reduce, le arrebató su deidad o lo sustituye. Y dado que Dios es el juez soberano, al final todos los seres

humanos deben reconciliarse con él o perderse. Las Escrituras del Nuevo Testamento ponen un énfasis semejante en la ira de Dios e insisten en que lo único que nos libra de la destrucción bajo su ira es la muerte del propio Hijo de Dios. “Él mismo, en su cuerpo, llevó al madero nuestros pecados, para que muramos al pecado y vivamos para la justicia” (1 Pedro 2:24). Las alternativas son absolutas: “El que cree en el Hijo tiene vida eterna; pero el que rechaza al Hijo no sabrá lo que es esa vida, sino que permanecerá bajo el castigo de Dios” (Juan 3:36). Es un hecho triste que por naturaleza éramos dignos de ira (Efesios 2:3). Esta ira se define como un “fuego consumidor”, cuando el propio Jesús se manifieste “para castigar a los que no reconocen a Dios ni obedecen el evangelio de nuestro Señor Jesús. Ellos sufrirán el castigo de la destrucción eterna, lejos de la presencia del Señor” (2 Tesalonicenses 1:7-9). Debido a las cosas que nos convierten en idólatras, “viene el castigo de Dios sobre los que viven en la desobediencia” (Efesios 5:6). Nuestra única esperanza radica en Cristo: “Cristo nos rescató de la maldición de la ley al hacerse maldición por nosotros” (Gálatas 3:13). La gloria de las buenas noticias es que el mismo Dios que se cierne sobre nosotros con ira, y justificadamente, también se nos ofrece con amor, porque es ese tipo de Dios: “Pero Dios, que es rico en misericordia, por su gran amor por nosotros, nos dio vida con Cristo, aun cuando estábamos muertos en pecados. ¡Por gracia habéis sido salvados!” (Efesios 2:4-5).

A medida que se va desarrollando el hilo argumental de la Biblia, cada vez son más claras las horribles dimensiones del pecado. El pecado se puede entender no solo como idolatría y como el orgullo desmedido arquetípico, sino también como la transgresión de la ley que establece Dios. Teje su propia telaraña de corrupción y de sus consecuencias, cuando Dios entrega a sus criaturas a los propios deseos de estas. El pecado es social: aunque es, primero y ante todo, un desafío a Dios, no hay pecado que no afecte a las vidas ajenas. Incluso los pecados secretos del corazón y de la mente afectan a otros, dado que al cambiarme sutilmente modifican mi relación con otras personas. Por ejemplo, la lascivia alimentada en

secreto afecta a las relaciones que tiene un hombre o una mujer con su cónyuge y con otros seres humanos. Este es un motivo por el que el juicio de Dios se derrama sobre las personas hasta la tercera y la cuarta generación de quienes le odian (Éxodo 20:5): el pecado es social. El juicio se manifiesta no solamente en la muerte de cada generación, sino en la condenación cósmica del Diluvio (Génesis 7–8), en los ciclos reiterados de guerras, pestilencias y hambrunas (p. ej. Jueces, el exilio), y en definitiva en el propio infierno, sobre el que Jesús dice tantas cosas. El pecado es tan distorsionador que corroe cada faceta de nuestro ser, nuestra voluntad y nuestros afectos, nuestro concepto de otros y, por tanto, de nuestras relaciones, nuestros cuerpos y nuestras mentes. Los pecadores incurren en la culpa, pero precisan algo más (aunque nunca menos) que el perdón y la reconciliación con Dios, dado que los resultados del pecado son tan extensos: también necesitan regeneración y transformación.

Sin embargo, la Caída no tiene la última palabra. Ya en Génesis 3 apreciamos indicios de esperanza. Dios persigue en persona a los rebeldes; el propio Dios les promete una descendencia que un día aplastará la cabeza de la serpiente; el propio Dios les viste para ocultar su desnudez. Supone un tremendo alivio descubrir que este Dios no es solo el Dios celoso que castiga “a los hijos por el pecado de los padres hasta la tercera y la cuarta generación” de aquellos que le aborrecen (porque, como hemos visto, el pecado tiene masivas ramificaciones sociales), sino que es también el Dios que “cuando me aman y cumplen mis mandamientos, les muestro mi amor por mil generaciones” (Éxodo 20:6). De igual manera, supone un gran alivio reconocer que, por odioso y extensivo que sea el pecado, ya sea en la idolatría personal o en su manifestación práctica en las crueldades de un Pol Pot o de Auschwitz, Dios interviene para contener la maldad, para manifestar su “gracia común” en y por medio de todas las cosas, de modo que se revelen atisbos de su gloria y su bondad incluso en medio de la desgracia de la rebelión. Dios no deja de enviar su sol y su lluvia sobre justos e injustos; sigue guiando la mano del cirujano y da fuerzas a las personas que recogen la basura; la puesta de sol continúa

dejándonos sin aliento, y la sonrisa de un bebé nos cautiva el corazón. Los actos de amor y de altruismo emergen en todas las razas y en todas las clases sociales de los seres humanos, no porque seamos simples combinaciones de bien y mal, sino porque, incluso en mitad de nuestra profunda rebelión, Dios nos contiene y manifiesta su gloria y su bondad.

Quizá el lector me excuse si presento el testimonio de un erudito que, en gran medida, consiguió eludir la trampa del liberalismo teológico clásico en el que se había criado. P. T. Forsyth dice lo siguiente:

También complació a Dios, mediante la revelación de su santidad y de su gracia, que los grandes teólogos me enseñaran a buscar en la Biblia, hacerme consciente de mi pecado de tal manera que imprimió a todas las preguntas escolares un peso, una urgencia y una mordacidad tremendas. Pasé de ser cristiano a creyente, de amante de la gracia a objeto de ella. Y así, mientras que al principio pensaba que lo que necesitaban las iglesias eran una formación iluminada y teología liberal, luego llegué al convencimiento de que lo que necesitaban era evangelización.²⁴

Los cristianos no tienen que pensar mucho en Cristo y la cultura sin reflexionar sobre el hecho de que este es el mundo *de Dios*, pero que, a este lado de la Caída, el mundo, simultáneamente, resplandece de gloria y está hundido en la vergüenza, y que toda expresión de la cultura humana revela al mismo tiempo que fuimos hechos a imagen de Dios y se presenta como un entorno deformado y corroído por la rebelión humana contra Dios.

Israel y la ley

Resultaría útil dedicar un espacio a tratar el llamamiento a Abraham y al pacto que lleva su nombre. Aquí hallamos manifiesta la elección soberana de gracia que hizo Dios al llamar a determinados individuos, Abraham y Sara, y por medio de ellos a una raza y una nación; pero esta particularidad, sin embargo, da como resultado la promesa de que por medio de Abraham y de su simiente serán benditas todas las naciones de la tierra. También nos sería beneficioso reflexionar sobre el extraño papel de Melquisedec

(Génesis 14:18-20): los rasgos que manifiesta del rey-sacerdote ideal y el lugar que ocupa en la trayectoria que pasa por Salmos 110 y Hebreos 7.

En lugar de ello acudiremos al Éxodo, la formación del pueblo de Israel como nación, la entrega de la ley, el establecimiento de lo que con el tiempo daría en llamarse “el antiguo pacto”, la entrada en la Tierra Prometida. De entre las numerosas facetas de este núcleo de acontecimientos en los que podríamos centrarnos, elegimos cinco:

(1) Aquí sucede lo mismo que con el llamamiento a Abraham: Dios, en su gracia, elige a su propio pueblo (Deuteronomio 7; 10). En este caso, los rescata, los libra de la esclavitud y los convierte en su propiedad. Pero si Israel constituye el foco del pueblo de Dios a lo largo de la mayor parte del Antiguo Testamento, no podemos por menos que recordar también la misericordia de Dios hacia Nínive (en Jonás), la promesa a Isaías de que un día incluso los enemigos por antonomasia de Israel (Asiria y Egipto) serán parte del pueblo de Dios (Isaías 19:19-25; cp. Salmo 87), y el papel de Rut en la línea de la dinastía davídica a pesar de sus propias raíces moabitas.

(2) La ley que da Dios afecta a toda la vida, lo cual es una manera de decir, entre otras cosas, que el pueblo de Dios debe seguir siendo su pueblo en todas las dimensiones de su existencia. La ley gobierna su moralidad, qué comen y beben, dónde viven, todas sus relaciones, toda su adoración y sus rituales. Está rodeada de promesas y amenazas de represalias y, en ese momento, se convierte en una manera de demostrar que el pueblo es incapaz de mantener durante mucho tiempo la obediencia que exige ese pacto. Lo que promete bendición y paz, debido a la desobediencia del pueblo de Dios, acaba multiplicando la culpa, convirtiendo la idolatría fundamental en una transgresión detallada.

(3) A pesar de nuestra tendencia a pensar que la esencia del pacto es la ley moral, se dedica mucho más espacio al tabernáculo, el sacerdocio, el sistema de sacrificios y cuestiones relativas a los rituales y a la alabanza individual y colectiva. Esto no debe extrañarnos: la pregunta crucial es cómo un pueblo culpable y

manchado se vuelve aceptable a Dios. Él, en su gracia, proporciona una estructura idónea con mediadores, sacrificios y formas y patrones cargados de simbolismo, con objeto de garantizar que la vía hacia lo Sagrado nunca se dé por hecha, y también para posibilitar ese acceso señalando, al mismo tiempo, a realidades aún mayores. Todo lo demás surge de aquí; sin esto, las demás bendiciones son ilusorias. Ciertamente, la estructura sacerdotal es tan fundamental para el antiguo pacto que, si esa estructura se modificase, el propio pacto tendría que cambiar (una idea que entiende bien el escritor de Hebreos, en el cap. 7:11-28).

(4) Israel se constituye como una *teocracia*. No existe indicio alguno de una separación entre “Iglesia” y “Estado” tal como pensamos en esas categorías; es decir, de una separación entre los gobernantes “seculares” de la nación y los líderes de la comunidad “religiosa” dentro de ella, que es más o menos lo que queremos decir al hablar hoy en día de la separación de poderes.²⁵ Por supuesto, la antigua Israel distinguía entre el papel del rey y el del sumo sacerdote, lo cual es una distinción notable teniendo en cuenta el hecho de que el Próximo Oriente antiguo prefería a los reyes-sacerdote.²⁶ Sin embargo, todos los israelitas, en su conjunto, formaban el pueblo del pacto divino, y tanto el rey como el sumo sacerdote tenían la responsabilidad de mantener la fidelidad al pacto (y, por ello, la “religión”) de una manera bastante diferente a la que encontramos en las páginas del Nuevo Testamento. Allí, Dios está por detrás de César, pero este no tiene ninguna responsabilidad particular de alimentar al pueblo del pacto con Dios, y sin duda no todas las personas dentro de la esfera de poder de César pertenecen al pueblo del pacto. En la antigua Israel, Dios pudo tener agentes por medio de los cuales gobernar a su pueblo (sacerdote, rey [a partir de Saúl] y profetas que interpelaban a los dos primeros), pero actuaban en su nombre y eran sus representantes dentro de esta estructura tribal. Idealmente, toda la cultura israelita debía reflejar la gloria de Dios y revelar su verdad y su carácter. El choque entre Dios y la cultura bajo semejante régimen solo podía significar que el pueblo se estaba distanciando de Dios de maneras dolorosas

y aborrecibles. Esa rebelión provocó ciclos de juicio bajo los jueces; al final, dio como resultado el exilio. Y, aun así, las promesas de Dios para restaurar a su pueblo descarriado siguieron la línea de las manifestaciones de la gracia que comenzaron tras la Caída.

(5) No debemos olvidar que la historia de la nación de Israel se encuentra inserta dentro de la historia más amplia de Abraham y de su simiente (una idea que aborda Pablo en Gálatas 3), que a su vez está inmersa en el relato aún más amplio de la Creación y la Caída de la raza humana (una idea que recoge Pablo en Romanos 1:18–3:32; 5:1-19).

Estamos obligados a reflexionar sobre la manera en que estas realidades nos indican cómo debemos configurar las relaciones entre Cristo y la cultura. ¿Es esto una justificación para la teocracia? ¿Por qué o por qué no?

Cristo y el nuevo pacto

Aquí debo limitarme a seis observaciones:

(1) La encarnación del Verbo eterno (Juan 1:1-18) cimienta muchas exhortaciones en el Nuevo Testamento. Forma parte del ejemplo supremo de abnegación de Jesús en servicio a otros, preparatorio para la justificación (Filipenses 2:5-11);²⁷ es un elemento necesario de su identificación con los seres humanos, viniendo como vino a salvar/los a ellos y no a los ángeles (Hebreos 2); es el medio por el cual “tiene su tabernáculo” entre nosotros (Juan 1:14); pone su morada entre nosotros y se convierte en nuestro tabernáculo, en nuestro templo (2:19-22), nuestro gran lugar de reunión entre Dios y los seres humanos. Aquí radica la “solución” última al extraño lenguaje que emplean pasajes como Isaías 9: el prometido es al mismo tiempo el tan esperado rey del linaje de David y aquel a quien se le llama “Admirable consejero, Dios fuerte, Padre eterno, príncipe de paz”. A Jesús no se le presenta solamente como el que transmite el mensaje de su Padre, tal como se presenta a Mahoma en el islam, como el profeta definitivo que trae el mensaje de Alá; antes bien, en sentidos importantes, Jesús es el mensaje, es el Verbo y no solo lo transmite.

(2) Jesús anuncia e inaugura el reino de Dios. Aunque, en cierto sentido, a Dios se le presenta como el rey del universo, en otro es el rey de Israel, que media su soberanía a través de su “hijo” davídico. Aun así, el Gran Rey sigue siendo el propio Yahvé, no solo David y sus herederos, y Jerusalén es la ciudad del Gran Rey (Salmo 48). Cuando Jesús inaugura el tan esperado reino, predicho con mucha antelación, el concepto “reino” tiene un peso específico diferente en función del contexto o, tal como dicen los especialistas, “reino” se convierte en un símbolo tensivo que está conformado decisivamente por el contexto que lo rodea. A menudo, “el reino de Dios” es con mucha mayor frecuencia dinámico antes que estático, mucho más “dominio del rey” o “reino monárquico” que reino en general. En el Nuevo Testamento, el reino viene acompañado del bebé que nace siendo rey (Mateo 2). También entra en escena con el inicio del ministerio de Jesús y el anuncio del alborear del reino. Se manifiesta en los milagros y la predicación de los discípulos de Jesús (Lucas 10:1-24). En las parábolas de Jesús puede abarcar el bien y el mal, incluyendo la soberanía providencial de Dios, extendiéndose hasta el punto de que es el contexto en el que crecen tanto el trigo como la cizaña (Marcos 4); alternativamente, está tremendamente limitado y se convierte en el subconjunto del reinado dinámico de Dios dentro del cual hay vida eterna (Juan 3:3, 5). Jesús muere y resucita, ascendiendo a la diestra de la majestad en las alturas, y como anticipo de esto declara que toda autoridad es suya en los cielos y en la tierra (Mateo 28:18): aquí, de hecho, radica su reinado incontestable. Tal como lo expresa Pablo, toda la soberanía de Dios está mediada por Jesús (1 Corintios 15:25-28). A pesar de ello, hoy día su reino tiene enemigos; vendrá el día en que nadie podrá oponérsele más. El reino ya ha amanecido; sin embargo, el reino aún ha de venir, esperando el regreso del rey.

Esta diversidad de usos es una de las razones por las que debemos enfrentarnos constantemente con la tensión inherente en ellas. Lo más importante es la tensión entre el hecho de que el reino ya está presente (escatología de lo “hecho realidad” o “inaugurado”) y la promesa de que el reino se manifestará al final de todas las

cosas. En ninguno de los dos casos este reino es una monarquía constitucional. Jesús coloca en un grado superlativo cualquier cosa que pueda querer decirse con las palabras “el derecho divino de los reyes”. Ciertamente, cuando llegue la consumación toda rodilla se doblará. Incluso ahora, confesar a Jesús como “Señor” supone admitir la legitimidad de sus pretensiones soberanas y comprometerse a servirle. Además, el reino que Jesús tiene en mente no queda restringido al Israel empírico. En absoluto: muchos vendrán de oriente y de occidente y se reunirán con Abraham y con los otros patriarcas en el reino, mientras los herederos más evidentes se quedan fuera (Mateo 8:10-12).

(3) No es por casualidad que los cuatro Evangelios canónicos han sido definidos como narraciones de la pasión y la resurrección con largas introducciones. Esta es la dirección en que avanza la línea argumental. Interpretarlas sin una referencia primaria a la cruz y a la resurrección es simplemente irresponsable. Además, dentro del marco mucho más amplio del canon, la muerte de Jesús está estrechamente vinculada con su “cumplimiento” de los sacrificios del Antiguo Testamento (sobre todo los de la Pascua y Yom Kippur), y su resurrección le reivindica.

El propio Jesús entiende que su muerte ofrece un rescate por muchos (Marcos 10:45; Mateo 20:28); sus palabras para instituir la Última Cena demuestran que comprende que su muerte, el derramamiento de su sangre y el quebrantamiento de su cuerpo son el fundamento para la remisión de los pecados, así como para la inauguración del nuevo pacto. No es extraño que el apóstol Pablo insista en que su actitud práctica consiste en centrar su predicación en la cruz (1 Corintios 2:1-5), que él entiende como el propósito de Dios para anular el pecado y, en la persona del Hijo de Dios, absorber la ira que debería haber recaído sobre nosotros (Romanos 3:21-26). Siguiendo esta misma línea, el apóstol Pedro ve en la cruz tanto el modelo del servicio sacrificado a otros como el sacrificio único por el cual Cristo llevó nuestros pecados sobre su cuerpo en la cruz (1 Pedro 2:24). Hace falta un esfuerzo de la voluntad para captar hoy día la fuerza de esas afirmaciones, porque las frases son

tan conocidas que brotan sin pensar de nuestros labios y bailotean por nuestra memoria. Pero no fue así cuando la cruz era un símbolo tan potente de maldición y de aborrecimiento que los hombres y mujeres tenían o bien que rechazar a Jesús considerándolo un malhechor maldito por Dios o bien empezar a atisbar lo que soportó Cristo Jesús por amor a ellos.

Debemos decir que todo esto es claramente innegociable para cualquier tipo de cristianismo, el que sea, que busque su forma en el evangelio cruciforme. Siempre que alguna voz quiera rebatir estos elementos fundamentales, como hicieron los judíos y los griegos en el siglo primero (1 Corintios 1:18-25), puede que reciba una nota alta de parte de la cultura general, sobre todo cuando menosprecia la “locura” de la cruz. Pero la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los seres humanos. Todas las veces en que entren en conflicto pretensiones de autoridad sobre este tipo de temas, los cristianos no pueden permitirse tomar como referencia a su cultura.

(4) Esa misma muerte estableció el nuevo pacto en la sangre de Jesús (Lucas 22:20; 1 Corintios 11:23-26). De la misma manera que el tratamiento del reino lo traslada más allá de los confines del Israel empírico, el tratamiento del nuevo pacto establecido en la sangre de Jesús lo hace trascender el antiguo pacto ratificado en el Sinaí.

(5) La muerte y la resurrección de Jesús, el hecho de que “fuera levantado” a la gloria que tenía con el Padre antes de que existiera el mundo, se convirtió en la base sobre la que el Espíritu Santo, el Paracleto, fue concedido por el Padre y el Hijo a la comunidad del nuevo pacto. Según la terminología de Pablo, el Espíritu es las arras de la herencia prometida: aquí vemos una dimensión de la escatología inaugurada que se expresa en medidas limitadas pero reales de transformación, unidad, revelación; en resumen, en la experiencia de la presencia y el poder de Dios. Mientras el Espíritu Santo convence de pecado al mundo (Juan 16:8-11), constituye el pueblo de Dios bajo el nuevo pacto; y este pueblo, esta Iglesia comprada a precio de sangre, tiene un futuro tan seguro como la resolución y el triunfo de Cristo: “sobre esta piedra edificaré mi

iglesia, y las puertas del reino de la muerte no prevalecerán contra ella”, dijo el Maestro (Mateo 16:18). Entre las numerosas implicaciones de los retratos que hace de la Iglesia el Nuevo Testamento encontramos esta: el punto focal del pueblo del nuevo pacto de Dios no es una nación (ni Israel ni ninguna otra), sino una comunidad transnacional compuesta por individuos de toda lengua, tribu, pueblo y nación. Por supuesto, este hecho no pasa por alto la humanidad común que comparten los cristianos con las demás personas. A pesar de ello, establece la esfera universal del testimonio cristiano (a todas las naciones, todos los pueblos, en todas partes), mientras garantiza que a este lado de la consumación habrá tensiones constantes entre la comunidad cristiana y todas las demás comunidades. De modo que una vez más y por medio de otro portal abordamos el reto que supone delinear las relaciones entre Cristo y la cultura.

(6) Es en esta tesitura donde debemos reflexionar brevemente en las palabras de Jesús cuando dijo: “dadle al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mateo 22:21; Marcos 12:17; Lucas 20:25). El contexto es importante. Como trampa, algunos fariseos y herodianos (mediante una extraña elección de compañeros de viaje) preguntan a Jesús si es lícito pagar el impuesto imperial a César o no lo es. Si él responde afirmativamente, se arriesga a perder a muchos de los judíos que le escuchan, no solo porque estos odiaban al superpoder romano, sino también porque el emperador, cuya efigie figuraba en la moneda, era adorado como un ser en cierto sentido divino. Si la moneda con la que se pagaba este impuesto era un denario, llevaría la efigie de Tiberio, el César que gobernaba entonces, junto con las palabras que decían en latín: “Tiberio Augusto César, hijo del divino Augusto” (*TI CAESAR DIVI AUG AUGUSTUS*). Aprobar el pago de semejante impuesto a ese señor, en ese entorno, era casi equivalente a la idolatría. Por otro lado, si Jesús respondía diciendo que no, los romanos podían acusarle de incitar al pueblo a una insurrección.

Jesús responde pidiendo que le lleven la moneda relevante. Sosteniéndola en la mano, pregunta: “¿De quién es esta imagen?

¿Qué dice la inscripción?”. Inevitablemente, le responden: “De César”. Es entonces cuando Jesús pronuncia su famoso dictamen: “Devolved al César lo que es del César, y dad a Dios lo que es de Dios”.

Es decir, que en cierto sentido la respuesta de Jesús fue una maniobra brillante mediante la cual eludió la trampa y dejó a sus oponentes sin nada que decir. Pero existen otros dos niveles en su respuesta que debemos entender si queremos asimilar la importancia que tienen las palabras de Jesús para el tema que estamos tratando.

El *primero* se evidencia claramente cuando recordamos que hasta ese momento de la historia, la religión y el Estado se encontraban estrechamente vinculados. Por supuesto, esto era así en la antigua Israel: al menos en teoría, Israel era (como ya vimos) una teocracia. Lo mismo pasaba en el mundo pagano: la mayoría de los dioses del pueblo eran necesariamente los dioses del Estado. Cuando los romanos conquistaban un territorio nuevo, organizaban un intercambio de dioses: adoptaban algunos de los dioses locales en su propio panteón e insistían en que los vencidos adoptasen algunos de los dioses romanos. Esto tenía como efecto la interrupción de la fidelidad de los habitantes locales a dioses que eran exclusivamente suyos. Si se producía una rebelión, quedaría menos claro en qué bando luchaban los diversos dioses. Pero en ningún momento hubo un Estado que estuviera desprovisto de cualquier dios, lo que llamaríamos un Estado secular, donde este y la religión ocupasen esferas distintas aunque superpuestas. Pero aparentemente esto es lo que estaba defendiendo Jesús. Como mínimo, en tanto en cuanto imagina una comunidad transnacional y transcultural que no se identifique con un solo Estado, anticipa la obligación de dar al César que ostente el poder lo que este tenga derecho a recibir.

En el capítulo 5 hablaremos más a fondo de este tema. Sin duda, esta declaración del Señor Jesús ha sido una de las raíces, aunque no la única, de las tensiones perdurables y en constante evolución

entre la Iglesia y el Estado a lo largo de los siglos. Además, esta manera de ver las cosas es una de las características más importantes que diferencian el cristianismo del islam. El islam no tiene un conjunto de tradiciones que le permita distinguir entre Iglesia y Estado. En realidad, el *ummah*, el propio pueblo, atado por su lealtad a Alá, es, al menos en teoría, más importante que cualquier Estado. Pero el papel del Estado, en última instancia, es siempre someterse a la ley de Alá.

De todos modos, no tenemos que pensar que la aseveración de Jesús justifique una dicotomía absoluta entre Dios y el César, o entre la Iglesia y el Estado, o entre Cristo y la cultura. Esto nos lleva al *segundo* detalle que debemos observar en el pasaje. Cuando Jesús formula la pregunta “¿De quién es esta imagen? ¿Qué dice la inscripción?”, las personas que conozcan la Biblia recordarán que *todos* los seres humanos han sido hechos a imagen y semejanza de Dios (Génesis 1:26). Además, su pueblo tiene la “inscripción” de la ley de Dios escrita en ellos (cp. Éxodo 13:9; Proverbios 7:3; Isaías 44:5; Jeremías 31:33). Si devolvemos a Dios lo que lleva *su* imagen, debemos entregarnos por entero a él.²⁸ Lejos de privatizar la exigencia de Dios, la exigencia de la religión, la famosa frase de Jesús significa que Dios siempre sobrepasa al César. Puede que estemos obligados a pagar impuestos al César, pero debemos todo, nuestro propio ser, a Dios. “Sean cuales fueren las obligaciones civiles que tengan los seguidores de Jesús, deben entenderse dentro del contexto de sus responsabilidades hacia Dios, porque su deber para con Dios reclama todo su ser”.²⁹

Pablo entiende estas realidades. Cuando insiste en que los cristianos deben pagar los impuestos a César y, en realidad, prestar a las autoridades gobernantes el honor, el respeto y cualquier otra cosa que se les deba (Romanos 13:6-7), las propias autoridades no gozan de una alternativa o una autoridad que compita con la de Dios. ¿Cómo iban a hacerlo? Son los siervos *de Dios* (13:4); las autoridades que existen las ha establecido él (13:1). La admisión de esta idea nos lleva a complejos debates sobre la naturaleza de la

providencia divina, un debate que deberá aguardar a capítulos posteriores. Sin embargo, a estas alturas admitimos que con la venida de Jesús y el evangelio, y aunque el propio Jesús ha introducido una distinción entre la autoridad del César y la autoridad de Dios, vinculada en parte con la realidad política de que el eje del pueblo de Dios no es el Estado del César ni cualquier otro Estado, Jesús no admite que Dios y César sean autoridades paralelas. Todo lo que tenemos y somos es de Dios. Él nunca renuncia a su deidad. Sin embargo, en cuanto acabamos de decir esto, debemos recordarnos que aunque Jesús afirma esta verdad, no está reintroduciendo subrepticamente la teocracia del Estado, o la reclamación papal medieval de situarse por encima de los Estados: el mismo Jesús insiste en que el César, el César pagano e idólatra, reciba lo que se le debe. La misión del resto de este libro es aclarar algunos de estos temas.

Un cielo que ganar y un infierno que temer

Incluso cuando nos enseña a ser personas responsables aquí y ahora, el Nuevo Testamento llama repetidas veces nuestra atención sobre lo que viene después de la muerte, lo que llega cuando Jesús regrese. No debemos acumular tesoros en la Tierra, porque aquí todo es meramente temporal: la polilla y el óxido corroen, y los ladrones minan y roban. Lo que acumulamos en el cielo perdurará eternamente (Mateo 6:19-21). La gloria culminante es un nuevo cielo y una nueva tierra, cuerpos de resurrección y el gozo incesante de estar siempre y para toda la eternidad en la presencia de aquel que está sentado en el trono y del Cordero (tal como lo expresa la frase recurrente de Apocalipsis); lo que hay que temer y evitar a toda costa es la muerte segunda (Apocalipsis 20–22).

Lo que significa esto es que las relaciones presentes entre Cristo y la cultura no tienen un estatus definitivo. Deben evaluarse a la luz de la eternidad. Además, esto presupone que mientras permanezcamos en el reino inaugurado pero no consumado, no habrá ninguna utopía.³⁰ La perfección, cuando llegue, lo hará con la Consumación, con el regreso de Cristo y el cumplimiento de las

bendiciones del evangelio: desde el punto de vista cristiano, no hay justificación para ir a la caza de utopías en otros lugares. Pero esto significa que en nuestra existencia presente, aun cuando se nos permiten algunos atisbos de las glorias superlativas y la maravilla de la Consumación, y por la gracia de Dios vivimos y servimos en una comunidad cuyo origen, autoridad y mandato no están cimentados solo en este mundo, no somos tan ingenuos como para pensar que podemos producir nosotros mismos la Consumación. Esto supone que vivimos con unas tensiones que no se resolverán definitivamente hasta que vivamos en la nueva Jerusalén.

Algunas reflexiones más sobre Niebuhr

Con miras a concluir este capítulo, debo hacer cuatro observaciones finales.

(1) Los conceptos bíblico-teológicos que he expuesto en la sección anterior deben controlar nuestro pensamiento *simultáneamente* y *en todo momento*. Por eso las he llamado “los *innegociables* de la teología bíblica”. No servirá de nada adoptar determinada configuración de unos cuantos de ellos, selectos, y sobre el fundamento de esa configuración levantar nuestro patrón de cuáles deberían ser las relaciones entre Cristo y la cultura, llamándola entonces *una* de las opciones cristianas.

Como mínimo, en algunos casos eso es lo que ha hecho Niebuhr. Por ejemplo, en su idealización del modelo “Cristo, el transformador de la cultura”, se ha limitado a excluir la consumación. Lo que entiende como una debilidad en Agustín y en Calvino se convierte de repente en una fortaleza: Agustín y Calvino intentan integrar *todos* los innegociables de la teología bíblica, y este es precisamente el motivo por el cual no podemos adoptar la forma “pura” del modelo conversionista de Niebuhr. Por supuesto, F. D. Maurice puede adoptar ese modelo, precisamente porque no le incomoda abandonar algunos “hechos dados”.

Una vez más, si maximizamos las consecuencias de la Caída y también la unicidad de la comunidad de redimidos, y luego situamos

el resultado dentro del contexto de la persecución, generamos el patrón “Cristo contra la cultura”. Esto es comprensible desde el punto de vista psicológico, pero, ¿resulta útil pensar en él como *una de las opciones*? ¿No sería mejor que recordáramos otras verdades complementarias, como el hecho de que Dios no deja de ser soberano sobre todo el orden creado; que nosotros somos pecadores que tenemos una necesidad constante de la gracia, de modo que no somos más que unos pobres mendigos que dicen a otros dónde encontrar pan; que el evangelio transforma a las personas de modo que empiecen a funcionar como sal y luz en un mundo corrompido y en tinieblas; que los dones divinos de la gracia común son dones beneficiosos incluso cuando se hallan insertos en una cultura que se caracteriza predominantemente por la rebelión contra Dios; y que aquel último día no solo se hará justicia, sino que además todos verán cómo se hace? En otras palabras, si entendemos que esto es la esencia del todo, puede que haya un motivo para enfatizar determinados elementos de la herencia del patrón “Cristo contra la cultura” debido a las realidades existenciales de la persecución. Pero ni siquiera esos cristianos perseguidos serán tan necios como para pensar que su “visión” de Cristo y la cultura es *el todo*. Si expresamos este asunto de una manera especulativa (“¿qué pasaría si...?”), podríamos decir: ¿habría argumentado Tertuliano del modo en que lo hizo si hubiera sido transportado a la Roma del año 325 o al París de 2005? En otras palabras, ¿no es de sabios alabar una reflexión más holística sobre las relaciones entre Cristo y la cultura, aun admitiendo que algunos elementos de esas relaciones pueden necesitar un énfasis especial en circunstancias existenciales concretas?

En pocas palabras, parece que algunos de los cinco patrones de Niebuhr (y quizá todos) tienen que recortarse de alguna manera, reflexionando sobre las realidades más amplias de los avances bíblico-teológicos. Cuando los luteranos y los calvinistas adoptan perspectivas bastante diferentes sobre cómo debería usarse o no la música en la alabanza colectiva del pueblo de Dios, ¿la mejor manera de analizar la diferencia es la que dice que los luteranos

piensan en Cristo y la cultura como en una relación paradójica, y que los calvinistas imaginan a un Cristo transformador de la cultura? Lo dudo. La palabra “cultura” se está usando con dos matices distintos. Según el patrón “Cristo y la cultura como paradoja”, “cultura” es la cultura exenta de Cristo, en la que se encuentran inmersos tanto el mundo como los cristianos. Pero cuando “cultura” significa algo así, los calvinistas no están menos convencidos que los luteranos de la depravación humana. Según el patrón “Cristo, el transformador de la cultura”, que Niebuhr asigna a Calvino y a sus seguidores, existe la expectativa de que la presencia y la influencia de los cristianos marque una diferencia en el mundo. Lutero no diría menos, y tanto Calvino como él insistirían en que tales diferencias no acreditan la aceptabilidad de nadie ante Dios. Por supuesto, sigue habiendo diferencias teológicas, pero al intentar integrar *todos* los innegociables de la teología bíblica en nuestras reflexiones sobre estos asuntos, y al observar diversas maneras en las que a veces se usa el vocabulario, podemos plantearnos si los patrones distintos que establece Niebuhr son en ocasiones tan estilizados que enmascaran las hipótesis más fundamentales y sustentadoras que hallamos en la Biblia sobre Cristo y la cultura.

Acabo de señalar que la quinta categoría de Niebuhr, el patrón conversionista o “Cristo, el transformador de la cultura”, no *debería* encontrarse en la forma pura en que Niebuhr quiere que exista, porque la forma pura repudia algunos de los “hechos dados” de la teología bíblica. Anteriormente he comentado que su segunda categoría, el patrón “el Cristo de la cultura”, cuyos mejores ejemplos son los gnósticos y los teólogos liberales, abandona prácticamente todos los grandes puntos de inflexión de la teología bíblica. Entonces, ¿debemos repudiar todo vestigio del segundo patrón de Niebuhr? Sin duda, debemos hacerlo si ese patrón depende del abandono de tantos “presupuestos” bíblicos. A pesar de esto, se puede elaborar una forma muy modificada de este patrón del “Cristo de la cultura”, una que no abandone los elementos de la teología bíblica. En su misericordia, Dios deja trazas de sí mismo y de sus caminos en todas las culturas. Esta es la idea que establecen

algunos relatos misionales populares, como el tan conocido *Hijo de paz* de Don Richardson:³¹ en toda cultura hay elementos a los que puede apelar legítimamente el evangelio, a pesar de que (y aquí dejamos atrás a Niebuhr) la adopción del evangelio transformará inevitablemente esa cultura en aspectos relevantes.

(2) Es posible que una analogía contribuya a clarificar este punto. Algunos teólogos han identificado diversos “modelos” de la teoría de la expiación que se han elaborado a lo largo de la historia de la Iglesia, y han intentado cimentar cada uno dentro del Nuevo Testamento: la teoría del gobierno moral, por ejemplo, o la teoría de la expiación sustitutiva, y demás. Pero este proceder contiene un error *metodológico*. Cuando algunos personajes históricos han intentado plantear un “modelo” de la expiación *a costa de* otro, como vimos antes que ocurrió con Abelardo, normalmente estaba en marcha una agenda teológica más amplia. Pero el enfoque más sabio es admitir que los documentos fundacionales, el Nuevo Testamento y otros documentos bíblicos, hablan de la expiación de maneras distintas y complementarias. No deberíamos hablar tanto de los “modelos” diferentes, discretos, de la expiación sino más bien de diversos aspectos de la expiación única, intentando descubrir cómo se cohesionan estos aspectos entre sí y cómo se interrelacionan (como, por ejemplo, en 1 Pedro 2), y si algún aspecto de la expiación organiza, ilumina o controla como debiera, y por lo tanto tiene precedencia sobre los demás.³²

Lo mismo sucede aquí. Seremos más sabios si nos abstenemos de distinguir patrones definidos o paradigmas o modelos de las relaciones entre Cristo y la cultura, y pensamos más bien en la integración sabia, donde de vez en cuando las distintas facetas del todo reclaman más atención. Expresado mejor: si por cualquier motivo seguimos pensando en diferentes modelos de la relación entre Cristo y la cultura, debemos insistir en que no son modelos *alternativos* que podemos optar por aceptar o rechazar. Más bien, preguntaremos en qué sentido están fundamentados en las Escrituras y reflexionaremos sobre sus interrelaciones *dentro* de las

Escrituras, y cómo y cuándo deben subrayarse bajo distintas circunstancias ejemplificadas *en* las Escrituras.

(3) El hecho de que insistamos en la soberanía de Dios sobre todo el orden creado, una soberanía presupuesta incluso en las palabras de Jesús “dadle al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”, nos trae a la mente otro asunto inconcluso. Y es que la realidad de la soberanía divina nos recuerda que las categorías “Cristo” y “cultura” no mantienen una oposición mutua en todos los aspectos. Los posmodernos, ya sean cristianos o no, afirman que toda manifestación de “Cristo” se encuentra *dentro de* la cultura; los cristianos sostienen que toda cultura está en cierto sentido *bajo* el señorío de Cristo. En ambas maneras de enfocar el asunto hallamos la necesidad urgente de sondear qué significa la expresión “Cristo y la cultura” cuando los dos términos controladores no son antitéticos en todos los aspectos. Dicho de otro modo, los dos términos “Cristo” y “cultura” no se pueden contraponer absolutamente entre sí, no solo porque los cristianos forman parte de la cultura, sino porque toda autoridad es dada a Cristo en los cielos y en la tierra, de modo que toda cultura está incluida en su reinado.

Pero aun así debemos hacer una distinción. Solo dentro de la comunidad redimida encontramos a seres humanos que se han entregado gozosamente en principio al reino de Cristo, que confiesen el señorío de Jesucristo, que desean vivir de acuerdo con su Palabra. Es una tragedia y una bellaquería de proporciones incalculables que nosotros, que nos llamamos cristianos y hemos jurado lealtad al rey Jesús, nos encontremos a menudo en rebelión contra su autoridad... y por consiguiente en pecado. Aun así, este subconjunto de toda la cultura se puede distinguir del resto de ella. Por lo tanto, mientras afirmamos que, en cierto sentido, la propia cultura se halla bajo la autoridad de Cristo (ciertamente, todas las culturas, abarcando la gama incalculable de idiomas, simbolismo, religiones, filosofías, cosmovisiones, costumbres y artefactos transmitidos de una a otra generación), en otro sentido los cristianos verdaderos constituyen una parte identificable de cualquier cultura particular. Esta tensión está ligada a las diversas maneras en que el

Nuevo Testamento habla del reino de Dios. Cristo reina sobre todos, incluyendo el ámbito de lo cristiano, lo no cristiano y lo anticristiano. Cuando contemplamos el reino de Cristo en este sentido tan amplio, nos centramos en el misterio de la providencia, no en su gobierno sobre las personas que se han sometido a su reinado, dado que buena parte de la cultura rechaza su autoridad y no se somete a su revelación. Gran parte de la cultura afirma estar libre de la voz divina o, como mínimo, tiene libertad para elegir o rechazar lo que desee de esa voz. A pesar de todo, desde un punto de vista bíblico, Cristo debe reinar, con toda autoridad, hasta que haya puesto al último enemigo debajo de sus pies: la propia muerte. Da igual que se dispute o incluso se niegue esta autoridad: esta sigue operando para cumplir los planes de Dios.

Creado por Dios, este mundo nunca puede perder toda la gloria que Dios ha insertado en él (Salmo 8), y el propio Dios sigue haciendo bien y repartiendo dones buenos. De entrada, envía su sol y su lluvia sobre justos e injustos; ordena a los gobiernos que reduzcan los peligros de la anarquía en un mundo de malignidad; demuestra su paciencia dando margen al arrepentimiento. Todo el potencial del llamado mundo “natural” llegó a existir porque Dios lo quiso, y funciona bajo la autoridad del Cristo resucitado: todo el arte, la música, los dones administrativos, la colorida diversidad, el genio creativo. Sin embargo, todo está corrompido por el pecado. Nuestro genio creativo puede alumbrar armas destructivas; nuestros dones administrativos convertirse en demostraciones de poder personal y de autopromoción; nuestro arte volverse tremendamente desagradable y celebrar todo lo que está dislocado; nuestro nacionalismo identifica fácilmente nuestra propia raza o visión con la voluntad de Dios; nuestra democracia corre el peligro de afirmar *vox populi*, *vox Dei*,³³ y nuestro liberalismo está tentado a confundir la búsqueda de la libertad con la búsqueda de Dios; es una visión de la libertad que, como una ironía trágica, nos esclaviza a una nueva idolatría. Así, el término “cultura” en “Cristo y la cultura” puede referirse a ese subconjunto de la cultura que rechaza la autoridad de Cristo a pesar de que no puede huir de ella. Según este uso, la

cultura frecuentemente ignora a Cristo y a los cristianos; a veces, la cultura puede contradecir explícitamente a ambos; otras, la cultura persigue a Cristo y a los cristianos; de vez en cuando, la cultura aprueba o desaprueba muy selectivamente a Cristo y a los cristianos. Y las respuestas de los cristianos se adaptan en consecuencia (a veces, sabiamente; otras, erróneamente) a estos criterios culturales volubles.

El desasosiego que nos produce semejante tensión no se resolverá hasta el último día. Esperamos el regreso de Jesucristo, la llegada del nuevo cielo y la nueva tierra, el alba de la resurrección, la gloria de la perfección, la hermosura de la santidad. Hasta ese día, somos un pueblo en tensión. Por un lado, pertenecemos a la cultura más amplia en la que nos encontramos; por otro, a la cultura del reino consumado de Dios, que ha amanecido entre nosotros. Nuestra verdadera ciudad es Jerusalén, aunque sigamos perteneciendo a París, Budapest o Nueva York. Y mientras esperamos la consumación, confesamos agradecidos y gozosos que el Dios de todas las cosas es nuestro Dios y que hemos sido llamados a darle gloria, a reconocer su reinado y a dar testimonio de su salvación. Mediante la proclamación del evangelio anticipamos la conversión de hombres y de mujeres de toda lengua, pueblo y nación. Y, en nuestra calidad de seres humanos redimidos, “buscamos el bienestar de la ciudad” en la que nos encontramos (Jeremías 29:7), hasta que la nueva Jerusalén descienda del cielo. Está escrito: “Las naciones caminarán a la luz de la ciudad, y los reyes de la tierra le entregarán sus espléndidas riquezas” (Apocalipsis 21:24).

(4) He señalado repetidamente que el aspecto que debe enfatizarse de las muchas cosas que dice la Biblia sobre las relaciones entre Cristo y la cultura depende, al menos en parte, de las circunstancias históricas concretas en las que se encuentran los cristianos. ¿Están siendo perseguidos? ¿Por qué o por qué no? ¿Viven en una democracia? Si es así, ¿de qué tipo? La democracia, ¿es necesariamente algo bueno o puede ser lamentable? ¿Qué tipo de virtud es la “libertad”, tan alabada en Occidente? El secularismo, ¿es un producto necesario de la democracia? ¿Hay alguna

justificación, aparte quizá del puro pragmatismo, para una “Iglesia estatal”? Descubriremos que no podemos seguir mucho más en nuestra reflexión sobre las relaciones entre Cristo y la cultura hasta que aventuremos algunas exploraciones tentativas de asuntos como estos.

[1.](#) *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1934). Este libro se publicó en inglés tres décadas y media más tarde: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1971).

[2.](#) Por ejemplo, aparece en Bart Ehrman's, *Lost Christianities: The Battles for Scriptures and Faiths We Never Knew* (Oxford: Oxford University Press, 2003), donde las afirmaciones son extravagantes y la interacción con la literatura crítica de esta tesis prácticamente se pasa por alto.

[3.](#) Por citar solo al más reciente de los críticos competentes, véase Paul Trebilco, “Christian Communities in Western Asia Minor into the Early Second Century: Ignatius and Others as Witnesses Against Bauer”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 49 (2006): 17-44.

[4.](#) *Themelios* 2/1 (1976): 5-14. Véase también H. E.W. Turner, *The Pattern of New Testament Truth: A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church* (Londres: A. R. Mowbray & Co., 1954); Daniel J. Harrington, “The Reception of Walter Bauer's *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* during the Last Decade”, *Harvard Theological Review* 77 (1980): 289-99; Michel Desjardins, “Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Discussions of Αἵρεσις in the Early Christian Era”, *The Second Century* 8 (1991): 65-82.

[5.](#) H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (Nueva York: Torchbooks, 1951), 84.

[6.](#) Niebuhr, *Christ and Culture*, 90.

[7.](#) J. Gresham Machen, *Christianity and Liberalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1923).

[8.](#) Niebuhr, *Christ and Culture*, 91.

[9.](#) “Discerner au sein de la culture”, *Théologie Évangélique* 4/2 (2005): 49.

[10.](#) Wells, *Above All Earthly Pow'rs: Christ in a Postmodern World* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 248.

[11.](#) Me apresuro a añadir que esto *no* pretende sugerir que en ninguno de los dos movimientos se produjeran conceptos o estudios útiles. Los dones y las bendiciones de la gracia común están por doquier. La teología liberal, por ejemplo, ha estimulado muchas reflexiones penetrantes sobre lo que es la “historia” (una cuestión de no poca importancia para una religión que afirma estar basada en una revelación *histórica*) y que ha dejado un *corpus* sustancial de filología, por citar solo dos ejemplos. Simplemente, dice que todo movimiento cuya estructura de pensamiento dependa de esquivar los grandes hitos de la historia de la redención, incluyendo la Caída, la Encarnación, la expiación, la resurrección y

el juicio final, no podemos pensar que tenga utilidad para los cristianos.

[12.](#) Niebuhr, *Christ and Culture*, 197.

[13.](#) Véase la exposición en D. A. Carson, *The Difficult Doctrine of the Love of God* (Wheaton: Crossway, 2000).

[14.](#) Niebuhr, *Christ and Culture*, 197.

[15.](#) Niebuhr, *Christ and Culture*, 31.

[16.](#) Véase en la página 66.

[17.](#) Para una historia idónea del universalismo en la herencia de la cristiandad, véase Richard Bauckham, "Universalism: A Historical Survey", *Themelios* 4/2 (1979): 48-54.

[18.](#) De aquí, por ejemplo, James D. G. Dunn (*Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* [Philadelphia: Westminster, 1977], 376), que afirma que el Nuevo Testamento "canoniza la diversidad del cristianismo".

[19.](#) Cp. Kevin J. Vanhoozer, "The Semantics of Biblical Literature: Truth and Scripture's Diverse Literary Forms", en *Hermeneutics, Authority and Canon*, eds. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 42-104.

[20.](#) Véase, por ejemplo, Martin Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels* (Harrisburg: Trinity Press International, 2000); Ronald A. Piper, "The One, the Four and the Many", en *The Written Gospel*, eds. Markus Bockmuehl y Donald A. Hagner (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 254-73.

[21.](#) Cp. Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 38: "La historia cristiana nos proporciona... un conjunto de lentes, no algo que podamos mirar, sino algo con lo que poder mirar".

[22.](#) Para un resumen y una evaluación de la expresión y de la disciplina a la que se refiere, véase D. A. Carson, "New Testament Theology", en *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*, eds. Ralph P. Martin y Peter H. Davids (Downers Grove: InterVarsity, 1997), 797-814. Para un análisis más extenso, véase muchas entradas en T. D. Alexander, Brian S. Rosner, D. A. Carson y Graeme Goldsworthy, eds., *New Dictionary of Biblical Theology* (Leicester/Downers Grove: InterVarsity, 2000); y especialmente James Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1999), junto con un ensayo de Robert W. Yarbrough, "James Barr and the Future of Revelation in History in New Testament Theology", *Bulletin for Biblical Research* 14 (2004): 105-26.

[23.](#) Debo añadir que el número de puntos de inflexión es necesariamente tema de debate, dado que el término es un tanto ambiguo. El asunto se resuelve no sobre una base teórica, sino en la de la escala: podemos examinar un objeto desde lejos y desde mucho más cerca, forzando así que la escala cambie. Además, los puntos de inflexión brevemente repasados a continuación los he elegido en parte por su incidencia evidente sobre el análisis de las relaciones entre Cristo y la cultura. Quizá deba añadir que se han producido críticas penetrantes de Niebuhr desde la perspectiva de una teología sistemática de

estructura más tradicional, siendo la más incisiva de todas la de John Frame en el segundo capítulo de su *Christ and Culture: Lectures Given at the Pensacola Theological Institute, July 23-27, 2001*, consultada el 5 de marzo de 2007 en http://www.thirdmill.org/newfiles/joh_frame/Frame.Apologetics2004.ChristandCulture.pdf.

24. P. T. Forsyth, *Positive Preaching and the Modern Mind*, 3ª ed. (1949; Carlisle: Paternoster, 1998), 177. Agradezco a Graham Cole que llamase mi atención sobre este pasaje.

25. Un borrador temprano de este capítulo concluía la frase justo antes del guion, lo cual la dejaba a expuesta a la acusación evidente de que mi afirmación pasaba por alto la división obvia de los poderes en la antigua Israel entre rey y sumo sacerdote. Agradezco a Henri Blocher que me señalase la falta de claridad, que me indujo a añadir otras líneas.

26. Como testifica Melquisedec: Génesis 14:18-20; cp. Salmo 110.

27. Esto difiere bastante de decir que la Encarnación se convierte en el modo fundamental en el que deberíamos pensar nosotros en cumplir la misión, es decir, “encarnándonos” en otra cultura. Entiendo lo que se dice, que es honroso y desafiante. Pero el empleo de esa terminología no está exento de problemas: ver el análisis importante de Andreas J. Köstenberger, *The Missions of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel: With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

28. Esta explicación la ha expresado de forma amena David T. Ball, “What Jesus Really Meant by ‘Render unto Caesar,’” *Bible Review* 19/2 (abril de 2003): 14-17, 52.

29. Ball, “What Jesus Really Meant by ‘Render unto Caesar,’” 17. No puedo entrar aquí en toda una serie de interpretaciones muy creativas de este pasaje que no resisten un escrutinio intenso, como la lectura marxista del pasaje que realiza Alan H. Cadwallader, “In Go(l)dWe Trust: Literary and Economic Currency Exchange in the Debate over Caesar’s Coin (Mark 12:13-17),” *Biblical Interpretation* 14 (2006): 486-507.

30. Véase capítulo 6.

31. *Peace Child* (Ventura: Regal Books, 1975).

32. Hay muchos otros ejemplos de lecturas de la Escritura que se encuentran en algún punto entre lo hilarante y lo ridículo, debido a la triste realidad de que la lectura está alejada tanto del contexto inmediato como del canónico. “Jesus as a Young, Single, Adult Male” (Jesús como joven varón soltero) es el título de un sermón que me encontré por casualidad hace poco, superado quizá por un sermón navideño titulado “Un embarazo adolescente, no deseado, monoparental y de riesgo”). Ningún pastor sensato discutirá que las condiciones de vida representadas por estos títulos requieren atención. La pregunta es si la mejor manera de hacerlo es mediante cierto tipo de lectura atomista de los textos que acaba arrebatando a Jesús todos los atributos y las funciones que le corresponden por derecho y le convierten en el único cualificado para satisfacer todas las necesidades humanas.

33. “La voz del pueblo es la voz de Dios”.

CAPÍTULO 3

Refinar la cultura y redefinir el posmodernismo

He argumentado que los grandes puntos de inflexión en la historia de la salvación, *tomados en su conjunto*, constituyen un conjunto de elementos innegociables cuando intentamos abrirnos camino hacia un entendimiento estable de cómo debemos pensar los cristianos en las relaciones entre Cristo y la cultura.

Para hacer avanzar el tema, en este capítulo doy media vuelta para reflexionar con mayor profundidad en dos términos, “cultura” y “posmodernismo”. Ya hemos visto que, bajo la influencia del esquema de Niebuhr, el significado de “cultura” no es coherente a lo largo de sus cinco patrones. Al cabo de un tiempo, esta incoherencia comienza a obstaculizar el debate. Al final del capítulo precedente comenté brevemente la dirección en la que debería avanzar el estudio, pero esto requiere una exposición más completa. Siguiendo la línea del título de este capítulo, me gustaría mucho refinar la cultura, pero de hecho mi objetivo es mucho más modesto: intento refinar no la cultura sino “cultura”, es decir, que intento redefinir el término, no la realidad. Por lo que respecta a “posmodernismo”, aunque (como hemos visto) la expresión significa cosas bastante diferentes en distintas partes del mundo, hay tantos que propugnan tener en cuenta este movimiento para la evaluación de la cultura (sobre todo en Estados Unidos) que hay que proponer algo más. En este caso, lo cierto es que tengo que hacer una propuesta.

Refinar la cultura

Prácticamente toda consideración seria de la naturaleza de la cultura en nuestros días abandona el enfoque de la “alta cultura” que dominó el debate hace más de cincuenta años. En términos generales, Niebuhr formó parte de ese enfoque. A pesar de todo, las

definiciones más sofisticadas y menos elitistas de la cultura que están de moda ahora tienden a plantear diversas preguntas importantes que son pertinentes para nuestro tema. He hecho referencia a una o dos de ellas, pero quizá resulte provechoso sacar a la luz cuatro de ellas mediante la formulación de cuatro preguntas.

(1) La especificidad de las “culturas”, cada una con su extravagante miscelánea de elementos, ¿no sugiere que las preguntas generales sobre la “cultura” (en el singular abstracto) son demasiado teóricas? ¿No sucede acaso que los elementos propios de una cultura se solapan o en ocasiones contradicen los propios de otra? En realidad, sin duda no se puede determinar cuántas personas pertenecen a una cultura. Después de todo, los individuos van reuniendo sus elementos distintivos de maneras individuales. Estos individuos pueden ser como un conjunto de personas en algún sentido, parecerse a otro conjunto de personas en otro, asemejarse a un tercer grupo de otras maneras, o incluso ser semejante a todos ellos en algún aspecto, y no parecerse en nada a estos en otras facetas. Entonces, ¿qué significa “cultura” (en algún sentido abstracto o teórico)?

Si lo expresamos de otra manera, Georges Devereux ha sostenido que casi todos los valores culturales se desarrollan y se sustentan en conflicto, como reacción a determinadas presiones; se trata de una especie de forma cultural de la tercera ley del movimiento de Newton, que dice que para cada acción existe una reacción igual y opuesta.¹ Dado que todos nosotros nos enfrentamos a distintas combinaciones de presiones (es decir, de “acciones”), todos acabamos con “culturas” diferentes.

Henri Blocher sugiere una analogía.² A menudo decimos que el lenguaje es un elemento de la cultura. Pero, desde la época de Ferdinand de Saussure, los lingüistas han distinguido entre *langue* y *parole*. Esta es, de forma aproximada, la distinción entre competencia y ejecución. Puede decirse que un loro habla francés; sería un error decir que un loro es francoparlante. Una persona aprende, pongamos, inglés, y así se puede decir que es

angloparlante (*langue*), pero el inglés que habla esa persona no es un inglés en lo abstracto o la totalidad de todo lo que pasa por “inglés”. Podemos decir que el idioma que habla un individuo es inglés (*langue*), pero lo que realmente se habla es la ejecución de ese individuo (*parole*). Una de las cosas que ha interesado durante más tiempo a los lingüistas es la relación entre *langue* y *parole*. Ahora bien, en tanto en cuanto el idioma es un elemento de la cultura, ¿qué significaría decir, bajo la rúbrica “Cristo contra la cultura”, que Cristo se opone al lenguaje? Decir que Cristo está en contra de la *langue* es tan absurdo como decir que Cristo se opone al inglés (o al francés o al árabe). Y es que sigue siendo un hecho que, como el idioma constituye un elemento de la cultura, no debe imaginarse únicamente como *langue*, sino como *parole*; es decir, no solo el lenguaje como un todo, sino todas las palabras, discursos, enunciaciones, manifestaciones escritas y demás, de todas las personas tremendamente distintas de esa cultura, todas sus expresiones individuales de la *parole*. En algunos casos, Cristo bien puede oponerse a *paroles* concretas, como, por ejemplo, el discurso del odio o los comentarios racistas, o los mensajes que incitan a la idolatría. Pero en este caso, hemos regresado al reto de la especificidad. ¿Es acaso más coherente pensar en “Cristo contra la cultura” que en “Cristo contra la *langue*? ¿No es demasiado abstracta esta construcción? Podemos hablar significativamente de “Cristo contra la cultura” solo cuando llevamos la cultura, o la *parole* como un elemento esencial de la cultura, a la altura de los elementos constitutivos.

Algunas facetas de esta crítica de la cultura yerran el blanco. Todas las definiciones proporcionadas en el primer capítulo descartaron la aplicabilidad de la “cultura” a las creencias de un solo individuo. Recordemos, por ejemplo, los “conceptos compartidos manifiestos en actos y en artefactos”,³ a los que se refería Redfield, o las definiciones que hablan de la transmisión intergeneracional de la cultura, como la que proporciona Geertz: “un patrón de significados transmitido históricamente encarnado en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas de forma simbólica por medio

de las cuales los hombres transmiten, perpetúan y desarrollan su conocimiento sobre la vida y las actitudes hacia ella”.⁴ Por supuesto, cuán grande sea el círculo de una cultura compartida puede variar considerablemente: uno puede hablar de cultura francesa, pero también de cultura parisíen, o de la cultura de la Riviera francesa, o de la cultura de un clan francés destacado. Podemos hablar de la cultura estadounidense y distinguirla de la francesa, pero también podemos hablar de la cultura occidental distinguiéndola, por ejemplo, de la cultura china, e incluir de alguna manera a Francia y a Estados Unidos bajo un mismo paraguas. Dentro de Estados Unidos, uno puede hablar fácilmente de la cultura de New York City, o del Medio Oeste, o del *bayou* de Luisiana, de los Kennedy. Admitimos alegremente que estas diversas culturas pueden solaparse de muchas maneras interesantes. En este sentido, supongo que podemos pensar en cualquier cultura como un entorno repleto de extravagantes cachivaches, los cuales se parecerán y se diferenciarán inevitablemente de los de otra cultura; aunque el término “cachivaches” es un poco condescendiente. Lo que no podemos hacer, si queremos conservar las definiciones ya establecidas en estos capítulos, es reducir “cultura” a un individuo aislado. La cultura, tal como se desarrolla en casi todos los debates contemporáneos, es esencialmente comunitaria, a pesar de que el tamaño de la comunidad sea tremendamente variable.

La analogía lingüística es en parte útil y en parte tendenciosa. Resulta útil en el sentido de que la distinción entre *langue* y *parole* nos recuerda que nuestra consideración de la cultura en lo abstracto (análoga a la definición de lenguaje como *langue*) pronto debe descender a culturas particulares (análogas a la definición de lenguaje como *parole*). Si uno desea evaluar qué puede significar “Cristo contra la cultura”, es provechoso pensar más allá de la “cultura” en lo abstracto para pensar, por ejemplo, en la cultura de la Rusia de Stalin, o la cultura del nazismo, o la cultura del budismo zen, o la cultura del Occidente corporativo. Pero la analogía lingüística induce a error porque, en función de la *parole*, los lingüistas normalmente piensan en la ejecución lingüística del

individuo, y cuando pensamos en la cultura este foco es demasiado limitado. Aun así, la ejecución de cada uno es importante. El francés de Québec es distinguible del francés de Francia. Aun así, el francés del *arrondissement* trece de París también se distingue del francés de Toulouse, del mismo modo que el francés que hablan los oradores en la Université de Montréal es distinguible del que se habla en Gaspé. Como he dicho, los lingüistas pueden seguir reduciendo el campo hasta el individuo; quienes estudian la cultura no lo harán. Si uno intenta comprender lo que significa “Cristo contra la cultura”, no tiene sentido leer esto como “Cristo contra la cultura particular de Joe Bloggs”.

Desde un punto de vista positivo, estas preguntas sobre la importancia de la *especificidad* de las culturas particulares nos recuerdan que al menos uno de los motivos por los que Niebuhr identificó nada menos que cinco patrones distinguibles de la relación entre Cristo y la cultura es el hecho de que “cultura” nunca se experimenta en lo abstracto. Nuestra experiencia de la cultura es invariablemente muy específica. Si extrapolamos partiendo de nuestra propia experiencia (pongamos, en una cultura violenta que persigue a los cristianos, donde “Cristo contra la cultura” parece una categoría adecuada) y llegando a la experiencia de otros cuyos supuestos sobre la “cultura” son muy diferentes, nos costará mucho defender la prioridad de nuestra elección de modelo. Al menos algunas de las diferencias que vemos en el Nuevo Testamento respecto al modo en que entendían los primeros cristianos a “César” surgen de experiencias radicalmente distintas de César. Es decir, que si queremos sacar a la luz un entendimiento amplio y teórico de la relación entre Cristo y la cultura, tendrá que ser lo bastante complejo, sutil y flexible como para abarcar la especificidad de las culturas.

(2) La diversidad de culturas que hay en el mundo, ¿nos permite hacer cualquier tipo de evaluación sobre la superioridad o la inferioridad de una cultura concreta?

Esta pregunta es interesante por derecho propio, claro está, pero,

en la medida en que permitimos la posibilidad de que en algunos casos “Cristo contra la cultura” sea la mejor categoría, y en otros no, ¿no implica esto que algunas culturas son peores que otras (y, concurrentemente, que otras son mejores)? Dicho francamente: ¿no podemos estar de acuerdo en que es mejor saludar a los vecinos que comérselos?

Reaccionando contra la condescendencia intrínseca al pasado colonial, los antropólogos cristianos llevan décadas intentando describir las culturas en términos totalmente neutrales, puramente descriptivos. A veces, esta pasión por la neutralidad, por la descripción objetiva sin juicio moral, se convierte por sí misma en un juicio moral: la única antropología cultural “buena” es la del tipo que se niega a emitir juicios morales. El sacrificio de niños entre los incas tiene su justificación: el sistema era importante para quienes se sometían a él, de modo que, ¿quiénes somos nosotros para condenarlo? Incluso el Holocausto puede enfocarse desde diversas perspectivas: para los que fueron gaseados fue una aberración inimaginable, pero para los supremacistas arios su principal fallo estribó en que lo detuvieron antes de poder acabar el trabajo. Todo depende del punto de vista de cada uno.

Cuando transmití parte de este material en forma de conferencia, en la primera sesión de preguntas y respuestas se hallaba un estudiante internacional, oriundo de un lugar que había sido colonia francesa, que me preguntó si pensaba que alguna cultura era superior a otra. Por supuesto, era una buena pregunta, e iba acompañaba de capas y capas de supuestos y de tensiones, teniendo en cuenta el imperialismo occidental que se produjo en África. En buena parte de África occidental, la época de mediados del siglo XX fue testigo de un movimiento poderoso llamado *la négritude*, con el cual unos jóvenes intelectuales de la zona francoparlante de África occidental desafiaron la supuesta superioridad de la cultura francesa europea. En su intento de crear un hueco para la cultura de África occidental, les pareció útil relativizar *todas* las culturas.⁵ Por supuesto, esto sigue en gran medida la línea de muchos de los supuestos de la antropología

cultural moderna. Pero si hay contextos en los que estoy dispuesto a hablar de Cristo como alguien *contra* la cultura, ¿está Cristo igualmente en contra de *todas* las culturas, o se opone a unas más que a otras? Nuestra reflexión sobre las categorías de Niebuhr, ¿abre quizá una gran caja de Pandora?

Durante una conversación privada posterior a las preguntas y respuestas en público, pregunté a mi interlocutor africano si pensaba que alguien podía emitir responsablemente un juicio sobre la relativa superioridad o inferioridad de la cultura de los nazis comparada con otra perteneciente al mismo momento de la historia, por ejemplo, la cultura de Holanda, cuyos ciudadanos se contaron entre los más generosos y los que más riesgos aceptaron en su compromiso de esconder a judíos. Tras pensar unos instantes, él me sugirió que esta era una distinción entre ideologías, no entre culturas. Pero esta distinción es exactamente lo que no permiten nuestras definiciones de “cultura”. Etiquetar como “ideología” todo lo que queremos condenar o alabar y como “cultura” todo lo demás es un subterfugio evasivo, al que recurrimos por el único motivo de preservar el mantra indefendible de muchos antropólogos culturales: ninguna cultura es superior o inferior a otra.⁶ Esto se sostiene con tanta firmeza en algunos círculos, que toda cultura que desafíe este mantra, como una cultura dotada de una intensa visión misionera, es necesariamente colonial y, por consiguiente, inferior; todo ello sin que nadie perciba la triste ironía propia de esta postura.⁷

Nada de esto sugiere que *toda* aseveración de inferioridad o superioridad cultural sea sabia, penetrante o cierta. Lejos de ello: ciertamente, muchas de esas pretensiones constituyen el eje sobre el que giran las formas más bárbaras de racismo, colonialismo y nacionalismo desbocado. Veamos seis observaciones que pueden aportar cierta claridad.

Primero, toda evaluación de una cultura depende de un conjunto de valores, al mismo tiempo que ese conjunto de valores, a su vez, está conformado por la cultura que informa la evaluación. Esto es tan cierto del materialismo filosófico de algunos antropólogos

culturales como lo es del marxismo, y también de la fe cristiana. Cuanto más amplia sea la coalición de personas que se ponen de acuerdo sobre una idea (por ejemplo, que el Holocausto fue un acto de maldad enorme, apenas comprensible), más amplia será la evaluación consensuada.

Segundo, desde una perspectiva cristiana, todo lo que está aislado de la centralidad esencial de Dios es malo. Supone un horripilante desafío a Dios. En este sentido, desde el punto de vista cristiano, toda postura cultural que no cante con gozo y obediencia “¡Jesús es el Señor!” está sujeta a la misma condena. Según esto, todas las culturas a este lado de la Caída son malas.

Pero *tercero*, e igualmente desde el paradigma cristiano, Dios, mediante su “gracia común”, derrama incontables cosas buenas sobre las personas de todo el mundo. Aunque quizá el mundo no le reconozca como a Dios, disfruta de los beneficios que él le da, y esos dones son realmente buenos (Santiago 1:17).

Y *cuarto*, dado que la revelación cristiana insiste ciertamente en que hay grados de castigo que dispensa un Dios bueno, debemos asumir que algunas posturas culturales son más reprobables que otras, ya sea por sí mismas o debido a la responsabilidad aumentada que tienen las personas privilegiadas, o por algún otro motivo. No tenemos por qué recurrir a las imágenes de Dante sobre los círculos descendientes del infierno: el propio Jesús insiste en la realidad de los grados *relativos* de castigo (p. ej. Mateo 11:20-24; Lucas 12:47-48), que presuponen grados *relativos* de bien y de mal en distintas culturas.

En *quinto* lugar, muchas de las distinciones entre los cinco patrones de Niebuhr giran, a fin de cuentas, en torno a una evaluación de cuán malvada es una cultura. En otras palabras, la diferenciación entre las posturas posibles de Cristo frente a la cultura gira, al menos en parte, en torno a la evaluación que haga cada uno de los valores de cada cultura. Dudo de que *ningún* análisis minucioso de las relaciones posibles entre Dios y la cultura pueda ignorar estas evaluaciones diferenciadas sobre el valor moral de una cultura

particular, por difíciles o tentativas que deban ser tales evaluaciones.

Sexto, los seres humanos tenemos la deprimente propensión a corromper las cosas buenas, todas las cosas buenas. Pensemos en un ejemplo. Partiendo de las provocativas reflexiones de Steiner en *After Babel*,⁸ Henri Blocher plantea la pregunta de si la imposición de los idiomas en Babel fue algo bueno o malo.⁹ Si fue malo, entonces presuntamente la unidad idiomática anterior a Babel era algo bueno, pero, sin embargo, fue esa unidad la que permitió a las personas intentar la rebelión masiva simbolizada por Babel. Si esa unidad era tan mala, quizá la diversidad sea en sí misma algo positivo. Como mínimo, aun cuando la imposición de la diversidad de idiomas fue una reprensión y una limitación, no es transparentemente claro que la multiplicidad de idiomas *en sí misma* fuera algo bueno o malo. Fue buena en el sentido de que acabó con el conato de rebelión; fue mala en el sentido de que dio pie a grupos disyuntivos (¿tribus, naciones, razas?) que a menudo se enemistaban entre sí. En otras palabras, los seres humanos somos capaces de corromper la unidad y convertirla en rebelión, y podemos corromper la diversidad y convertirla en guerra. Sin embargo, no podemos por menos que constatar que en Pentecostés Dios no otorgó el don de un solo idioma como una especie de restauración de la situación anterior a Babel; más bien, concedió el don de muchos idiomas, de modo que el mensaje pudiera escucharse en todos los idiomas necesarios, preservando así la diversidad. Aunque es cierto que el Apocalipsis puede retratar muchos idiomas entre los *loci* de la rebelión en proceso (p. ej. Apocalipsis 10:11), también presenta a la gran hueste de los redimidos procedentes de toda tribu, pueblo, nación *e idioma* (p. ej. Apocalipsis 5:9; 7:9). No hay motivos para pensar que la gloriosa unidad que disfrutaremos en el nuevo cielo y en la nueva tierra no abarca la diversidad igualmente gloriosa de raza, nación *e idioma*.¹⁰ (Quizá nadie se ofenda si a algunos nos cuesta unos cuantos miles de años aprender bien el chino mandarín). Hasta entonces, persistiremos en nuestra capacidad para corromper la unidad y prostituir la diversidad, esas mismas unidad y diversidad que a

menudo se presentan como cosas “buenas”.¹¹

Sencillamente, desde la perspectiva cristiana debemos decir que la cultura, como cualquier otra faceta de la Creación, se encuentra sometida al juicio de Dios.

(3) Pero es inevitable que los propios cristianos constituyan una parte de la cultura. ¿No es tremendamente tendencioso intentar dilucidar la relación entre “Cristo” y la “cultura” si no hay dos entidades sino solamente una?

Con anterioridad, ya nos aproximamos cautelosamente a esta pregunta. Ahora debemos ir un poco más lejos. El reto no consiste solamente en que en Occidente la Biblia y el cristianismo ya no son elementos que conforman la cultura como antes lo hacían,¹² sino que los propios cristianos, y por tanto el Cristo al que afirman representar, forman parte inevitable de la cultura.¹³ ¿No significa esto que es poco realista hablar de “Cristo” y de la “cultura” como si fueran dos entidades?

Sí y no. Son entidades distinguibles, pero no mutuamente excluyentes, de la misma manera que la cultura hispanoamericana es distinguible de la cultura americana general, pero, sin embargo, forma parte integral de ella. La cultura americana general influye en la cultura hispanoamericana, y viceversa. De igual modo pasa con Cristo y la cultura: los cristianos (que representan a “Cristo” en la fórmula “Cristo y la cultura”) son al mismo tiempo distinguibles de la cultura global y parte de ella; los cristianos influyen en la cultura, y viceversa.

Este es el tipo de modelo que defiende Colin Greene. Greene critica la “tipología de Niebuhr” por su “tendencia a contraponer a Cristo y la cultura en calidad de ‘dos realidades complejas’, mientras que [dice él] deseamos abogar por la interacción inevitable y la interdependencia de ambas realidades dentro de un marco más abarcador y hermenéuticamente intelectual”.¹⁴ Greene propone en su lugar una “interacción crítica de Cristo y la cultura”, algo parecido a la propuesta de Niebuhr de “Cristo, el transformador de la cultura”

(pero críticamente diferente de ella). “Este nuevo modelo incluye la experiencia posmoderna de fragmentación y multiculturalidad, que el estudio de Niebuhr no pudo abordar”.¹⁵

El libro de Greene está lleno de buenas ideas, pero su análisis de los modelos, incluyendo su propio “modelo nuevo”, es bastante confuso. Ya hemos visto, en el capítulo 1, que el propio Niebuhr era plenamente consciente de que los cristianos están inevitablemente vinculados a la cultura más amplia en la que están inmersos; aunque sin duda se le puede criticar por no desarrollar más a fondo sus ideas. Pero la afirmación de que el “modelo nuevo” de Greene, que se centra en “la interacción crítica de Cristo y la cultura”, es similar al de Niebuhr “Cristo, el transformador de la cultura”, es cualquier cosa menos evidente: si existe una “interacción crítica”, cabría pensar que uno podría hablar con la misma facilidad de “la cultura que transforma a Cristo” que de “Cristo, el transformador de la cultura”. Por supuesto, es cierto que la fragmentación y la multiculturalidad forman parte de la mezcla cultural de nuestros tiempos, y ninguno de los términos dominaba el debate cuando Niebuhr puso sus pensamientos por escrito. Sin embargo, cuesta entender por qué la fragmentación o la multiculturalidad amenazan la tipología de Niebuhr, que abarca veinte siglos de fenómenos culturales y es ciertamente lo bastante flexible como para incorporar la fragmentación y la multiculturalidad en el siglo XXI. Saber exactamente *cómo* incorporar ambos conceptos dependerá como mínimo de lo que queramos decir con cada término. Por ejemplo, “multiculturalidad” puede referirse sencillamente al pluralismo cultural y quizá ético que es evidente en muchas grandes ciudades hoy en día. Los cristianos acostumbrados a anticipar un nuevo cielo y una nueva tierra con “gente de toda raza, lengua, pueblo y nación” (Ap. 5:9) tal vez perciban la multiculturalidad como algo maravilloso que se desarrolla en la cultura con la que puede identificarse el cristianismo fiel a la Biblia. Por otro lado, siempre que “multiculturalidad” sea un término usado como eslogan asociado con las agendas sociales de izquierdas que relativizan todos los valores culturales y todas las afirmaciones religiosas, excepto la afirmación

dogmática de que hay que relativizar todos esos valores, este término puede connotar una cultura diametralmente opuesta a la exclusividad de las afirmaciones cristianas; y en ese caso, los cristianos gravitarán hacia el paradigma “Cristo contra la cultura”. Podríamos hacer la misma reflexión respecto a la fragmentación, pero resulta difícil entender por qué la fragmentación o la multiculturalidad, se entiendan como se entiendan, amenazan el análisis de Niebuhr.

Ninguna cultura deja de cambiar. Los cambios pueden ser fruto de una batería casi infinita de factores: nuevos inmigrantes, sucesos internacionales, propensiones económicas, tendencias educativas, la popularidad de diversas ideas políticas y económicas, progresos en los medios de comunicación, el entretenimiento popular, si las personas de esa cultura viven sus vidas en un momento de paz o de guerra, y muchos otros. Inevitablemente, habrá grupos dentro de la cultura más amplia reaccionarán a esos cambios de maneras distintas. Unos, por ejemplo, pueden estar encantados con la llegada de nuevos inmigrantes; a otros puede que no les guste excepto como mano de obra barata; aun algunos, motivados quizá por la xenofobia, atribuyan a los recién llegados todo tipo de males. Estas respuestas tan dispares dan a luz nuevos patrones, relaciones y simbolismos, que luego se transmiten a la siguiente generación. Por lo tanto, *cómo* respondan las personas dentro de la cultura a los nuevos inmigrantes depende de compromisos e ideologías complejos que difieren entre uno y otro grupo; compromisos e ideologías que funcionan como autoridades discriminatorias en la mente de los diversos grupos que reaccionan de distintas maneras. Podríamos decir algo parecido sobre la manera como grupos diferentes responden a cualquier otro cambio cultural.

Está muy claro que los cristianos que forman parte de la cultura más amplia nunca son inmunes a estos cambios culturales. El modo en que acojan los énfasis dominantes en esta cultura de la que forman parte, y su manera de pensar en los cambios que se producen dentro de ella, estarán determinados en gran medida por *sus* compromisos e ideologías. Hasta el punto en que esos

compromisos e ideologías estén conformados sustancialmente por la Biblia cristiana, los “filtros” cristianos y los mecanismos evaluativos y las respuestas diferirán, en mayor o menor grado, de los que tienen aquellos cuyos compromisos e ideologías están sustancialmente determinados por, pongamos, el Corán, el materialismo filosófico o el hedonismo.

Entonces, es evidente que resulta útil poder hablar de, por ejemplo, las reacciones de la comunidad musulmana en Francia frente a algún suceso en la cultura francesa más amplia. Este discurso admite que no todos los musulmanes en Francia reaccionarán de la misma manera; de igual forma, admite que no todos en la cultura francesa global aprobarán determinado acontecimiento o ni siquiera participarán en él. Además, todos estarán de acuerdo en que se pueden describir eficazmente esas respuestas de musulmanes (aunque se trate de generalizaciones) de dos maneras distintas: podríamos hablar de ellas como las respuestas de la comunidad musulmana *dentro* de la cultura francesa global, entendiendo que los musulmanes forman parte importante de la cultura francesa; en otro sentido, uno podría hablar de ellas como las respuestas de la *cultura* musulmana francesa ante la *cultura* francesa más amplia (pero implícitamente no musulmana); es decir, un choque entre culturas dentro de la cultura global de Francia que abarca a ambas. De igual manera, podríamos hablar de cómo entienden los cristianos, pongamos que, en Estados Unidos, los sucesos culturales dentro de la cultura estadounidense general. Podemos hablar de esta manera aun si admitimos que no todos los cristianos verán las cosas de la misma manera; que los llamados sucesos culturales no tienen por qué impactar de la misma manera a todas las facetas de la cultura; que los cristianos estadounidenses son, de cualquier forma, parte de esta cultura más amplia, y que los propios cristianos estadounidenses se pueden dividir en toda una gama de subculturas. No es inadecuado, en otro uso, hablar de la (sub)cultura cristiana estadounidense frente a la cultura (no cristiana) estadounidense global, una vez entendemos que son posibles subsiguientes divisiones y convergencias. De nuevo, es

necesario entender todas las cauciones adecuadas, pero está claro que semejante discurso no es incoherente ni inútil.¹⁶ También está muy claro que sería tedioso tener que insertar advertencias en todas las páginas.

Por lo tanto, la diversidad de compromisos culturales, dentro de la cultura general francesa, estadounidense o cualquier otra, tiene diferentes valores, diferentes conceptos del bien, diferentes voces de autoridad, y por consiguiente diferentes metas. Esto es lo que hace que sea posible hablar de “Cristo y la cultura”. Lejos de implicar que los cristianos que defienden la mitad “Cristo” de este par de términos trascienden en algún sentido la cultura o son perfectamente uniformes en sus conclusiones, la fórmula “Cristo y la cultura” es sencillamente una manera fácil de resumir las posibles relaciones entre cristianos y no cristianos, no en lo personal o en lo estrechamente ideológico, sino en el nivel abarcador de “cultura” tal como se desarrolla en este ensayo.

(4) Pero, ¿no hay tantas concepciones “cristianas” distintas sobre tantas cuestiones culturales que es inútil hablar de “Cristo y la cultura”?

Pero esta es precisamente la idea. Es esta diversidad la que Niebuhr (y otros que han consentido en análisis semejantes) intenta categorizar en un número de patrones. Como todas las categorizaciones sociales parecidas, se idealizan y se simplifican en algunos sentidos. Pero todas intentan aislar los patrones dominantes de relaciones justificables entre Cristo y la cultura.

Pensemos en un contraste sencillo. El concepto que tienen los Amish estadounidenses de la relación entre Cristo y la cultura es muy distinta a cualquiera de las visiones calvinistas dominantes. Ambas afirman ser cristianas, pero una aboga por una separación bastante radical del resto de la cultura estadounidense, y la otra defiende una transformación muy sustancial de la cultura. A menos que optemos por la postura posmoderna, que se niega a privilegiar cualquiera de las dos posturas y piensa que las dos son “correctas” o “verdad” para sus respectivos seguidores (luego añadiremos algo

sobre esto), debemos preguntarnos cómo podemos siquiera empezar a favorecer una postura cristiana ostensible en detrimento de otra postura cristiana igualmente ostensible.

Aunque al establecer este contraste he optado por la forma reconocidamente extrema de retiramiento que defienden los Amish, hay formas más leves (y defendidas más rigurosamente) de separación de la cultura, aun dentro de la tradición anabaptista, como las que propugna un académico bíblico como John H. Yoder y un sistemático como Stanley Hauerwas.¹⁷ Al usar “retiramiento” no sugiero que los Amish, o cualquier otro miembro de la tradición anabaptista, se retiren *de la cultura*: por supuesto, esta retirada es imposible. Según su propio juicio, quienes siguen la tradición anabaptista están creando comunidades con una cultura *alternativa*, una cultura radicalmente *cristiana*.¹⁸ Sin embargo, en sus diversas teorías de cómo alcanzar ese objetivo, los anabaptistas se “retiran” de la cultura más amplia en el sentido de que, en uno u otro nivel, están convencidos de que la participación activa en esa cultura pone en peligro inevitablemente las afirmaciones cristianas. La única manera de ser fiel a los compromisos cristianos pasa por algún tipo de “retirada”, con objeto de forjar una cultura cristiana superior.

Por supuesto, existe una diversidad semejante entre las visiones calvinistas de la cultura. Uno piensa, por ejemplo, en las agudas diferencias entre Abraham Kuyper y Klaas Schilder.¹⁹ Pero como denominador común de todos estos pensadores se halla la visión de que el señorío de Cristo sobre toda la cultura exige que los cristianos, aun cuando se dediquen a la evangelización y al discipulado de personas, deban aspirar ardientemente a situar las afirmaciones de Cristo dentro de la cultura más amplia en la que viven, no retirándose y creando contramodelos, sino participando en la cultura y transformándola. En los dos últimos capítulos volveré a tratar estas cuestiones.

Aquí debemos abordar tres tipos de temas; dentro de pocas páginas retomaré el reto más amplio que plantea el posmodernismo.

Primero, la posición que es más probable que sea profundamente

cristiana es la que intenta integrar todos los principales puntos de inflexión determinados por la Biblia en la historia de la redención: la Creación, la Caída, el llamamiento de Abraham, el éxodo y la entrega de la ley, el auge de la monarquía y luego de los profetas, el exilio, la Encarnación, el ministerio, muerte y resurrección de Jesucristo, el advenimiento del reino de Dios, la venida del Espíritu y la consiguiente tensión escatológica entre el “ya” y el “todavía no”, el regreso de Cristo y la esperanza de unos nuevos cielos y una nueva tierra. Podemos ampliar o recortar un poco esto, pero no debemos pasar por alto la idea subyacente.

Ya hemos visto que, en realidad, al menos uno de los patrones de Niebuhr debería quedar descartado, en gran medida porque es tan “liberal” que excluye más de uno de esos hitos en la historia de la redención. Pero es fácil entender cómo el hecho de restar importancia a esos hitos puede introducir otras distorsiones masivas en nuestra manera de entender las culturas y, por lo tanto, de cómo interactuar con ellas. Por ejemplo, si ignoramos la Creación, resulta sencillo desarrollar una visión cuasi gnóstica de la salvación y mucho más complicado entender que la responsabilidad humana está basada fundamentalmente en el hecho de que *debemos* todo a nuestro Creador. Lo que se pierde es ese sentido de estar en deuda. Es igual de triste que la gente se sienta tentada a adoptar una visión puramente incorpórea de la “salvación”, que tiene consecuencias diabólicas en el mundo físico. O también, si se minimiza la Caída, incluyendo la manera en que se expone a lo largo del canon, el pecado pierde importancia. Lo que es peor, la naturaleza fundamental de la idolatría (el arrebatarse la deidad a Dios, el fracaso desesperado a la hora de amarle con el corazón, el alma, la mente y las fuerzas) se desvanece en una imagen fantasmal de sí misma y, a su vez, esto desdibuja uno de los aspectos más centrales y controladores de la salvación descritos en la Biblia, a saber, reconciliarse con Dios en sus términos. Hace mucho que se admite que un entendimiento débil de lo que dice la Biblia sobre el pecado va unido inevitablemente a un entendimiento débil de lo que la Biblia afirma que consiguió la cruz; en concreto, esa dimensión de la cruz

que a veces se llama “sustitución penal”. Estos pasos facilitan mucho más adoptar la segunda categoría de Niebuhr, “el Cristo de la cultura” o, alternativamente, la tercera, “Cristo por encima de la cultura” en el sentido “sintetista”.

La incapacidad de integrar, pongamos, el Éxodo y la entrega de la ley nos arrebató el gran paradigma veterotestamentario de la liberación, de las normas reveladas por Dios, de un concepto de la santidad vinculado simultáneamente a Dios y al mantenimiento de lo que Dios ha prescrito y prohibido, de la tensión entre ser salvos de algo y ser salvos para algo, de un pueblo propiedad distintiva de Dios, de toda una estructura de pacto que gira en torno a un tabernáculo/templo, un sacerdocio, un sistema de sacrificios; todos estos son elementos que en el Nuevo Testamento se retoman y se modifican de diversas maneras. No es difícil imaginar cómo estos elementos, bien entendidos e integrados en la comprensión y en la actitud que tienen los creyentes contemporáneos en Cristo, contribuyen de forma esencial tanto a la visión de estos de su cultura *cristiana* (es decir, la cultura del subgrupo con el que se identifican más intensamente) y del lugar que ocupan en la cultura general (de su país, región, etnia, etc.) y sus relaciones con ella.

Sería fácil examinar otros hitos de la historia bíblica de la redención para observar cómo la omisión o disolución de uno o más de ellos genera rápidamente una visión truncada o distorsionada del cristianismo y, por consiguiente, de las relaciones entre Cristo y la cultura. Ciertamente, buena parte del resto de este libro se puede leer como una meditación sobre cómo una robusta teología bíblica tiende a salvaguardar a los cristianos frente a los reduccionismos más egregios. Esto no debe entenderse ni por un momento como la afirmación de que una teología bíblica de pura cepa puede, por sí sola y a cambio de unas pocas energías, leerse en el texto para recibir el asentimiento universal. Mi aseveración es más modesta: la postura que probablemente sea la más profundamente cristiana es aquella que procura integrar en la historia de la redención todos los puntos de inflexión importantes determinados por la Biblia.

No podemos olvidar que, en relación con *toda* enseñanza cristiana esencial, con *todo* punto de inflexión esencial en la teología cristiana, se han adelantado y se presentarán interpretaciones “inusuales”; en consecuencia, también se han expuesto complejas refutaciones. El problema es que, dado el clima contemporáneo, estas interpretaciones excéntricas convencen a algunos observadores de que todas las cuestiones doctrinales están “abiertas” y, por lo tanto, que es también imposible la formación de una cosmovisión basada en la Biblia; hasta el punto de que cuando se intenta, el resultado es muy limitado. En parte, esta objeción anticipa nuestro análisis en la segunda parte de este capítulo. No obstante, los cristianos entregados al intento de sintetizar la teología bíblica, por muy humildemente que expongan el resultado y por muy corregible que este sea, no deben dejarse intimidar por la mera existencia de un desfile inacabable de interpretaciones poco convencionales.

Por ejemplo, respaldando su “línea recta” que se extiende desde la Creación hasta la consumación, Wolfhart Pannenberg interpreta la Caída (Génesis 3) como un elemento del despliegue de la Creación, no como un fracaso catastrófico o como el inicio de una terrible rebelión. La “verdadera idea” de Génesis 3 es proporcionar una explicación del origen de la muerte, de las dificultades intrínsecas al nacimiento y al trabajo, y hacerlo no como función de la rebelión “real”, sino dentro del contexto de la evaluación crítica que hace este autor del proceso por el que surgen los mitos etiológicos.²⁰ El enfoque de Pannenberg a Génesis 3 se sintetiza cuando vincula “incompleto” con “irredento”, cuando trata el mal primariamente como el “riesgo” que conlleva la independencia humana, y cuando su teodicea es totalmente escatológica.²¹ Dado que es un sistemático, al menos Pannenberg intenta perfilar una imagen coherente, aunque esta se encuentre mucho más alejada del contexto del Pentateuco, y ya no digamos de Pablo (ver especialmente Romanos 5:12-21; 1 Corintios 15:21-22, 45-49), de lo que él piensa.

Walter Brueggemann²² introduce un problema adicional; él no solo adopta una lectura bastante “ligera” de Génesis 3, sino que después argumenta que los escritores del Antiguo y del Nuevo Testamento presentan visiones fundamentalmente opuestas del pasaje y de la respuesta de Dios a la rebelión humana.

Menciono estos ejemplos como meras ilustraciones de tendencias que discurren en la dirección equivocada. Por el contrario, yo sostengo que la posición que es más probable y profundamente cristiana es la que procura integrar todos los hitos cruciales de la redención señalados por la Biblia, incluyendo la Creación, la Caída, el llamamiento de Abraham y demás.

Segundo, la posición que es más probable que sea profundamente cristiana es la que intenta equilibrar los diversos puntos de inflexión en la historia de la redención. En otras palabras, no se trata solamente de incluir todos los hitos, sino de explicar cómo se relacionan. La ortodoxia oriental asigna un lugar más elevado a la Encarnación de lo que hace Occidente; en consecuencia, en comparación con Occidente, resta importancia al lugar de la cruz. De estas decisiones fluyen diversas concepciones culturales. Tal como algunos cristianos entienden el conjunto de su Biblia, ponen un énfasis dominante en la evangelización, viendo la mejora social como una misión más distante; otros invierten estas prioridades. Obviamente, estas fidelidades darán forma al modo en que cada uno entienda la relación “correcta” entre Cristo y la cultura (más amplia).

Tercero, es inevitable que la localización de los cristianos contemporáneos en sus rincones del mundo tenga una influencia moldeadora en cuáles son los elementos de la línea argumental bíblica que deben enfatizar. Los cristianos que padecen una persecución declarada en el sur de Sudán o en el norte de Nigeria tendrán una visión necesariamente distinta a la de sus hermanos y hermanas en Ginebra, Suiza, en Vancouver, Canadá, y en Tulsa, Oklahoma (que son, respectivamente, una ciudad plenamente internacional, una ciudad tremendamente secularizada en la Cuenca

del Pacífico asiático, y otra en el Cinturón de la Biblia, en la que en ocasiones es difícil encontrar a alguien que admita *no* ser cristiano). Los cristianos que reflexionen sobre la mejor manera de interactuar con la cultura más amplia, y dar testimonio a ella, en Oslo o en Helsinki, deberán tener ineludiblemente un conjunto de prioridades diferente al de los cristianos en, por ejemplo, Haití (con su pobreza endémica) o en Johannesburgo (con sus devastadoras estadísticas sobre el sida y su impresionante número de huérfanos). Pero vivan donde vivan, los que estén mejor informados no deben insistir en que la suya es la única manera de pensar responsablemente en las relaciones entre Cristo y la cultura (más amplia). Más bien, deben esforzarse al mismo tiempo por asimilar *todos* los puntos de inflexión en la historia de la redención y admitir que su *propia* localización cultural exige que algunos énfasis bíblicos tengan una prioridad más elevada que otros. Esta forma de expresarlo permite tres cosas: (a) un mayor consenso cristiano intercultural sobre lo que *dice* la Escritura; (b) una acomodación flexible a las exigencias de las culturas circundantes concretas; y (c) la comprensión implícita de que al cambiar la cultura más amplia (pongamos que cuando cesa la persecución, cuando se produce una revolución constantiniana, cuando la Iglesia corre más peligro de verse seducida por el poder que de ser golpeada por la brutalidad), la amplitud de la línea argumental de la Biblia y la multiplicidad de sus énfasis entrelazados permiten aún desempeñar una función reformadora, moldeadora y correctora del modo en que los cristianos deben pensar en sí mismos dentro del mundo en que viven. La consecuencia es que la posición que probablemente sea la más cristiana es aquella que no solo reconoce los hitos abarcadores de la historia de la redención, sino que examina también su propia época y reflexiona profundamente sobre cómo responder mejor y tomar la iniciativa dentro de ese entorno cultural (global).

Resumiendo: recuerda, una vez más, la definición de cultura que nos ofrece Geertz: “denota un patrón de significados transmitidos históricamente y encarnados en símbolos, un sistema de conceptos heredados expresados de forma simbólica por medio de los cuales

los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento sobre la vida y sus actitudes hacia ella”.²³ La cultura no es la posesión idiosincrásica del individuo, aunque es muy posible que un individuo encarne una cultura particular. Claramente, el lugar geométrico de una cultura concreta es variable y puede superponerse a otras culturas, pero esto no significa que no se pueda comparar útilmente una cultura con otra y contrastarla con ella.²⁴ Debido a que los cristianos se fijan humildemente en la Escritura (sobre todo, como la interpreta el “patrón de significados transmitido” entendido en su grupo cristiano), a pesar de que algunos de los “patrones de significados transmitidos” en su grupo puede que tengan más que ver con el hecho de que son los ciudadanos de Burkina Faso o Pago Pago, se encontrarán inevitablemente en continuidad con sus conciudadanos que no comparten su herencia y sus intereses cristianos. De igual manera, se encontrarán en continuidad con, y en discontinuidad con, los cristianos que viven en otras partes del mundo que están inmersos en culturas bastante diferentes. Por este motivo, podemos hablar útilmente de las relaciones entre (una forma particular) del cristianismo y (otras) culturas; o, para no ahogarnos en advertencias, podemos decir simplemente que podemos pensar en Cristo y la cultura, con las cauciones entendidas a partir de este punto de este libro.

Además, la herencia cristiana de significados y valores depende de la revelación de Dios, que nos hace verlo todo con otros ojos.²⁵ En las muy citadas palabras de C. S. Lewis: “Creo en el cristianismo como creo que ha salido el sol; no solo porque lo veo, sino porque gracias a él veo todo lo demás”.²⁶ Este es el motivo de que la reflexión sobre Cristo y la cultura promete ser fructífera y reveladora: es la reflexión sobre una manera distinta de verlo todo, de una visión diferente, incluso cuando lo que estemos mirando sea lo mismo.

Redefinir el posmodernismo

Hasta ahora, este análisis deja abierta la posibilidad de que cada cultura ostensiblemente cristiana pueda afirmar legítimamente ser

tan cristiana como cualquier otra cultura cristiana que afirme serlo. Si no es así, a lo máximo a lo que podría aspirar el análisis de Cristo y la cultura sería a hablar de las opciones, que es, por supuesto, lo que hace Niebuhr. Pero donde los cristianos están de acuerdo en que la Escritura es la “norma normativa” (por resucitar una querida expresión de la Reforma) debemos intentar alcanzar una síntesis más abarcadora; no solo una descripción de cuál es la relación entre Cristo y la cultura en momentos y lugares concretos, sino una exploración de cuál *debería* ser esa relación a la luz de la Escritura. Este esfuerzo debe proporcionar como resultado una síntesis que sea lo bastante flexible como para explicar la diversidad *dentro de la propia Escritura*; también debe estar lo suficientemente unificada como para mantener juntos los diversos componentes. De no ser así, hay poca esperanza de que la Escritura nos corrija sobre estos asuntos; hay poca esperanza de que la Escritura actúe como la norma normativa.

Sin embargo, uno de los impedimentos para esta búsqueda, al menos en el mundo angloparlante, es la percepción muy extendida de que estas grandes síntesis son imposibles. El posmodernismo las ha vuelto obsoletas. Vale la pena destacar otra vez que, aunque el “posmodernismo” está virulentamente sano en Norteamérica, donde goza de muchas definiciones complementarias y a veces contradictorias, como categoría en Francia está prácticamente muerto. Esto se debe en parte al hecho de que en Francia el posmodernismo estaba estrechamente relacionado con determinadas lecturas literarias y críticas de los textos, lecturas que ya no están de moda, pero nunca se hizo con el control de las escuelas filosóficas: la tradición analítica de la filosofía, dominante en buena parte de Europa, nunca sucumbió a los reduccionismos del posmodernismo. Además, la influencia de François Lyotard, que enseñó a sus lectores a mostrarse profundamente suspicaces frente a todas las “grandes imágenes” o “metanarrativas”, hizo que fuese incoherente hablar del posmodernismo, como de cualquier otro “-ismo”. Una obra francesa muy reciente, escrita por un filósofo competente, puede hablar de la “posmodernidad” como fenómeno,^{[27](#)}

pero ciertamente no del “posmodernismo”. Por el contrario, en América “posmodernismo” se ha convertido en una palabra que funciona como eslogan, que abarca casi todos los ámbitos humanos. Aun así, cabe decir que algunas tendencias del pensamiento europeo son profundamente contrarias a la metafísica, una posición que, en América, se habría catalogado como posmoderna, a pesar de que esta etiqueta no acabe de funcionar en Francia. Lo que es aún más importante, debido al poder de las comunicaciones globales, hay formas muy distintas de “posmodernismo” que surgen como afloramientos en lugares tan diversos como el África occidental francesa y Taipéi, Taiwán, donde me han pedido que dé conferencias sobre “el ministerio en las iglesias posmodernas”.

Incluso dentro de la comunidad evangélica sigue aumentando la diversidad de voces que hablan sobre el lugar del posmodernismo e incluso su significado.²⁸ En términos más amplios, el número y la gama de sirenas, realmente inflexibles y a veces virulentamente estridentes, no muestran señales de amainar. La obra reciente de Gianni Vattimo, Richard Rorty y Santiago Zabala sobre *The Future of Religion* [El futuro de la religión],²⁹ un proyecto conjunto europeo y estadounidense, es profundamente antimetafísico. Ellos sostienen que la religión en general y el cristianismo en particular avanzan hacia el lugar en que deben abandonar la “ontoteología”, el “realismo” y el “objetivismo”, y como resultado están perdiendo cualquier capacidad que tuviesen para ordenar el foro público. Su función es meramente la de proporcionar un consuelo privado, y en esta capacidad realizan una labor cívica, manifiestan una virtud cívica. Los autores discrepan sobre cómo llegó el cristianismo a este punto; Rorty piensa que el cristianismo naufraga debido a la presión de la creciente Ilustración, mientras que Vattimo piensa que el cambio nace del propio mensaje del cristianismo: el “mensaje real” del cristianismo no tiene nada que ver con la metafísica, sino solo con el amor, entendido de maneras congruentes con el nihilismo posmoderno; pero sobre la tesis central sí están de acuerdo. Y, si tienen razón, es totalmente inadecuado entrar en el debate sobre la

relación entre Cristo y la cultura.

Otros adoptan alegremente la visión posmodernista, pero, detectando la reluctancia de este paradigma para hablar de la verdadera realidad de Dios y desconfiando igualmente de la metafísica, sostienen que la única vía para avanzar es un retorno al proceso intelectual de Whitehead, Hartshorne y Ogden.³⁰ Sin duda, cuando hay tantas sospechas de que todos los constructos dicen mucho más sobre los conocedores humanos que sobre lo que ostensiblemente se conoce, es terriblemente sencillo dar el siguiente paso e inferir que somos nosotros mismos quienes establecemos la realidad, un pensamiento bien expresado en el mordaz resumen que hace Rifkin:

Ya no creemos ser los invitados en casa de otros y, por lo tanto, no estamos obligados a que nuestra conducta se adapte a un conjunto de normas cósmicas preexistentes. Ahora es nuestra creación. Escribimos las reglas. Establecemos los parámetros de la realidad. Creamos el mundo y, dado que lo hacemos, ya no nos sentimos sujetos a fuerzas externas. Ya no tenemos que justificar nuestra conducta, porque ahora somos los arquitectos del universo. No somos responsables ante nada fuera de nosotros mismos, porque nosotros somos el reino, el poder y la gloria por los siglos de los siglos.³¹

Incluso en la prosa ligeramente menos candente de un escritor ampliamente cristiano como es Franke³² detectamos graves problemas. No dejan de poner mucho énfasis sobre nuestra finitud, nuestra propia ubicación cultural y sobre la especificidad contextual de cada conocedor, y muy poco sobre el contenido de la revelación divina (por mucho que este contenido se revele dentro de contextos culturales humanos y a ellos). El resultado es previsible: la autoridad de la revelación divina cada vez está más domesticada, mientras nadie dice prácticamente nada sobre el hecho de que esa revelación está en disposición de *hacer una crítica* de la cultura.

Inevitablemente, esta postura está suscitando fuertes refutaciones. El último libro que ha publicado Franke fue sistemáticamente desmontado por Paul Helm,³³ y esa crítica ha disparado toda una

batería de debates.³⁴ Otros se han unido denunciando (a veces agriamente) las voces posmodernas más sonoras, dispuestos a conservar un lugar para la “verdad objetiva” y para la posibilidad de conocerla.³⁵ Aparentemente, parecemos destinados, al menos en Estados Unidos, a asistir a una confrontación inflexible entre el modernismo y el posmodernismo, entre el fundacionalismo y el posfundacionalismo, una guerra donde no se hacen prisioneros y en la que solo puede haber vencedores y perdedores.

Pero hay otro camino. Un modernismo sumiso y un posmodernismo *light* podrían descubrir que en realidad dicen cosas parecidas. Un modernismo sumiso o modesto busca la verdad, pero reconoce cuántas cosas ignoramos los humanos, cuán a menudo cambiamos de opinión, y algunos de los factores insertos en nuestras pretensiones de conocimiento. El modernismo sumiso reconoce sinceramente que no podemos evitar ver las cosas desde una perspectiva determinada (todos somos perspectivistas, aunque estos pueden dividirse entre quienes admiten serlo y los que no), pero reconoce que existe una realidad ahí fuera que los seres humanos podemos conocer, aunque no podamos hacerlo exhaustiva o perfectamente, sino solo desde nuestra perspectiva. Tendemos a acercarnos a hurtadillas a la verdad, a abordarla asintóticamente, pero sigue siendo una contradicción pretender que sabemos a ciencia cierta que no podemos saber la verdad.³⁶ Si ponemos uno al lado del otro ese modernismo modesto y ese posmodernismo sumiso, veremos cuánto se parecen. Lo único que hacen es poner el énfasis en lugares distintos.

De hecho, aunque no siempre lo reconocen, hay escritores que se consideran fundacionalistas moderados y otros que se ven como posfundacionales cautos, que se acercan a este centro desde lados opuestos. Uno de los elementos chocantes en el libro de Grenz y Franke, *Beyond Foundationalism* [Más allá del fundacionalismo]³⁷ es que no hacen ninguna referencia a este fundacionalismo moderado, a la literatura posmoderna *light*, y mucho menos interactúan con ella.³⁸ El fundacionalismo, tal como lo caricaturizan, se convierte

para ellos en un mero chivo expiatorio, y esto es bastante frecuente entre algunos escritores posmodernos. Es casi como si no pudieran defender su posición a menos que puedan demonizar al modernismo y a su ayudante el fundacionalismo, normalmente presentado bajo su forma más extrema. Pero de la misma manera que hay fundacionalistas sumisos, también hay posfundacionalistas modestos o *light*. Por mucho que Alvin Plantinga se disponga a repudiar el fundacionalismo, su cuidadosa insistencia en que la creencia en Dios puede ser idóneamente básica sugiere que el posfundacionalismo quizá sea más flexible de lo que algunos creen posible;³⁹ ciertamente, en este caso, D. Z. Phillips llega hasta el punto de argumentar que la crítica que hace Plantinga del fundacionalismo nunca acaba de escapar de las garras de aquello que se propone repudiar.⁴⁰ Kevin Vanhoozer es plenamente consciente de los puntos fuertes de las variadas formas del posmodernismo, pero encuentra maneras de preservar el lugar para el significado y la verdad transmitidos por medio de textos.⁴¹ La ciencia ha aprendido a hablar de un “deflacionario” o un “realismo mínimo y poco sistemático”.⁴²

En términos más generales, Christian Smith adopta un “realismo perspectivista”: “Las cosas no son sobre todo una construcción y una interpretación humanas; existe una realidad ordenada y objetiva de la consciencia humana, que proporciona materiales que luego los humanos interpretan para construir lo que para ellos es la realidad”.⁴³ Un libro reciente de Esther Meek⁴⁴ ofrece una crítica reflexiva tanto de los enfoques meramente racionalistas al conocimiento como de la deriva posmoderna hacia el escepticismo, pero acaba con una compleja epistemología que está llena de esperanza y de gozoso conocimiento. Por un lado, critica la postura habitual en Occidente, según la cual “la gente piensa que el conocimiento tiene que ser algo de lo que estén seguros, que no puede estar equivocado, porque entonces no es conocimiento”,⁴⁵ lo cual al final convierte el verbo “saber” y sus cognados “en una palabra de éxito: cuando la usamos implicamos que tuvimos éxito al

alcanzar la verdad”.⁴⁶ La búsqueda de la verdad se convierte rápidamente en la búsqueda de la infalibilidad y de la certeza absoluta. El resultado, como lo expone Talbot en su útil análisis de Meek, es este: “La filosofía clásica y moderna pasan por un ciclo, partiendo de un estado inicial de escepticismo, alcanzando alguna propuesta para lograr la certidumbre y volviendo de nuevo al escepticismo cuando la propuesta fracasa en su propósito”.⁴⁷ Bajo esta luz, el posmodernismo no es más que “la capitulación más reciente al escepticismo” cuando afirma que “no existe una verdad absoluta, una metanarrativa, una única y grandiosa historia, ni una única manera de cómo son las cosas”.⁴⁸ Pero al adoptar una postura más modesta sobre lo que hace falta para hablar de la capacidad humana de saber, y al admitir la plétora de facultades, sensibilidades, integraciones y realidades culturales que participan en el conocimiento humano, sigue siendo perfectamente idóneo hablar de ese conocimiento. Tanto si respaldamos a Meek en sus argumentos o si no, como mínimo nos volvemos conscientes de cuán obsoleto, simplista y dolorosamente reduccionista es en realidad buena parte del debate entre el modernismo y el posmodernismo. El hecho de que el problema sigue siendo grave en muchas partes de Norteamérica lo ejemplifica un debate, celebrado recientemente en Michigan, entre un conocido líder de una “iglesia emergente” y un pensador cristiano más “tradicional”. Como parte de la estructura del debate, se permitió a cada parte formular algunas preguntas a la otra. El cristiano más “tradicional”, de hecho, formuló sus preguntas con dos meses de antelación. Una de ellas era esta: ¿Puede hacer una lista de algunas creencias que sean *necesarias* para el cristianismo genuino? Si es así, ¿cuáles son? El líder de la “iglesia emergente”, después de titubear, acabó ofreciendo una lista de cosas que exige la *ortopraxis*, pero ni una sola verdad o creencia. Esta reluctancia a hablar de la verdad se diferencia notoriamente de la praxis de los escritores bíblicos.⁴⁹

Este no es el lugar para tratar en profundidad las listas cada vez más amplias del posmodernismo. Para los propósitos de este libro, baste sugerir que existe un amplio espacio intelectual para hablar

del conocimiento humano, por finito y contingente que pueda ser este si se compara con el conocimiento ilimitado de la omnisciencia. Además, para poder hablar como yo lo sugiero sobre Cristo y la cultura, es necesario no solo poder tratar verdades particulares que son esenciales para el cristianismo, sino poder hacerlo de la línea argumental de la Biblia, la metanarrativa bíblica, la imagen general. Si lo expresamos negativamente, debemos rechazar con los términos más duros la idea de que no existe una imagen general. Uno de los análisis amenos pero breves y penetrantes que he leído sobre este tema es el de Ian Rose.⁵⁰ Siguiendo la tradición de la obra de C. S. Lewis *Cartas del diablo a su sobrino*, Rose presenta a las legiones infernales recibiendo instrucción sobre cómo convencer a todo el mundo de que No Hay Imagen General, precisamente porque esa Gran Mentira es suficiente para destruir el cristianismo. Esta mentira es mucho menos chocante que un burdo “Dios ha muerto” o algo parecido, de modo que es más creíble pero no menos destructiva.

En resumen, el posmodernismo *light* puede alcanzar el consenso a gran escala sobre el hecho de que en el mundo existen dos tipos de perspectivistas, dos tipos de posmodernistas: quienes admiten serlo y quienes no. Tanto nuestra finitud como nuestra condición caída nos llevan a esta conclusión. Vemos como en un espejo, oscuramente. A pesar de ello, vemos. Si el posmodernismo agresivo extiende sus afirmaciones hacia el crudo relativismo y niega la posibilidad de conocer la imagen general, no es solo idolátrico y anticristiano, sino que roza la contradicción en términos y el absurdo.

Reflexiones finales: la inquietud por las cosmovisiones

En los últimos años un número creciente de escritores ha menospreciado el concepto de “cosmovisión” en general y de “la cosmovisión cristiana” en particular. Algunos se muestran suspicaces frente a los razonamientos acerca de la cosmovisión basándose en que ningún ser humano finito puede captar una

verdadera visión del mundo. Y si no podemos captar una verdadera visión del mundo, entonces, ¿acaso nuestra “cosmovisión” no es nada más que un ídolo que hemos erigido para adorarlo? Y el intento de imponérsela a otros, incluso a otros cristianos que viven en otras culturas, ¿no es un ejemplo de flagrante idolatría? A veces, el ataque contra la legitimidad de pensar en las cosmovisiones es más sofisticado que este,⁵¹ pero nunca anda lejos de este conjunto de objeciones.

Después de todo, una “cosmovisión” no es otra cosa que una visión del “mundo”, es decir, de toda la realidad. Una cosmovisión es abarcadora solamente en el sentido de que intenta ver el todo. Pero, que yo sepa, nadie ha sugerido nunca que una cosmovisión “capta una visión verdadera del mundo” (!). Este es el reiterado truco posmoderno de erigir un hombre de paja: o bien uno capta una visión verdadera o no existe ninguna cosmovisión válida.⁵² El propio concepto de “captar” una visión genuina suena denigrante y domesticadora; lo que es peor, si “visión verdadera” incorpora de contrabando conceptos de perfección, es decir, una visión de toda la realidad que encaje perfectamente con la propia realidad, entonces es evidente que en este sentido una “cosmovisión” es la prerrogativa exclusiva de la omnisciencia. Pero hemos subido demasiado el listón. Existe un sentido menor aunque totalmente coherente en el que un ser humano puede ver la “totalidad” de la realidad, porque esto es, de hecho, lo que ofrece la línea argumental de la Biblia. Una cosmovisión debe ser lo bastante amplia como para abordar la cuestión de la deidad (Si hay un Dios, ¿cómo es?); la cuestión de los orígenes (¿De dónde vengo?); la cuestión de la significancia (¿Quién soy?); la cuestión del mal (¿Por qué hay tanto sufrimiento? Si las cosas no son como se supone que deben ser, ¿por qué no lo son?); la cuestión de la salvación (¿Cuál es el problema, y cómo se resuelve?); la cuestión del *telos* (¿Por qué estoy aquí? ¿Qué me depara el futuro?). No pretende identificar todos los quarks subatómicos; no afirma decir todo lo que podría decirse de Dios. Lo único que sostiene es que ofrece una visión lo bastante amplia como para poder ver la forma del todo. Y esto, como he

argumentado, es precisamente lo que proporciona la Biblia.

No he intentado abordar la cuestión epistemológica, es decir, ofrecer un mapa detallado sobre cómo llega uno a esta cosmovisión fundamentada en la Biblia. Esta reflexión pertenece a otro proyecto. A pesar de ello, hay que decir que una cosmovisión cristiana, una visión teológica cristiana, es más que un sistema de creencias (aunque nunca es menos): incluye también la volición que humildemente piensa y actúa en línea con esas creencias. La línea argumental bíblica, que al final se centra en el evangelio de Jesucristo, establece el *summum bonum*, el bien máximo, aquello que anhelamos y buscamos activamente. Por eso Juan puede hablar de creer en la verdad y de hacerla. Pero sostener, como hace Raschke, que en esta era posmoderna tenemos que ir “más allá” de las cosmovisiones hasta la postura en la que admitimos que Dios es tan absolutamente Otro que solo podemos recibirle por fe, y que su respuesta está en consonancia perfecta con la insistencia de la Reforma en la *sola fide*,⁵³ se equivoca en diversos niveles. En concreto, una vez más ha distorsionado “cosmovisión” volviéndola algo irreconocible para cualquiera de las partes involucradas en el debate. Después de todo, el intento de tomarse en serio la línea argumental de la Biblia deja mucho espacio para lo que se desconoce de Dios: también los modernistas leen Deuteronomio 29:29 (“Lo secreto le pertenece al Señor nuestro Dios, pero lo revelado nos pertenece a nosotros y a nuestros hijos para siempre”), el final de Romanos 11 (“¡Qué profundas son las riquezas de la sabiduría y del conocimiento de Dios! ¡Qué indescifrables sus juicios e impenetrables sus caminos!”) y muchos pasajes similares. Lo que es aún más importante, la fe, según la Biblia, suele nutrirse y fortalecerse *precisamente mediante la osada articulación y defensa de la verdad*. La confianza en Dios, fomentada y alimentada por el poder del Espíritu, no se basa tanto en lo que se conoce de él sino en lo que él ha revelado de sí mismo; no solo en actos sobrenaturales, el principal de los cuales es la resurrección de Jesús, sino en palabras de promesa y de enseñanza, que debemos creer y actuar en consecuencia. La visión que tiene Raschke de

la fe tiene más que ver con el existencialismo de Bultmann⁵⁴ que con la Reforma, y no digamos ya con el Nuevo Testamento.

Quizá sea este el lugar donde señalar que la querencia posmoderna de afirmar la naturaleza incognoscible o la incomprensibilidad de Dios, a menudo haciendo una piadosa referencia a la afirmación de la doctrina que hizo Calvino, normalmente pasa por alto algunas distinciones fundamentales. En concreto, existe un inmenso abismo entre lo que quiere decir Calvino con “Dios es incomprensible” y lo que quiere decir Kant cuando sostiene lo mismo. Para Calvino, Dios se extiende inconmensurablemente más allá de lo que pueden conocer los seres humanos, pero esto no significa que los humanos no puedan conocer algunas cosas ciertas acerca de él, en especial dado que ese Dios, por su gracia, ha decidido revelar determinadas cosas veraces sobre él a los portadores de su imagen. La distinción kantiana entre el mundo noumenal y el mundo fenomenológico apunta en una dirección muy distinta y acaba haciendo que nuestra concepción de Dios sea poco más que el resultado de la capacidad ordenadora de nuestra mente, y que haya solo la conexión más incierta posible entre nuestros constructos mentales y la realidad.⁵⁵ Adoptar el concepto kantiano de la naturaleza no cognoscible de Dios y bendecirla con el nombre de Calvino es un proceder a medio camino entre la pifia histórica y el truco de prestidigitación. Además, aunque hablamos regularmente de Dios con un lenguaje analógico, determinadas distinciones elementales nos ayudan a soslayar algunas trampas evitables.⁵⁶ Uno puede decir cosas ciertas recurriendo a una metáfora.⁵⁷ Además, si la Escritura emplea necesariamente la analogía para referirse a buena parte de lo que Dios ha revelado sobre sí mismo en la Escritura, resulta útil distinguir entre la analogía unívoca y la equívoca. Así, una afirmación como “Dios existe” no es, para los cristianos, una afirmación *metafórica* (es decir, no es producto de la creatividad humana), sino una aseveración *unívoca*: podemos decir que el ser espiritual “Dios” “existe” en muchos de los mismos sentidos que podemos decir que nosotros mismos “existimos”. La afirmación

“Dios es nuestro Padre celestial” es, por el contrario, una aseveración *equivoca analógica*: es decir, aunque Dios no es unívocamente lo que queremos decir con “padre”, *mutatis mutandis* (“equivocamente”), Dios es el “Padre celestial” para los que son sus hijos.^{[58](#)}

En resumen: en este capítulo he sostenido que no podemos permitir que ni el debate moderno sobre la cultura ni la dependencia actual de determinadas tendencias del pensamiento posmoderno nos disuadan de reflexionar sobre Cristo y la cultura. Inevitablemente, todo cristiano pertenece a, y en cierto sentido encarna, la cultura más amplia de su tribu, lengua, nación o grupo. A pesar de ello, en virtud de respaldar con mayor o menor fidelidad la visión de la realidad que expone la Biblia y guiándose por la línea argumental de esta, un cristiano así disfruta de una cosmovisión (una visión del mundo) que necesariamente entra en conflicto con las variadas cosmovisiones de las personas que le rodean y que no adoptan esa visión de la realidad, ni la confianza y la obediencia que esta exige. El debate se volvería insoportablemente tedioso siuviéramos que reiterar constantemente las limitaciones y la naturaleza corregible esencial de todas las cosmovisiones, los tipos y grados de solapamiento con otras cosmovisiones, y demás. No puedo decir continuamente que con “Cristo y la cultura” lo que quiero decir en realidad es “una cultura cristiana y su relación con la cultura circundante, entendiendo que toda cultura cristiana se ve necesariamente conformada por la cultura que la rodea aun cuando forma parte de ella, y aunque tiene estrechos vínculos con las culturas cristianas en otras partes del mundo en virtud de la fidelidad compartida a la Biblia y a su línea argumental, que reclaman todas las culturas cristianas, siendo aquella un texto autoritativo que tiene, para los cristianos, una autoridad normativa que les permite, en una medida sustancial, resistir el impulso hacia la dirección de otros elementos en la cultura más amplia”, etc., normalmente adoptamos esas cauciones como “lo que damos por hecho”, y hablamos, más económicamente, de Cristo y la cultura, pero lo hacemos sin dejar de prestar atención a esas consideraciones más generales.

En esta coyuntura puede ser útil reflexionar sobre varias visiones globales que compiten con la Biblia (y el evangelio que esta proclama) para obtener la fidelidad de hombres y mujeres. Esta competencia demuestra por qué vale la pena reflexionar a fondo sobre Cristo y la cultura. En cada caso intentaré delinear algunas de las maneras en las que estas visiones del bien interactúan con una visión cristiana arraigada en la línea argumental de la Biblia y cómo compiten con ella. En la medida en que estas distintas visiones del bien conformen diversos grupos culturales, debatiremos las culturas que compiten entre sí; más concretamente, en nuestro caso, Cristo y la cultura. Ese es el propósito del siguiente capítulo. Sin embargo, para los adictos a las cuestiones epistemológicas en los debates actuales en torno al posmodernismo, las pocas páginas siguientes los curarán de su adicción o bien la reforzarán.

Un paso (epistemológico) adelante

En Norteamérica, los debates sobre estos asuntos se han rebozado tanto en sutilezas que no sería inadecuado sondear un poco más su complejidad. Los lectores que no estén interesados en los debates modernos enredados en la epistemología, el posmodernismo y la fe pueden saltarse tranquilamente estas páginas sin perderse nada.

Procederé interactuando con un libro reciente de James K. A. Smith, *Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church* [¿Quién teme al posmodernismo? Llevando a la iglesia a Derrida, Lyotard y Foucault].⁵⁹ Smith lee las contribuciones de los pensadores seminales Jacques Derrida, François Lyotard y Michel Foucault de tal manera que, en lugar de ser ogros o demonios para los cristianos, les resultan útiles.

Empecemos por Derrida. La manera en que este autor desembala la deconstrucción se resume en ciertos sentidos con su eslogan reiterado “no hay nada fuera del texto” (*il n'y a pas de hors-texte*). Pero Derrida no es un idealista lingüístico, que sostenga que no existe literalmente nada fuera del texto o que el mundo entero no es, de alguna manera, nada más que un texto gigantesco. Más bien, él

insiste en que no hay acceso alguno al texto no interpretado, a la realidad no interpretada. Tal como lo expresa Smith: “Todo debe interpretarse para poder experimentarse... [Derrida] es lo que podríamos llamar, a falta de un término mejor, un hermenéutico globalizador que afirma la ubicuidad de la interpretación: toda nuestra experiencia es siempre una interpretación” (39). De hecho, esta posición “puede considerarse una traducción radical del principio reformado *sola scriptura*. En particular, la concepción de Derrida debería llevarnos a recuperar dos elementos importantes para la Iglesia: (a) la centralidad de la Escritura para mediar nuestra comprensión del mundo como un todo y (b) el papel de la comunidad en la interpretación de la Escritura” (23). Por supuesto, Smith sabe que algunos podrían responder que, si solo tenemos interpretaciones, incluyendo interpretaciones del evangelio, no podemos saber si el propio evangelio es cierto. De hecho, me acusa de mantener “una versión de esta crítica” (43).

A Carson le preocupa claramente que, cuando personas como Stanley Grenz, Brian McLaren y otros “posmodernistas duros” (como él los llama) rechazan los conceptos modernos de verdad absoluta u “objetiva”, están rechazando la verdad. Pero en sus críticas se ve claro que Carson simplemente fusiona la verdad con la objetividad: para Carson, uno solo puede [sic] decirse que sabe “verdaderamente” si sabe “objetivamente”.⁶⁰ Aunque Carson señala correctamente que el conocimiento humano nunca puede pretender ser omnisciente, esto no significa que no podamos saber de una manera finita pero real. Pero su afirmación sobre el conocimiento finito siempre elude una afirmación del conocimiento objetivo. Aunque no define la objetividad (gran despiste dado su proyecto), Carson supone claramente que esto tiene alguna connotación de ser evidente por sí mismo: si una verdad es objetiva, no es materia de interpretación (43).

Smith me ha malinterpretado hasta tal punto que no sé muy bien por dónde empezar. Quizá basten unas pocas observaciones.

(a) En ningún lugar, nunca, he afirmado que “si una verdad es objetiva, no es materia de interpretación”. En *Amordazando a Dios* dediqué muchísimas páginas a negar esta idea, e incluso en el libro más popular *Becoming Conversant with the Emerging Church*

[Conociendo a la Iglesia emergente] repetí, de diversas maneras, que existen únicamente dos tipos de perspectivistas: los que admiten serlo y los que no. No podemos escapar a nuestra finitud; de hecho, los cristianos tenemos un análisis más profundo de nuestras limitaciones que los posmodernos más radicales, porque no confesamos solo nuestra finitud sino también nuestra condición caída.⁶¹

(b) Admito alegremente que “objetivo” y “objetivamente” son palabras escurridizas, y en *Becoming Conversant* no dediqué tanto tiempo como en *Amordazando a Dios* a establecer algunas distinciones necesarias. Sin embargo, esperaba que el lector alerta captase la idea que expuse una y otra vez en la obra más amplia: los seres humanos pueden conocer la verdad objetiva *en el sentido de que pueden conocer lo que se conforma con la realidad*, pero no pueden conocerlo objetivamente, es decir, no pueden escapar de su finitud y (a este lado de la consumación) de su naturaleza caída, y por consiguiente de las limitaciones del perspectivismo, de modo que no pueden conocer nada completamente o desde un punto de vista neutro. ¿Qué es esto sino otra manera de decir que todo nuestro conocimiento es, necesariamente, conocimiento interpretado? Por eso expuse con cierta amplitud la tan debatida naturaleza de la espiral hermenéutica, de los enfoques asintóticos al conocimiento, de la distanciación y la fusión de horizontes. Podemos conocer algunas cosas verdaderamente, es decir, que nuestro conocimiento de las mismas puede conformarse a la realidad, no porque tengamos un conocimiento omnisciente de ellas (ese estándar pertenece solo a Dios), sino porque el conocimiento que tenemos de ellas, por parcial y mediado que sea, se predica sobre las palabras y actos reveladores de Dios: el conocimiento humano sigue siendo conocimiento *de la verdad*. Por decirlo de otro modo, no todas las interpretaciones son iguales. Si lo fueran, las críticas más potentes lanzadas contra el posmodernismo “duro” vuelven necesariamente a levantar cabeza. Por supuesto, dos interpretaciones pueden ser traducciones igualmente válidas de lo que es realmente la verdad (“objetiva”), aunque no podamos

conocerla “objetivamente”, porque contemplan la misma realidad desde perspectivas distintas; pero en realidad algunas interpretaciones distorsionan la verdad, o la traicionan, y por lo tanto son falsas.

(c) Por eso la Biblia subraya tan constantemente la importancia y la fiabilidad de la *verdad*. Lo que proclamamos es la *verdad* del evangelio. Por supuesto, una vez más es posible insertar todas las notas al pie y admitir enseguida que, aparte de la gracia y de la obra del Espíritu, no habríamos llegado a discernir esta verdad e inclinarnos ante ella, que nuestras interpretaciones son necesariamente parciales y potencialmente defectivas, y todo lo demás. Pero si dedicamos todo nuestro tiempo a las notas al pie, traicionamos el descomunal énfasis bíblico sobre la verdad, sobre su proclamación y sobre el testimonio que damos de ella.

(d) Muchos de los líderes del movimiento eclesial emergente (aunque ciertamente no todos, como he insistido frecuentemente) han partido de la *verdadera* insistencia (curiosa ironía) de que todo nuestro conocimiento está interpretado, y luego han derivado hacia la relativización muy sustancial de todas las interpretaciones. No entiendo cómo se puede disputar este punto. El ejemplo que puse en *Becoming Conversant*, el del estudiante universitario que, como resultado de leer su material, se había sentido avergonzado por todo lo que dice en realidad la Biblia sobre la verdad, fue meramente un doloroso ejemplo. Todos los versículos bíblicos sobre la verdad que incluí al final del libro eran una respuesta a su dilema.⁶² Esto se está convirtiendo en un reto pastoral de proporciones muy considerables.

Pasemos ahora a Lyotard. Muchos posmodernos se identifican con su “incredulidad hacia las metanarrativas”, lo que él llama los *grands récits*, las “grandes historias”. Smith indica que las metanarrativas tienen un significado peculiar para Lyotard. Son “un fenómeno distintivamente moderno: son historias que no solo cuentan una gran historia (dado que incluso los relatos premodernos y tribales hacen esto), sino que también afirman poder legitimar o demostrar la pretensión de la historia apelando a la razón universal” (65). Así, a

lo que acaba oponiéndose es a una variedad u otra de la “gran historia” subyacente en la ciencia moderna del modernismo, tanto si la gran narrativa es la dialéctica hegeliana del Espíritu como la emancipación de lo racional, o lo que sea. Estas grandes narrativas pretenden ser legitimadoras; constituyen el fundamento sobre el que se levantan otras pretensiones de conocimiento. A pesar de esto, afirma Lyotard, estas grandes historias no tienen un estatus independiente; son por sí mismas el producto de determinadas personas y culturas. “Lyotard define muy específicamente las metarrativas como discursos universales de legitimación que enmascaran su propia particularidad; es decir, las metanarrativas niegan el fundamento narrativo mientras lo utilizan como fundamento... El problema de las metanarrativas es que no admiten su propio cimiento mítico. El posmodernismo no es la incredulidad hacia la narrativa o el mito; por el contrario, desvela que todo conocimiento está basado en ellos” (69). El posmodernismo desea derrocar las pretensiones globalizadoras del modernismo.

Todo esto, sostiene Smith, es algo muy positivo para el evangelio. Recuerda a Francis Schaeffer y a Cornelius Van Til. Lyotard no intentaba derrumbar el modernismo; sino abatir el modernismo, y los cristianos deberíamos agradecerle el esfuerzo.

Esto es tan correcto como ingenuo. Es correcto hasta el punto en que Smith resume bien el pensamiento de Lyotard. Pero es ingenuo. Smith piensa que ha definido tan herméticamente la metanarrativa que lo que pensábamos que era la metanarrativa bíblica resulta ser otra cosa. Pero la mayoría de pensadores cristianos ha percibido en la “incredulidad hacia la metanarrativa” de Lyotard una amenaza destructiva a la autoridad arrolladora de la línea argumental que controla la Biblia. De hecho, Smith admite que pensadores cristianos como Middleton y Walsh, Grenz, Ingraffia y otros, detectan en Lyotard un peligro muy considerable para las afirmaciones cristianas. Pero Smith considera que estos pensadores se preocupan por nada, porque “la narrativa Biblia no es exactamente una metanarrativa” (69). Francamente, dudo de que si a Lyotard le preguntasen esto estuviera de acuerdo. Ciertamente, algunos

escritores populares como McLaren miran con tanta suspicacia la metanarrativa en cierto sentido abarcador que se niegan a exponer las afirmaciones de Cristo como algo fundamentado en la aplastante línea argumental de la Escritura. Ni en un solo caso dan un paso al frente para decir que esa línea argumental es *cierta*.

Smith procede a lanzar invectivas contra los numerosos cristianos que, según dice él, “han aceptado la valorización modernista de datos científicos y acaban reduciendo el cristianismo a otra mera colección de proposiciones... El conocimiento queda limitado a una información bíblica que puede encapsularse y codificarse” (74). Entonces, vuelve a mi lista de textos que usan las palabras “cierto” o “verdad”, una lista que parece irritarle: “El capítulo es una colección de listas de textos de prueba que se supone que tienen la fuerza evidente de criticar el ‘posmodernismo duro’ por el mero hecho de documentar los textos; es una especie de miniconcordancia de versículos bíblicos que usan ‘cierto’ o ‘verdad’. La crítica que hace Carson de McLaren en este sentido, sobre todo en cuestiones de narrativa ([Carson]), 163-66), es una aventura épica en el arte de no dar en la diana” (74 nº 17). Entonces pregunta: “Pero, ¿no es curioso que la revelación de Dios a la humanidad no se exponga como una colección de proposiciones o de hechos sino dentro de una narrativa, una gran historia, arrolladora, de Génesis a Apocalipsis?” (74). Francamente, no me parece curioso en absoluto; es glorioso, y ya he subrayado la importancia de la narrativa, esta gran historia, esta (¡sí, vamos a llamarla así!) *metanarrativa*, en los términos más firmes.⁶³ Ni una sola vez contrapongo las proposiciones a la narrativa bíblica. Lo único que he hecho ha sido insistir en que esta narrativa arrolladora incluye proposiciones que no se pueden ignorar mediante la apelación a la narrativa. Cuando se menciona la verdad, McLaren se inclina por decir que Jesús es la verdad, de modo que la verdad es personal y relacional. Bueno, sí, este es *un* uso de la verdad en un escritor del Nuevo Testamento. Sin embargo, ese mismo escritor usa “verdad” y otros términos relacionados para referirse también, y más comúnmente, a *proposiciones*. Mi lista de referencias no iba destinada a construir

una lista de proposiciones que, juntas, constituyan la suma del credo cristiano, como algo opuesto a la narrativa bíblica. Pocos han insistido sobre la importancia innegociable de la narrativa bíblica más de lo que lo he hecho yo. Ofrecí la lista para demostrar hasta qué punto a los escritores bíblicos les encanta hablar de la verdad en términos proposicionales (aunque esos no sean los únicos términos), proposiciones que encajen con la realidad (es decir, proposiciones que sean “objetivamente” ciertas, aunque no podamos afirmar que las conocemos objetivamente). Confieso que me siento muy tentado a caracterizar la respuesta de Smith como una aventura épica en el arte de no acertar en la diana.

Y así, por fin, llegamos a Michel Foucault. Smith rastrea muy bien las publicaciones de Foucault desde sus primeros intentos. Los estudios de Foucault de las instituciones de poder (cárceles, escuelas, hospitales y fábricas) le enseñaron que “el conocimiento es poder”. En la esencia de todas esas instituciones, y no menos en el meollo de las relaciones sexuales y financieras, hallamos redes de poder. Muy en la línea de Nietzsche, Foucault insiste en que solo hay una obra teatral que se representa, “la obra repetida sin cesar de las dominaciones”.⁶⁴ Parece que, con el tiempo, Foucault ya no sigue con tanto fervor a Nietzsche, casi (parece) como si retomase una postura liberal o ilustrada clásica, y Smith llama cuidadosamente la atención sobre el debate de los académicos seguidores de Foucault sobre quién es el verdadero Foucault.⁶⁵ Aun así, a Smith le interesa identificar las maneras como Foucault puede ser una influencia positiva para lo que él llama “una Iglesia posmoderna”. Para conservar la utilidad de Foucault entre los cristianos posmodernos hace falta que “le demos un poco la vuelta” (expresión de Smith, 103). Debemos ver los males que ve Foucault (Smith aplica primariamente a Foucault al capitalismo), pero rechazar sus advertencias contra todas las formas de “sociedad disciplinaria”. Más bien, debido a que Dios *sí* ejerce autoridad, el pueblo de Dios debe formar sociedades disciplinarias capaces de plantarse firmes y alejarse de los atractivos seductores y destructivos de, pongamos, la MTV. Sin duda, la necesidad de una

disciplina santa, capacitada por el Espíritu de Dios, es muy grande. Pero, claro está, para Foucault Dios no es una excepción. En otros lugares, este autor vincula explícitamente todo lo que encuentra mal en el ejercicio del poder con su concepto de las instituciones cristianas. En otras palabras, a pesar del hecho de que Smith quiere que los cristianos posmodernos aprendan algo valioso de Foucault, incluso él tiene que admitir que los cristianos tienen que oponerse directamente a él en lo relativo a la disciplina cristiana y al ejercicio del poder intrínseco a ella. Supongo que no es totalmente engañoso pensar en esto como “darle un poco la vuelta a Foucault”, aunque parece que este comentario se queda corto.

La propuesta de Smith es que la Iglesia emergente se alinee con el movimiento conocido como “ortodoxia radical” (109-46).⁶⁶ Los pensadores posmodernos como Derrida, Lyotard y Foucault nos han enseñado correctamente a mirar con mucho recelo las tradiciones que anclan la verdad, afirman su autoridad o ejercen un poder coercitivo. Smith escribe: “Debemos apreciar el sentido en el que muchos abogados de la teología o de la religión posmoderna se muestran profundamente críticos sobre formulaciones particulares, determinadas, de la confesión religiosa” (117-18). Insisten en que la totalidad del proyecto cartesiano ha concluido, como un sueño fallido. Rechazan “la ecuación cartesiana de conocimiento y certidumbre” (188), y siguen en cambio la sabiduría de Derrida, quien escribió: “Yo no sé; debo *creer*”.⁶⁷ Smith describe de esta manera la postura de esos pensadores:

En otras palabras, el teólogo posmoderno dice: “No podemos *saber* que Dios estaba en Cristo reconciliando consigo el mundo. Lo mejor que podemos hacer es *creer*”. ¿Por qué? Porque saber significaría estar seguros. Sabemos que semejante certeza es un sueño imposible; por lo tanto, en realidad carecemos de conocimiento. No sabemos, solo podemos creer, y esa fe siempre será misteriosa y ambigua. Pero esto no es malo; por el contrario, es liberador y justo. Es precisamente cuando pensamos que sabemos algo de Dios cuando empezamos a erigir fronteras y a instituir la disciplina (119).

Smith no acaba de suscribir este análisis posmoderno, pero se

muestra comprensivo con amplios sectores del mismo. “Muchas cosas de esta crítica”, escribe, “las han afirmado con razón muchos que han intentado reflexionar sobre la forma de la Iglesia emergente en la posmodernidad” (118). Él dice que existe un “rechazo [parecido] del paradigma cartesiano que caracteriza a la ortodoxia radical” (120). Esta es la dirección en la que quiere orientar a los teólogos posmodernos. Los seres humanos no pueden, en última instancia, vivir y encontrar sentido a nada si no se fundamentan en alguna tradición, y eso es lo que pretende la ortodoxia radical. De hecho, existe cierta relación entre el “Yo no sé; debo creer” de Derrida y el famoso adagio de Agustín “Creo; por lo tanto, entiendo”. En este sentido, los cristianos posmodernos son adecuadamente “dogmáticos”: son ricos en las *creencias* doctrinales de generaciones anteriores de cristianos, aunque rechazan las certidumbres cartesianas. Smith afirma que, con esta manera de ver las cosas, los cristianos antiguos del período patrístico eran posmodernos perennes. Por supuesto, incluso esta dosis de “dogmatismo” es ofensiva para la mayoría de los líderes de la Iglesia emergente, pero en esta tesitura Smith procura corregirlos y encaminarlos en dirección a la ortodoxia radical:

Esto no entraña abogar por un regreso a un fundamentalismo acrítico o a la postura triunfalista de la derecha religiosa. Más bien, supone afirmar que nuestra confesión y nuestra práctica deben proceder apologéticamente desde las particularidades de la confesión cristiana como se ofrece en la revelación histórica de Dios en Cristo y como se despliega en la historia de la respuesta de la Iglesia a esa revelación. Por lo tanto, ser dogmáticos es ser confesionales no apologéticamente, lo cual requiere no serlo sobre el carácter determinado de nuestra confesión, en oposición a la ansiedad cartesiana manifiesta en buena parte de la teología posmoderna. Esto debería traducirse en una apropiación sólida del lenguaje de la Iglesia como paradigma del pensamiento y de la práctica (123).

A todo esto cabe decir siete cosas.

(1) Smith ha descrito la clásica debilidad de todos los posmodernistas “duros”,⁶⁸ pero no la refuta; se acerca mucho a adoptarla. “No podemos *saber* que Dios estaba en Cristo

reconciliando consigo al mundo”, dice el teólogo posmoderno. “Lo máximo que podemos hacer es *creer*”.⁶⁹ ¿Y por qué es así? “Porque saber supondría estar seguros”. Y entonces este teólogo añade, sin rastro alguno de vergüenza: “Sabemos [*sic!*] que semejante certidumbre es un sueño imposible”. Cuanto más duro el posmodernismo, más absoluta es la afirmación y más ilógica es internamente. Si el teólogo posmoderno *sabe* que esta certeza es imposible, debe saberlo *con certeza*. Pero esto significa que, después de todo, el conocimiento no es imposible. Por otro lado, si el teólogo posmodernista simplemente se equivocó al enunciarlo y meramente *cree* que esa certidumbre es imposible, quizá se equivoca. He visto a muchos posmodernos “duros” caer en esta trampa de la incoherencia interna, pero raras veces de una forma tan poco ambigua y en el espacio de dos frases adyacentes. No hay motivos para pensar que el propio Smith quiera seguir esta línea de razonamiento sin introducir caución alguna, a pesar de que dice que buena parte de esta posición posmoderna “se ha afirmado correctamente”. Sin embargo, la ha aceptado suficientemente como para poder escribir: “Es precisamente este rechazo del paradigma cartesiano el que caracteriza a la ortodoxia radical”, y esto se convierte en su justificación para ponerse del lado de Agustín (al que, según parece, malinterpreta; ver abajo). En otras palabras, si Smith hubiera desenmascarado la incoherencia interna del teólogo posmoderno arquetípico del que habla, en lugar de adoptar este rechazo del “paradigma cartesiano”, le habría resultado mucho más difícil hacer sus siguientes avances hacia la ortodoxia radical.

(2) El concepto de que todos los cartesianos piensan que el conocimiento va ligado a la certeza es tan fácilmente falsificable que es un poco cansino ver cómo vuelven a sacarlo a pasear. De hecho, un número sustancial de posmodernos “blandos” evitan esta trampa igual que evitarían una infección por *E. coli*. Pero una vez admitimos que muchos modernos buscan la “certidumbre” solo en términos relativos y se distancian dramáticamente de las pretensiones implícitas en la omnisciencia, entonces se viene abajo la polaridad que impulsa los argumentos de Smith. Ya he hablado de los modos

en que los posmodernos “blandos” y los modernos escarmentados pueden escucharse unos a otros con mayor empatía, y no hace falta que repita aquí el argumento.

(3) Una vez más, es importante regresar al lenguaje que usa en realidad la Escritura. A los escritores bíblicos no les avergüenza hablar de la verdad, incluyendo la proposicional; de igual modo, no vacilan en absoluto en hablar sobre conocer a las personas, conocer a Dios... y conocer cosas y saber verdades. Cuando Lucas introduce su Evangelio, le dice a Teófilo que está escribiendo “para que llegues a tener *plena seguridad de lo que te enseñaron*” (Lucas 1:4, cursivas mías). Tras su resurrección, Jesús “se les presentó dándoles *muchas pruebas convincentes* de que estaba vivo” (Hechos 1:3). Por supuesto, muchos escritores bíblicos subrayan también la importancia crucial de la fe. Mi idea es que pueden hablar de la fe y la verdad, de creer y saber. Está claro que este conocimiento no es el conocimiento propio de la omnisciencia; la “certeza” que Lucas quiere que tenga Teófilo no es la certidumbre que pertenece solo a Dios. Pero este es el lenguaje de la Escritura y es totalmente adecuado para los modos y el alcance del conocimiento del que son capaces los seres humanos.

(4) Esto nos lleva a la frase de Agustín “Creo; por lo tanto, entiendo”. Dado que Smith no nos dice qué piensa que significa el sustantivo “fe” o el verbo “creer”, no estoy muy seguro de haberle entendido bien. Pero, como pasa con otros teólogos del movimiento de la ortodoxia radical, creo que ha distorsionado ligeramente el significado de estas palabras respecto a la gama semántica que hallamos en el Nuevo Testamento y en Agustín.

Partamos de la declaración de Pablo en su epístola a los Corintios sobre qué es el evangelio (1 Corintios 15:1-11). Pablo asevera que uno de los componentes innegociables del evangelio es la resurrección de Jesucristo. Como parte de su argumento, Pablo osa preguntar cuáles serían las implicaciones si Jesús *no* hubiera resucitado de los muertos (15:12-19). Hace una lista de varias de ellas: (a) Los testigos oculares que afirmaron haber visto al Jesús

resucitado resultan ser unos embusteros. Nota: hablamos de decir *la verdad*, es decir, de unos testigos que presentan un informe que se adapta a la realidad. Obviamente, ni los testigos ni los corintios afirman una comprensión omnisciente de la resurrección: el testimonio es necesariamente parcial. Pero Pablo insiste en que debe ser un testimonio verdadero, es decir, que el informe debe conformarse a la realidad, porque, si no, los testigos mienten. Por lo tanto, la verdad de la resurrección de Jesús es “objetiva” en el sentido de que tiene lugar *ahí fuera*, en la historia del espacio-tiempo, en el mundo real, aunque los seres humanos nunca podrán reclamar la objetividad epistemológica del tipo que pertenece solo a la Omnisciencia. (b) Si Jesús no ha resucitado de los muertos, los humanos siguen perdidos. Por supuesto, la premisa es que otras realidades de las que habla la Biblia siguen siendo *ciertas*, incluyendo el hecho de que estamos perdidos en nuestros delitos y pecados *a menos que* Jesús muriera y resucitase por nosotros. (c) La fe los creyentes corintios es inútil. En otras palabras, una parte de lo que justifica la fe, según Pablo la entiende, es que el objeto de la fe debe ser verdadero. Si los corintios creen que Jesús resucitó de los muertos, pero en realidad no resucitó, la fe de ellos queda invalidada por el hecho de que el objeto de la misma es falso. Por supuesto, la fe es más que la admisión de que algo es cierto. En la Biblia, la fe conlleva característicamente la confianza en Dios y en su Palabra, la confianza en el Hijo de Dios. En Hebreos, la fe incluye el elemento de la perseverancia (veamos lo poderoso que es ese elemento en Hebreos 11, por ejemplo). Pero sin excepción, la fe queda invalidada si su objeto no es confiable o, por lo que respecta a hechos ostensibles, si el objeto de la fe no es cierto. La Biblia *nunca* nos anima a poner nuestra fe en lo que puede o no ser cierto. (d) La consecuencia es que, si creyéramos algo que *no* es cierto, “seríamos los más desdichados de todos los mortales” (15:19). En otras palabras, Pablo no cree que la fe sea virtuosa porque aquellos que la tienen sean sinceros o devotos. Pablo afirma que la fe que no tiene un objeto verdadero es patética.

Sin embargo, en buena parte del mundo occidental la fe no está

vinculada en absoluto con la veracidad o la confiabilidad de su objeto. La fe es poco más que una preferencia personal, subjetiva, religiosa. Muchos creen que la fe es totalmente infalsificable y, por consiguiente, que es imposible hablar útilmente o de manera realista de credos rivales. Misericordiosamente, Smith no va tan lejos. Sin embargo, para él, “la fe será siempre misteriosa y ambigua”. Bueno, pues sí y no: la fe es misteriosa en el sentido de que cuando es *verdadera* fe (en el sentido paulino) no es solo algo que ejercemos sino también un don de Dios (p. ej. Efesios 2:8-10). Supongo que podríamos decir que en la fe existen elementos ambiguos en el sentido de que confiamos en Dios y en su Palabra incluso cuando no podemos ver con claridad el camino que tenemos por delante. Pero la idea que hemos de observar es que en la Biblia es *correcto* confiar el futuro a este Dios, no por lo que no vemos o conocemos, sino debido a lo que *hemos* llegado a saber de ese Dios, incluyendo *verdades* como el *hecho* de que Dios levantó a su amado Hijo de entre los muertos para nuestra justificación. La fe nos permite tener confianza en Dios cuando *no* vemos, porque esta se halla fundamentada en el carácter inmutable de Dios que, por la gracia, *hemos* llegado a considerar perfectamente fiable. Smith no elabora esta idea, porque está demasiado ocupado intentando distinguir entre fe y conocimiento, introduciendo así una polaridad totalmente desconocida en la Escritura.

Cuando Agustín escribe “Creo; por lo tanto, entiendo”, piensa en la fe en un sentido *bíblico*, no en el sentido un tanto borroso de Smith, y menos aún en el sentido callejero de buena parte del subjetivismo occidental. Frente al pensador humano autónomo del modernismo, Agustín sabe muy bien que los cristianos somos seres finitos, dependientes, creados, redimidos. El principio de todo entendimiento es la fe en el Dios que nos ha creado y nos ha redimido en Cristo. Ni en Agustín ni en el Nuevo Testamento significa esto que debemos renunciar a “muchas pruebas convincentes” en el sentido de Lucas (Hechos 1:3) ni a dar “razón de la esperanza que hay en vosotros” en el sentido de Pedro (1 Pedro 3:15). Aún seguimos a Pablo cuando decimos “por tanto,

como sabemos lo que es temer al Señor, tratamos de persuadir a todos” (2 Corintios 5:11). Al mismo tiempo, admitimos que si alguno está de verdad persuadido y llega a comprender estas cosas, se debe a la obra de gracia del Espíritu de Dios en su vida (1 Corintios 2:14). E insistimos siempre en que lo que urgimos a creer a las personas es la verdad, no porque afirmemos haber accedido a esta verdad desde un punto de vista epistemológicamente neutro, sino porque se amolda a lo que Dios ha dado, tanto si la gente lo admite como si no. Por consiguiente, la conclusión de Agustín “Creo; por lo tanto, entiendo” está a un mundo de distancia de la de Derrida, “Yo no sé; debo creer”. Agustín, como Pablo (p. ej. Gálatas 2:15-18; Romanos 3:27-31), subraya la necesidad epistémica de la fe, pero, como Pablo, insiste en que de lo que está hablando es de “la verdad del evangelio” (Gálatas 2:14), que es precisamente lo que Derrida *no* podía afirmar.

(5) En el ámbito en que Smith se distancia de su interlocutor imaginario, del “teólogo posmoderno”, es respecto al compromiso del primero con la ortodoxia confesional. En cierto sentido, esto es tremendamente reconfortante. Entonces, ¿en qué base propugna Smith esta ortodoxia confesional y la recomienda a sus contemporáneos posmodernos? Debo retomar el segundo bloque antes citado y esta vez resaltaré una palabra que se repite:

Esto no supone abogar por un regreso a un fundamentalismo acrítico o a la postura triunfalista de la derecha religiosa, sino más bien, afirmar que nuestra *confesión* y nuestra práctica deben proceder apologéticamente desde las particularidades de la *confesión* cristiana como se ofrece en la revelación histórica de Dios en Cristo y como se despliega en la historia de la respuesta de la Iglesia a esa revelación. Por lo tanto, ser dogmáticos es ser *confesionales* no apologéticamente, lo cual requiere no serlo sobre el carácter determinado de nuestra *confesión*, en oposición a la ansiedad cartesiana manifiesta en buena parte de la teología posmoderna. Esto debería traducirse en una apropiación sólida del lenguaje de la Iglesia como paradigma del pensamiento y de la práctica.

¡Tan cerca y a la vez tan lejos! Esto es típico de la ortodoxia radical: sencillamente, no es lo bastante “radical”, porque no logra llegar a la

radix, la raíz, de nada. Aplaude como debe las estructuras del credo cristiano y la conducta cristiana, acorde con la ortodoxia histórica y con la ortopraxis. Estamos agradecidos por ello. Sin embargo, no puede dar una explicación de ese paso, excepto decir que afirmamos que nuestra *confesión* surge de las particularidades de la *confesión* cristiana, ¡incluso de manera no apologética! Vale, es *cierto*, eso no es totalmente falso: el confesionalismo cristiano debería estar acorde con el confesionalismo cristiano histórico. Pero, ¿es cierto el contenido del confesionalismo cristiano histórico? ¿Creemos esto simplemente porque los primeros cristianos lo creían? No pienso que Smith quiera ser tan minimalista. Esta confesión, escribe él, “se ofrece en la revelación histórica de Dios en Cristo y [cómo] se despliega en la historia de la respuesta de la Iglesia a esa revelación”. Genial. La revelación, ¿es *cierta*, o confesamos la revelación solo porque otros la han confesado? Tanto los escritores del Nuevo Testamento como Agustín afirman sin género de duda la *veracidad* de esta revelación y están preparados para dar motivos para respaldarla, aun cuando insisten en que la fe es necesaria para llegar a un acuerdo con ella; no la fe en cierto sentido subjetivo, no meramente en algún sentido confesional que está aislado de la pretensión de veracidad, sino la fe en el robusto sentido epistémico que tiene objetos que se proclama que son *verdad*.⁷⁰

(6) La última frase de Smith en esa cita dice: “Esto debería traducirse en una apropiación sólida del lenguaje de la Iglesia como paradigma del pensamiento y de la práctica”; es su manera de saludar con el sombrero en la dirección de la teología posliberal característica de la escuela de Yale. Una vez más, en este comentario hay mucho que agradecer. Los cristianos *deberían* estar familiarizados con el lenguaje cultural-lingüístico de la Escritura, usándolo cómodamente de manera que dé forma a nuestros pensamientos y a nuestra conducta. Pero si eso es *todo* lo que se dice, sencillamente no llega lo bastante lejos. De hecho, es un enfoque perturbadoramente intelectualista: armonicemos nuestras expresiones culturales-lingüísticas con las de la Escritura y

pensaremos en la misma dirección que el confesionalismo cristiano, y seremos mejores personas por hacerlo. Sin embargo, la matriz cultural-lingüística bíblica no es un fin en sí misma. No somos salvados y transformados por las expresiones lingüísticas que hablan *sobre* Dios, Cristo y el evangelio. Más bien, somos salvados y transformados por Dios, por Cristo, por las buenas noticias de Cristo crucificado y resucitado, y todo lo que mana de este triunfo de la gracia. *Por supuesto* que deberíamos empaparnos de la matriz cultural-lingüística de la revelación bíblica, atesorando la Escritura en nuestros corazones, reflexionando sobre las palabras de Dios y deleitándonos en ellas y en sus caminos. Pero deberíamos hacerlo porque lo que nos dice esta revelación bíblica de Dios y de sus caminos es *cierto*. Lo proclamamos porque es *la verdad*. No somos salvos por las palabras sobre la cruz (por bíblicas que sean), sino por la cruz. Por supuesto, no tenemos acceso a la cruz aparte de las palabras: en este sentido, Derrida tiene razón. Pero las propias palabras insisten en que confiemos en Dios y en sus actos, a los que señalan las palabras. La incapacidad de ver y enfatizar la realidad extratextual no es más que idolatría intelectualista. Proclamamos al Dios que está ahí (como nos enseñó a decir Schaeffer), el Verbo encarnado, la muerte y la resurrección del Hijo de Dios, la concesión histórica de su Espíritu... mientras admitimos sin problemas que no podemos realizar esa proclamación *sin* las palabras. Como la ortodoxia radical, el posliberalismo, típicamente, se detiene un paso crucial antes de lo que debería.

(7) *¿Quién teme al posmodernismo?*, pregunta el título de Smith. Bueno, yo no, aunque confieso que me está aburriendo un poco. Sin duda, los cristianos reflexivos deberían eludir una cercanía demasiado estrecha con el modernismo o el posmodernismo, porque ambos dependen demasiado del pensamiento cartesiano del “yo” o “nosotros”. Sin embargo, se pueden aprender cosas del modernismo y del posmodernismo (aunque Smith quiere aprender solo del segundo). No sirve de nada ponerse del lado de los modernos que demonizan el posmodernismo, porque, de hecho, nos guste o no, todos somos perspectivistas; de igual manera, tampoco

es bueno acampar con los posmodernos que demonizan el modernismo, porque, de hecho, aun dentro de las limitaciones de lo que significa ser una criatura finita tocada por la gracia, podemos conocer y proclamar la verdad.

[1.](#) Georges Devereux, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, Studies in the Behavioral Sciences 3 (Nueva York: Humanities Press; The Hague: Mouton, 1967), 210. Cp. también pp. 212-15, 224-25.

[2.](#) Adelantó esto en el coloquio en Vaux-sur-Seine, donde se expuso por primera vez parte del material en este libro. Ahora su material ha aparecido impreso, en su "Discerner au sein de la culture", *Théologie Évangélique* 4/2 (2005): 50-52.

[3.](#) Citado por Richard A. Shweder, *Why Do Men Barbecue? Recipes for Cultural Psychology* (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 10.

[4.](#) Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Nueva York: Basic Books, 1973), 89.

[5.](#) Sobre este punto estoy en deuda con un exalumno, Mabiala Justin-Robert Kenzo, "The Dialectics of Sedimentation and Innovation in Theology: A Study in the Philosophical Hermeneutics of Paul Ricoeur with Implications for an African Theological Discourse" (Tesis doctoral, Trinity Evangelical Divinity School, 1998).

[6.](#) Véase el notable ensayo de Thomas Sowell, "History Versus Visions", en su *Black Rednecks and White Liberals* (San Francisco: Encounter Books, 2005), 247-91; p. ej. p. 248: "La doctrina esencial de la multiculturalidad (la igualdad entre culturas) no se puede sustentar cuando esto significa la igualdad de éxitos concretos, educativos, económicos o de otro tipo".

[7.](#) Véase el incitante ensayo de Robert J. Priest, "Missionary Positions: Christian, Modernist, Postmodernist", *Current Anthropology* 42 (2001): 29-68, y el debate que este originó.

[8.](#) George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation* (Oxford: Oxford University Press, 1975), esp. 57 ss.

[9.](#) Blocher adujo este ejemplo en su respuesta formal en la conferencia de Vaux, a la que ya me he referido. Véase su "Discerner au sein de la culture", 52.

[10.](#) Algunos han dicho que Sofonías 3:9 anticipa un momento en que todos hablarán un solo idioma. Es más probable que anticipe un momento en que todos usarán solo un lenguaje puro.

[11.](#) Por supuesto, es por esto por lo que la "unidad" no es un bien *invariable* en la Escritura: puede no ser más que el fruto de alguna triste concesión u otra. Para un análisis reflexivo de las diversas evaluaciones bíblicas de la unidad, véase John Woodhouse, "When to Unite and When to Divide", *The Briefing* 279 (diciembre de 2001): 13-17.

[12.](#) Por supuesto, ha habido muchos que han comentado este progreso. Para consultar un

ensayo reciente e interesante, véase D. Spriggs, "The Bible: Cultural Treasure or Cultural Obstacle?" *Anvil* 19 (2002): 119-30.

[13.](#) Esta es la misma idea que expuso hace un cuarto de siglo, aunque con un propósito algo diferente, Andrew F. Walls, "The Gospel as the Prisoner and Liberator of Culture", *Faith and Thought* 108 (1981): 39-52.

[14.](#) Colin Greene, *Christology in Cultural Perspective: Marking Out the Horizons* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 26. En el nº 78 de la misma página, Greene sugiere que la tipología quintuple de Niebuhr se puede reducir a tres: (a) el "modelo apostólico", más o menos como el "Cristo contra la cultura" de Niebuhr; (b) el "modelo de la cristiandad", que se parece a la opción de Niebuhr, identificando a Cristo con la cultura; y (c) el "modelo pluralista", que "lamentablemente" conlleva "la capitulación de Cristo ante la cultura". Esta tipología tripartita no solo está menos matizada, y por lo tanto es menos abarcadora que la que ofrece Niebuhr, sino que es tendenciosa en más de un frente. Por ejemplo, afirmar que el testimonio "apostólico" respalda uniformemente "Cristo contra la cultura" es terriblemente reduccionista.

[15.](#) Greene, *Christology in Cultural Perspective*, 26.

[16.](#) Por lo tanto, rechazo el enfoque sobre el debate de la cultura que ejemplifica, por ejemplo, el libro influyente de Kathryn Tanner, *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*, Guides to Theological Inquiry (Minneapolis: Fortress, 1997). Tanner repasa cómo se usa "cultura" en muchas obras recientes, especialmente los de los antropólogos culturales, culminando en el "giro cultural" posmoderno (expresión que se ha vuelto influyente debido a la obra de Dale R. Martin y Patricia Cox Miller, eds., *The Cultural Turn in Late Ancient Studies* [Durham: Duke University Press, 2005]). Tanner esboza qué aspecto tendría la teología desde la perspectiva de una visión posmoderna de la cultura con los valores que la acompañan, como la diversidad, la tolerancia, la libertad y la igualdad. Esta visión trasciende lo que propone la Escuela de Yale, es decir, la teología posliberal representada por figuras como Hans Frei y George Lindbeck. Estos últimos dan por hecho que las culturas locales disfrutaban de una cierta homogeneidad, que deja sitio para la propuesta de Lindbeck de que la teología debe tratarse como un constructo cultural-lingüístico, y cada constructo debe reflejar una cultura local concreta. Por el contrario, el "cambio cultural" posmoderno insiste en que la diversidad es mucho más radical: la diversidad late *dentro de* las culturas locales, destruyendo así todo concepto de homogeneidad en el que se fundamenta la teología cultural-lingüística de Lindbeck. Esto es como pelar una cebolla. Uno siempre puede retirar otra capa, pero mi idea es que existen parámetros invariablemente culturales que reúnen las subculturas en identidades reconocibles, aun cuando esos parámetros cambian de vez en cuando. Para este capítulo, mi propósito al exponer estas cosas es clarificar cómo es coherente hablar de Cristo y la cultura, a pesar de los modelos posmodernos más extremos de la cultura.

[17.](#) Por ejemplo, John H. Yoder, *The Politics of Jesus*, 2ª ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1993); Stanley Hauerwas, *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology* (Grand Rapids: Brazos, 2000); y Hauerwas, *Christian Existence Today: Essays on the Church, World, and Living in Between* (Grand Rapids: Brazos, 2001).

[18.](#) Véase, por ejemplo, Duane K. Friesen, *Artists, Citizens, Philosophers — Verking the Peace of the City: An Anabaptist Theology of Culture* (Scottsdale: Herald, 2000).

[19.](#) La mayor parte de los voluminosos escritos de Kuyper no se han traducido del holandés al inglés. Para una introducción inglesa a su pensamiento, véase *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, ed. James D. Bratt (Grand Rapids: Eerdmans, 1998). La contribución más importante de Schilder se ha publicado en inglés como *Christ and Culture* (Winnipeg: Premier Printing, 1977). Henry R. Van Til (*The Calvinistic Concept of Culture* [Grand Rapids: Baker, 1959]) intenta alcanzar una *via media* entre ambas posturas, mientras que Brian J. Walsh y J. Richard Middleton (*The Transforming Vision: Shaping a Christian World View* [Downers Grove: InterVarsity Press, 1984]) intentan demostrar qué implica poner en práctica semejante visión.

[20.](#) *Systematic Theology*, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1991-98), 2:263.

[21.](#) Cp. 2:59-275, esp. 2:127, 2:132-36, 2:166-69.

[22.](#) Por ejemplo, *An Introduction to the Old Testament: The Canon and Christian Imagination* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003), 32, 37-39.

[23.](#) Véase Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 89.

[24.](#) Esta idea la reconoce el uso de la palabra “cultura” que aparece en los títulos de muchos libros y artículos que simplemente asumen la idea que he estado exponiendo: p. ej. Joseph Bottum, “When the Swallows Come Back to Capistrano: Catholic Culture in America”, *First Things* 166 (octubre de 2006): 27-40.

[25.](#) Uno recuerda las palabras de Günther Dehn, *Man and Revelation* (Londres: Hodder & Stoughton, 1936), 7-8: “La teología no está promovida por la cultura sino por la creencia en la revelación de Dios como un evento más allá de toda la historia humana, del que da testimonio la Escritura y que encuentra confirmación en las Confesiones de nuestras Iglesias. Solo una teología que se aferre inexorablemente a estas presuposiciones esenciales puede contribuir a construir una Iglesia que realmente permanezca firme en medio de todos los ataques del espíritu de la era. Y solo esa Iglesia será la sal de la tierra y la luz del mundo; cualquier otra iglesia perecerá junto con el mundo”. Uno puede objetar su uso de determinados términos: por ejemplo, para Dehn “cultura” es naturalista dentro de este contexto, pero no pretende negar que la revelación fundamental tuvo lugar fuera de o aparte de toda cultura humana, es decir, fuera de toda experiencia humana vivida; de la misma manera que con la expresión “más allá de toda la historia humana” quiere decir

que la revelación de Cristo *no* es histórica. Es su manera de subrayar el *origen* sobrenatural de la revelación, y no un rechazo del *locus* de su autorrevelación.

26. C. S. Lewis, *El peso de la Gloria y otros ensayos* (1949; San Francisco: HarperCollins, 2001), 140. Es posible que Lewis pensara en una línea similar en una de sus novelas alegóricas. En *Lejos del planeta silencioso* (Nueva York: Macmillan, 1946), 101, escribe: No vemos realmente la luz, solo vemos las cosas más lentas que ella ilumina, de modo que para nosotros la luz está en el filo; es la última cosa que podemos saber antes de que las otras cosas se vuelvan demasiado veloces para verlas". Doy las gracias a Michael Thate por establecer esta conexión para mí.

27. Véase Luc Ferry, *Apprendre à vivre: Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations* (París: Plon, 2006), cap. 5, 169-227.

28. Véase, por ejemplo, Myron B. Penner, ed., *Christianity and the Postmodern Turn: Six Views* (Grand Rapids: Brazos, 2005).

29. *The Future of Religion* (Nueva York: Columbia University Press, 2006).

30. Así, por ejemplo, John W. Riggs, *Postmodern Christianity: Doing Theology in the Contemporary World* (Harrisburg: Trinity Press International, 2003).

31. Jeremy Rifkin, *Algen: A New Word — A New World* (Nueva York: Viking, 1983), 244.

32. Más recientemente, véase John Franke, *The Character of Theology* (Grand Rapids: Baker, 2005).

33. Se publicó en el diario online, *reformation21*: Véase http://reformation21.org/Shelf_Life/Shelf_Life/113/?vobld=1184&pm=247.

34. Véase además:
http://www.generousorthodoxy.net/thinktank/2005/11/response_to_hel.html;
http://reformation21.org/Front_Desk/Helm_s_Response/121/;
http://reformation21.com/Front_Desk/Postmodern_Blues/133/;
<http://sacra doctrina.blogspot.com/2005/11/character-of-theology-john-frankes.html>.

35. La bibliografía es extensa. Desde el punto de vista cristiano, véase, más recientemente, los ensayos en Millard J. Erickson, Paul Kjos Helseth y Justin Taylor, eds., *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times* (Wheaton: Crossway, 2004); Andreas Köstenberger, ed., *Whatever Happened to Truth?* (Wheaton: Crossway, 2005); y muchos de los ensayos de J. P. Moreland, p. ej. "Truth, Contemporary Philosophy, and the Postmodern Turn", *Journal of the Evangelical Theological Society* 48 (2005): 77-88. A veces, estas voces hablan desde la perspectiva de un profundo compromiso con la teología natural: p. ej. véase J. Budziszewski, *What We Can't Not Know* (Dallas: Spence, 2004), y Budziszewski, *The Revenge of Conscience* (Dallas: Spence, 2004). También hay ataques candentes (y muy divertidos) por parte de científicos entregados al materialismo filosófico (véase especialmente Paul R. Gross y Norman Levitt, *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels with Science* [Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994]) y de críticos literarios (p. ej. John M. Ellis, *Against Deconstruction* [Princeton: Princeton University Press, 1989]; y Ellis, *Literature Lost: Social*

Agendas and the Corruption of the Humanities [New Haven: Yale University Press, 1997]).

[36.](#) He intentado exponer estos asuntos en *Amordazando a Dios* (Grand Rapids: Zondervan, 1996) y en *Becoming Conversant with the Emerging Church* (Grand Rapids: Zondervan, 2005).

[37.](#) Stanley J. Grenz y John R. Franke, *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2000).

[38.](#) La idea la expone bien Millard J. Erickson, "On Flying in Theological Fog", en *Reclaiming the Center*, 330-31. Los fundacionalistas moderados a los que apunta Erickson son William Alston, "Two Types of Foundationalism", *Journal of Philosophy* 73 (1976): 165-85; Timm Triplett, "Recent Work on Foundationalism", *American Philosophical Quarterly* 27 (1990): 93; Robert Audi, *The Structure of Justification* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); y Audi, *A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge* (Londres: Routledge, 1998). Otros incluidos en la lista son quienes en otro tiempo fueron anti fundacionalistas y que ahora presentan una ardua defensa del fundacionalismo más humilde, de entre los cuales destaca Laurence Bonjour *et al.*, *In Defense of Pure Reason: A Rationalist Account of A Priori Justification*, Cambridge Studies in Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). Véase el incisivo ensayo de J. Andrew Kirk, "The Confusion of Epistemology in the West and Christian Mission", *Tyndale Bulletin* 55 (2004): 131-56.

[39.](#) De entre los numerosos libros de Plantinga, véase sobre todo su *Warranted Christian Belief* (Nueva York: Oxford University Press, 2000).

[40.](#) Véase especialmente Phillips's, *Faith After Foundationalism: Plantinga-Rorty-Lindbeck-Berger — Critiques and Alternatives* (San Francisco: Westview, 1995), esp. 29, 45, *passim*.

[41.](#) Quizá para nuestro tema la obra más importante de Vanhoozer sea *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998).

[42.](#) La expresión pertenece a Sergio Sismondo, *Science Without Myth* (Albany: SUNY, 1996).

[43.](#) Christian Smith, ed., *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life* (Berkeley: University of California Press, 2003), xvi.

[44.](#) Esther Lightcap Meek, *Longing to Know: The Philosophy of Knowledge for Ordinary People* (Grand Rapids: Brazos, 2003).

[45.](#) Meek, *Longing to Know*, 32.

[46.](#) Meek, *Longing to Know*, 26.

[47.](#) Mark R. Talbot, "Can You Hear It? Esther Meek's *Longing to Know* as Skillful and Joyful Activity — A Review Essay", *Christian Scholar's Review* 34 (2005): 367.

[48.](#) Meek, *Longing to Know*, 31.

[49.](#) Véase, entre otros, el capítulo 7 de mi libro *Becoming Conversant with the Emerging*

Church. La incapacidad de reconocer (tanto al nivel popular como en algunas obras académicas serias) que el posmodernismo se avergüenza francamente de hablar sobre “la verdad” y de “saber la verdad” y expresiones parecidas, es uno de los motivos por los que a veces es complicado interactuar con los pensadores posmodernos más moderados, que se sienten constantemente impulsados a situar la construcción mejor posible sobre incluso los posmodernos más poco reconstruidos e inmoderados. Véase, por ejemplo, S. Joel Garver, “D. A. Carson on Postmodernism: A Critique and Explanation”, <http://www.joelgarver.com/writ/revi/carson/htm>. Garver tiene razón sin duda al decir que cuando los mejores teóricos posmodernos rechazan la “verdad objetiva”, no desean repudiar toda teoría de la verdad, sino solo la que cree a ciegas en una forma potente de la dicotomía sujeto/objeto. A pesar de ello, sigo pensando que es demasiado blando en su lectura de Derrida y otros y, lo que es más importante, que no logra reconocer cuán extendida está la lectura de Derrida y de otros que genera desconfianza hacia *cualquier* pretensión de verdad en la que la “verdad” se conforma en algún grado a la realidad, por muy mediada que esté por los procesos cognitivos de los seres humanos finitos, culturalmente localizados. David T. Koyzis (*Political Visions and Illusions: A Survey and Christian Critique of Contemporary Ideologies* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2003)) admite correctamente qué fuerte es la negativa moderna del significado objetivo, combinada con el fomento de una identidad de grupo y de voluntad individual. Alvin Plantinga considera la epistemología perspectivista el product de una cosmovisión a la que llama “antirrealismo creativo”; es decir, que nosotros, los usuarios del lenguaje, los sabientes, somos responsables del semblante fundamental de la realidad (“On Christian Scholarship”, en *The Challenge and Promise of a Catholic University*, ed. Theodore Hesburgh [Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994], 276). Véase también un libro importante editado por Daphne Patai y Will H. Corral, *Theory's Empire: An Anthology of Dissent* (Nueva York: Columbia University Press, 2004).

[50.](#) *The Briefing* 325 (octubre de 2005): 13-14.

[51.](#) Por ejemplo, Carl Raschke, *The Next Reformation: Why Evangelicals Must Embrace Postmodernity* (Grand Rapids: Baker, 2004), esp. el capítulo 4, “*Sola Fide: Beyond Worldviews*”.

[52.](#) He descrito brevemente la tendencia que manifiesta la mayoría de posmodernistas de argumentar por antítesis absolutas, en *The Gaggling of God (Amordazando a Dios)*, 106-117, y en otros lugares.

[53.](#) Raschke, *The Next Reformation*, capítulo 4.

[54.](#) Recordemos lo reacio que era Bultmann a incluir algo más que un simple “das” como contenido u objeto de la fe cristiana.

[55.](#) Para un ejemplo de la no observación de esta distinción, véase, por ejemplo, John R. Franke, *The Character of Theology: An Introduction to Its Nature, Task, and Purpose* (Grand Rapids: Baker, 2005), 13-15.

[56.](#) Véase, entre otros, Donald Bloesch, *The Battle for the Trinity: The Debate Over Inclusive God-Language* (Portland: Wipf & Stock, 2001), esp. 13-27, 61-64, 101-104, y la bibliografía en 108-109 nº 2.

[57.](#) Véase la elegante obra de Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

[58.](#) Estoy en deuda con Robert Yarbrough por algunos comentarios sobre estos asuntos.

[59.](#) Smith, *Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church* (Grand Rapids: Baker, 2006). En lo sucesivo, las referencias a páginas de este libro aparecerán entre paréntesis.

[60.](#) Aquí cita mi libro *Becoming Conversant with the Emerging Church*, 105, 130-311, 143 nº 46.

[61.](#) Véase sobre todo los capítulos 2 y 3 de *Amordazando a Dios*.

[62.](#) Smith, *Who's Afraid of Postmodernism?* 43 nº 10, no logra supercar este dilema pastoral cuando se refiere a mi “concordancia de pasajes”, acusándome otra vez de una “fusión injustificada” de verdad y “objetividad”. Pero yo he distinguido reiteradamente “objetividad” en la epistemología (que he negado siempre que tengamos) y nuestro conocimiento (necesariamente interpretado) que refleje con precisión lo que está “objetivamente” ahí fuera, aunque no podamos saberlo exhaustiva, inmediata o no interpretativamente.

[63.](#) Para empezar, véase los capítulos 5 y 6 de *Amordazando a Dios*.

[64.](#) Smith, *Who's Afraid of Postmodernism?* 87, citando a Michel Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History”, en *Language, Counter-Memory, Practice*, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca: Cornell University Press, 1977), 150.

[65.](#) La misma idea aparecía hace poco en un útil artículo de Richard Wolin, “Foucault the Neohumanist?” *The Chronicle of Higher Education*, 1 de septiembre de 2006, B12-B14.

[66.](#) El propio Smith ha escrito una útil introducción al movimiento que habla de los principales participantes: Véase James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology* (Grand Rapids: Baker, 2004).

[67.](#) Smith, *Who's Afraid of Postmodernism?* 118, citando a Jacques Derrida, *Memoirs of the Blind*, trad. Pascale-Anne Brault y Michel Naas (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 155.

[68.](#) En este contexto, con “duro” tengo en mente a aquellos posmodernos que establecieron la polaridad moderno/posmoderno con una antítesis radical, insistiendo en que los modernos buscan la certidumbre y que la única alternativa viable, el posmodernismo, la esquiva. Véase el debate anterior.

[69.](#) Todas las citas posteriores están sacadas de las dos incluidas antes, de modo que no volveré a incluir las referencias.

[70.](#) En la posición de Smith está presente otra oscuridad típica de la ortodoxia radical: enmascara las distinciones que hay que hacer entre la autoridad de la Escritura y la de la tradición posterior. Esto no supone ceder al tipo de enfoque “solo Biblia” que ignora voluntariamente la manera en que los cristianos, a través de los siglos, han asimilado la

naturaleza incuestionable de la Escritura o que actúa como si los intérpretes contemporáneos de esta se encontrasen de alguna manera fuera de la localización cultural. Ninguno de los reformadores que defendieron a ultranza la *sola Scriptura* aceptaron tamaña ignorancia. Sin embargo, los reformadores localizaron correctamente la autoridad última en el Dios que ha concedido la Escritura, no en las personas que redactan sus confesiones de fe.

CAPÍTULO 4

El secularismo, la democracia, la libertad y el poder

El intento de refinar lo que queremos decir con “cultura” y la manera de pensar en el posmodernismo preparan el camino para este capítulo. Las realidades empíricas de la cultura más amplia son enormemente diversas. Inevitablemente, los tipos de presiones que generan empujan a los cristianos, y a todos los demás, en muchas direcciones distintas. En el mundo occidental, estas diversas direcciones son, frecuentemente, respuestas a cuatro potentes fuerzas culturales: la seducción de la secularización, la mística de la democracia, la adoración de la libertad y el deseo de poder. Estas no son las únicas fuerzas culturales importantes, ya sea en Occidente o en cualquier otro lugar; ni siquiera insistiré en que son las más importantes. Pero la capacidad que tienen para dar forma a la cultura en muchas partes del mundo, y por supuesto en Occidente, nos da la oportunidad de comparar la conformación de la cultura por medio de fuerzas como esas con la conformación de la cultura producida por la fidelidad a la Biblia y a su línea argumental, que culmina con Jesucristo y su evangelio.

El atractivo de la secularización

Una parte del reto radica en la definición. En labios de muchos, no todos ellos secularistas, “secular” es una palabra que tiene connotaciones positivas. Trae a la mente la insistencia de Jesús en que César, así como Dios, debe recibir lo que le corresponde. Nos obliga a recordar la teoría de Gelasio: hay dos espadas de poder legítimo. Incluso “secularización”, que normalmente se refiere al proceso, tiene en ocasiones un regusto positivo. Uno recuerda la descripción de Peter Berger de la des-divinización de la naturaleza,¹ que dejó en su lugar el orden de Dios sobre la naturaleza, con espacio suficiente para vivir sin miedo a lo demoníaco y para

comenzar una exploración genuinamente científica. Pero “secularismo” suele entenderse como la realidad social que fomenta la consciencia no religiosa o incluso antirreligiosa.

Sin embargo, en la acepción más popular, las tres palabras (“secular”, “secularización” y “secularismo”) tienen que ver con la expulsión de lo religioso a la periferia de la vida. Más concretamente, la secularización es el proceso que elimina progresivamente del foro público la religión y la consigna al ámbito privado; el secularismo es la postura que respalda y fomenta ese proceso.² La religión puede ser muy importante para el individuo, y pocas personas seculares objetarán nada. Pero si la religión tiene alguna pretensión en lo tocante a la política en el foro público, se considera una amenaza, y además intolerante.

En realidad, las presiones sociales de la secularización son mucho más inclementes de lo que sugiere esta simple distinción entre la religión privada y la pública. Muchos consideran un indicio de debilidad conservar la fe cristiana incluso dentro de la vida privada. Si “Dios” tiene algún lugar, no está fuera de la consciencia humana. La religión en general y el cristianismo en concreto pueden tener algún valor instrumental, pero no mucho; tal vez la religión tenga cierto valor mitológico como aquello que representa lo mejor y más noble del espíritu humano, pero dar un carácter material al mito supone depreciar al humanismo.³ Esta presión destaca sobre todo en nuestras universidades.⁴ La fe cristiana no solo debe ser privada en el sentido de que no se permite tener una voz sobre la dirección, las prioridades, la teoría literaria, la ciencia o cualquier otra cosa, sino que también debe ser tan privada que se vuelva invisible: los cristianos se ponen nerviosos al hablar de su fe, de modo que se hacen inhábiles en el testimonio.

Cuando el secularismo se vuelve tan vehemente es, *de facto*, una religión: propugna impetuosamente su propio concepto del bien último, articula su propio sistema de creencias, establece su propio código ético. Por ejemplo, la Liga Antidifamación, una voz potente del secularismo (David Klinghoffer comenta, jocosamente, que ese

grupo es judío solo en el mismo sentido de que los *bagels* son judíos)⁵ ofrece una lista de lecturas recomendadas para los niños en edad escolar, que ostensiblemente fomenta “la educación sin prejuicios”, pero que inevitablemente propaga la enseñanza secular sobre, digamos, la homosexualidad: por ejemplo, *Gloria en el Desfile del Orgullo Gay*, según la página web del grupo, se resume así: “Una joven participa en el Desfile del Orgullo Gay”.

Aparte de los atractivos evidentes del secularismo, hay algunas sutilezas más seductoras que hay que rebatir. Mencionaré tres.

(1) Muchos libros defienden (o, peor, presuponen) que los procesos de secularización tal como los entendemos aquí son históricamente inevitables. Así, la secularización queda vinculada, según el pensamiento popular, al derivado de la Ilustración, la prosperidad material y, sobre todo, a la idea del progreso. Hoy día existe un sector pequeño pero cada vez mayor e importante que cuestiona tales vínculos.⁶

(2) Aún es más sutil la presión para derivar hacia lo que Avery Cardinal Dulles llama “el mínimo deísta”.⁷ El deísmo, ya sea bajo la forma que propugnaba Thomas Jefferson, que consideraba el cristianismo, tal como lo (mal)interpretaba él, como la forma más elevada de religión, o bajo la forma francesa que defendía Thomas Paine, siguiendo a los *encyclopédistes*, que se oponían intensamente al cristianismo, ha producido en Occidente “un clima favorable en el que podrían medrar, y medraron, las diversas formas de la religión bíblica”.⁸ El legado de este deísmo dejó varias formas de religión civil que creían en un Dios, en una ley moral establecida por él, en cierta forma deslavazada de providencia y en determinado tipo de recompensas y castigos después de la muerte (¡poniendo un énfasis mucho mayor sobre las recompensas que sobre los castigos!).

Sin embargo, lamentablemente, los cristianos ingenuos piensan a menudo que estos rastros de la religión civil residual y del deísmo en el que se fundamentan constituyen una evidencia sólida de los

compromisos cristianos. Por el contrario, también ven la erosión de la religión civil, y el deísmo en el que se basa, como una erosión de genuinos compromisos cristianos. Ninguna de las dos valoraciones es realista. Lo que es peor, algunos cristianos, más informados, pero no necesariamente más sabios, están tentados a hablar sobre temas públicos usando solamente las categorías del deísmo, esperando así darse a conocer más y establecer un consenso más amplio. En cierto nivel de política pública, de vez en cuando puede que tengan razón, pero defender la moral partiendo de los supuestos del deísmo está muy lejos de abogar por el cristianismo. El deísmo no tiene fuerza para frenar el progreso de la secularización, porque es una religión sin una defensa intelectual sólida ni un poder genuino. El deísmo no es una solución intermedia entre el secularismo y el cristianismo; es, de hecho, una forma de secularismo.

Popularmente, este deseo instintivo de asimilar las predilecciones culturales contemporáneas produce los clichés de autoayuda de un Joel Osteen, que se despegan fácilmente de la Escritura por el excelente motivo de que, a pesar de las apariencias superficiales, no están fundamentados en ella.⁹ De igual manera, genera diversos tipos de cristianismo “liberal” que toman como referencia las agendas culturales contemporáneas mucho más ávidamente que de la Biblia. La mayor parte de estos últimos tipos está en seria decadencia: “Hasta el punto en que esta forma de cristianismo se ha asimilado al ethos dominante, resulta más complicado detectar los motivos que puede tener alguien para seguirlo”.¹⁰

(3) A medida que la cultura occidental se polariza cada vez más, se van elevando las barreras para la interacción significativa de, por un lado, los cristianos que intentan ser fieles a la Biblia y, por otro, las personas comprometidas con una u otra forma de secularismo. Por supuesto, en cierto aspecto esto no es ni mucho menos un problema nuevo, aunque la naturaleza de la polaridad varía con el tiempo. Se puede argumentar, por ejemplo, que lo que combatió tan esforzadamente el filósofo del siglo XVIII David Hume no fue el

cristianismo confesional histórico, sino una forma de teología natural británica cristianizada.¹¹ Sin embargo, la mayoría de observadores sostiene que en las últimas décadas la polarización de las posiciones se ha vuelto más extrema y considerablemente más enquistada. Pero volveré a esta observación en la siguiente sección.

En este punto debemos reflexionar brevemente sobre la cultura de quienes reflexivamente defienden el secularismo y de los que reflexivamente apuestan por el cristianismo fundamentado en la Biblia. Aun a riesgo de repetirme, debo subrayar de nuevo el hecho de que estos dos grupos pueden compartir muchos valores culturales. Aun dentro de la órbita de las cosas que estamos analizando, ambos grupos pueden propugnar con pasión un compromiso compartido con una u otra forma de la separación entre Iglesia y Estado, aunque los motivos que presente cada grupo para promover esa separación puedan ser bastante diferentes. Para los secularistas, Dios, si existe, no es el tipo de ser personal cuyos mandatos trascienden la experiencia religiosa personal y quizá los postulados morales generales; para los cristianos, su propio Maestro les ha enseñado que cabe mantener cierto tipo de distinción entre Cristo y César, según la cual cada uno recibe lo que le corresponde. En el capítulo siguiente volveremos sobre este tema. Pero después de haber introducido estas salvedades, *el modo en que una persona mira el mundo* es muy diferente en ambos grupos: en pocas palabras, sus *cosmovisiones* son distintas, como son decididamente dispares las culturas que defienden y que reflejan.¹² Para unos, los procesos de secularización suponen la liberación de (los falsos conceptos de) Dios y la maduración de lo que supone ser humano; para los otros, el fundamento mismo de lo que significa ser humano lo establece el propio Dios, y los intentos de liberarse de Dios no son más que ejemplos ulteriores de idolatría. Para unos, la ética está finalmente basada en la voluntad de las legislaturas, o en la ley internacional, o en los programas políticos contemporáneos que prometen libertad de diversos tipos; para los otros, la ética debe cimentarse finalmente en la revelación de gracia de Dios, porque, si no, se manifiesta no solo como inestable sino como masivamente

destructiva.¹³

Los cristianos cuya cosmovisión (cuya manera de mirar el mundo)¹⁴ viene determinada decisivamente por la línea argumental de la Biblia no pueden olvidar que los seres humanos hemos sido creados a imagen de Dios; que nuestra primera obligación consiste en reconocer nuestra condición de criaturas, y por tanto nuestra gozosa obligación con nuestro Creador; que el pecado no consiste en otra cosa que en arrebatarse a Dios su deidad; que nuestra dignidad como portadores de la imagen divina se ve espantosamente distorsionada por nuestra rebelión; que la raza entera, y toda la historia humana, avanza aprisa hacia la responsabilidad última delante de ese Dios que es tanto nuestro Juez como nuestro Hacedor; que existen un nuevo cielo y una nueva tierra que podemos ganar y un infierno que hay que temer; que nuestra única esperanza de reconciliación con este Dios es usando el medio que él mismo ha provisto en su Hijo; que el pueblo de Dios está formado por seres humanos de toda lengua, tribu y nación y, capacitados por el Espíritu de Dios, crecen en su obediencia personal y colectiva y en amor, regocijándose al entrar en el reino de Dios en anticipación de la consumación de ese reino. Entre tanto, somos llamados a hacer bien a todos, especialmente (¡pero, sin duda, no exclusivamente!) a los de la familia de la fe. En otras palabras, el cristianismo no afirma transmitir solo una verdad religiosa, sino la verdad acerca de toda la realidad.¹⁵ Sin embargo, por complicados que sean estos temas, por muy disputado que sea el camino a seguir, esta visión de la realidad es radicalmente distinta a la visión secularista que quiere que el cristianismo se arrumbe al rincón del hogar, junto a la pala del carbón, apartándose convenientemente de cualquier cosa excepto de los intereses religiosos privados. Los cristianos que conozcan bien la línea argumental de la Biblia no se sentirán intimidados, por ejemplo, por las burlas de los académicos. Igual que Pablo, estando en Atenas, se sintió angustiado por la idolatría que vio en aquella urbe tan sofisticada y culta (Hechos 17:16), los cristianos de hoy en día aprenderán a formular la pregunta: “¿Qué piensa Jesucristo de la

universidad?”.¹⁶ No formular esta pregunta supone ya traicionar su causa. Es inevitable el conflicto entre dos culturas, cada una de las cuales presenta afirmaciones generalizadoras pero opuestas.

En buena parte del uso común, “autenticidad” se refiere a algo estrictamente personal. Significa algo así como “ser sinceros”. Una persona “auténtica” es alguien que no es hipócrita. Pero, ¿cómo se puede medir la autenticidad a menos que exista un estándar mediante el cual evaluar la integridad o la hipocresía? Los “cristianos auténticos” no son los que simplemente son muy sinceros y se llaman cristianos. Si queremos que el término “autenticidad” retenga cierta utilidad en este análisis, el “cristiano auténtico” es aquel que se ha visto más moldeado en su pensamiento, su palabra y sus actos por los documentos fundacionales del cristianismo, el Señor del cristianismo, los credos del cristianismo.¹⁷ Esta es una de las razones por las que leer y releer la Biblia, y conocer y recitar los credos, forman parte integral de lo que nos proporciona las categorías y las etiquetas mediante las que pensamos. Por supuesto, es posible disfrutar de un conocimiento meramente profesional de estas fuentes. El cristianismo auténtico exige más: el amor por ese Dios que se ha revelado a sí mismo, una respuesta a él en obediencia y en fe. Pero no sirve de nada hablar de amar, confiar y obedecer a ese Dios si sus palabras no nos deleitan, nos aterran, nos instruyen y nos moldean. Cuando lo hacen, nuestra cosmovisión se va transformando poco a poco, y la cultura de la que formamos parte y que transmitimos a otros no puede por menos que divergir de la cultura de quienes aprueban los procesos de la secularización. En tales casos, Cristo y la cultura avanzan en direcciones opuestas.

La mística de la democracia

La mayoría de habitantes de Occidente diría, sin dudarlo, que la democracia es algo bueno. Ciertamente, en Estados Unidos, la idea de que la democracia da pie a la paz y es, por consiguiente, el derecho de todos los seres humanos ha influido en la política exterior gubernamental durante casi un siglo, desde los Catorce

Puntos de Woodrow Wilson. Innegablemente, el establecimiento de la democracia ha producido magníficas transformaciones. De los escombros de la Segunda Guerra Mundial, de los fracasados regímenes totalitarios de la Tierra del Sol Naciente y del Reich de los Mil Años, emergieron dos potentes democracias. La democracia siguió luego extendiéndose por toda la Europa occidental: Italia, Grecia, España. Obtuvo una notable victoria en Corea del Sur. Fue una de las grandes ideas que contribuyó al derrocamiento del Imperio Soviético, muchos de cuyos antiguos satélites están derivando, con distintas velocidades, hacia ideales menos totalitarios y más democráticos. Parte del ímpetu tras los conflictos militares actuales en Afganistán e Iraq es la esperanza de que las democracias bien fundadas en esos países no solo les permitan superar sus respectivas divisiones internas, sino que se conviertan también en imanes por todo Oriente Medio, atrayendo a otros países musulmanes hacia los beneficios del gobierno democrático, el libre mercado, las libertades relativas y un menor número de estallidos de agresión fanática. Por supuesto, nadie que se haya criado bajo una forma de gobierno democrática puede ignorar sus numerosas incoherencias, sus titubeos, ineficacias y corrupciones; nadie puede ignorar lo delgada que puede ser la línea entre la democracia y la demagogia. Aun así, uno tiene que ser extraordinariamente ignorante de la historia como para no simpatizar con la definición tan reiterada de Winston Churchill: la democracia es el peor de todos los sistemas políticos, con excepción de todos los sistemas políticos.

Antes de reflexionar sobre las maneras en que la democracia contribuye a establecer una cultura que es bastante próxima a las demandas de Cristo, y en ocasiones está en conflicto con ellas, cabe recordar que la democracia es un fenómeno complejo. La complejidad se extiende desde la forma hasta la ideología subyacente, llegando al grado de madurez. La democracia de la Atenas antigua, relativamente directa pero claramente restrictiva, difiere bastante de los complejos niveles de la votación en Estados Unidos, donde los ciudadanos votan incluso al presidente recurriendo a la institución mediadora del colegio electoral. Los

distintos países pergeñan mitologías que compiten entre sí. El Reino Unido se remonta al año 1215 y a la *Carta Magna*, y recuerda con orgullo que Westminster es “la madre de todos los Parlamentos”, aunque su historia desde el siglo XIII ha incluido varias guerras civiles, un regicidio, la institución y la abolición de la esclavitud, y el auge y la caída del Imperio Británico. Los franceses recuerdan con cariño la Revolución de 1789, el derrocamiento del clericalismo y la elevación de la *liberté, égalité, fraternité*; pero, por supuesto, la Revolución Francesa condujo directamente al Reinado del Terror de Robespierre y a las guerras Napoleónicas, mientras que las exigencias de la historia han hecho pasar a Francia desde 1789 por dos imperios, dos monarquías, dos dictaduras y, la última vez que las conté, cinco repúblicas. Estados Unidos está orgulloso con razón de su Constitución y de la Declaración de Derechos acompañante, de una forma de gobierno que tiene divisiones de poder bien definidas, pero esta forma de democracia no impidió la Guerra Civil (que, en proporción, es la guerra más sangrienta, con diferencia, de toda su historia), sus largas luchas sobre los problemas de la esclavitud y el racismo, una miscelánea de asesinatos e intentos de asesinato de sus presidentes y, por supuesto, el surtido habitual de injusticias, desigualdades, casos de populismo manipulador y vergonzantes errores de política exterior.

Uno de los puntos fuertes del reciente libro de Ketcham¹⁸ es su delineación clara de las tan distintas raíces de la democracia en, pongamos, Norteamérica, Europa y Asia. Por ejemplo, las contribuciones ideológicas del confucionismo a muchas formas asiáticas de democracia han guiado este sistema político hacia ideales jerárquicos y comunales, bastante alejados de la mayoría de los tipos occidentales de democracia. También podríamos preguntarnos cómo evolucionan las democracias. Los cambios pueden ser tan lentos que no resulta impertinente formular la pregunta “¿Cuándo se convirtió el Reino Unido en una democracia?”, admitiendo que ninguna respuesta sencilla será convincente. O pensemos con cuánto fervor la mayor parte de los creadores de la Constitución estadounidense entendieron la

democracia no tanto como una forma de gobierno en el que la sabiduría se encuentra en la opinión mayoritaria, sino como una forma de gobierno en el que se establece la responsabilidad para con el pueblo, donde hay mecanismos para cambiar a los “gobernantes” cada pocos años antes de que el poder individual, por no decir el del propio gobierno, se vuelva tan aletargado como corrupto.¹⁹ En contraste, los políticos modernos de toda laya se inclinan por apelar a “la sabiduría del pueblo americano [cambiar por “francés”, “británico”, “canadiense”, etc.]”.

Aún plantean un reto mayor las “democracias” que no preservan casi ninguna de las libertades y de los valores que la mayoría en Occidente asocian tradicionalmente con la “democracia”. Muchos gobernantes del África negra subsahariana han sido elegidos con una equidad razonable, y parten con el respaldo genuino de la mayoría del pueblo, solo para convertirse luego en unos tiranos a los que únicamente expulsan mediante un golpe de Estado. Más recientemente, los gobiernos democráticamente elegidos e instaurados en Iraq y en Afganistán aún son muy frágiles (sobre todo, el primero), y ninguno de ellos respalda ni de cerca la “libertad religiosa” como lo hacen las democracias occidentales; pero, en toda justicia, la “libertad religiosa” no parece lo mismo cuando el 99 % de los habitantes de Afganistán son musulmanes. Los motivos por los que los votantes apoyan a uno u otro gobierno son tan complejos que no siempre resulta fácil discernir lo que promulga el voto. Por ejemplo, muchos han defendido, y con cierta justificación, que la reciente votación palestina (2006) que puso a Hamas en el poder nació menos de una resolución mayoritaria del pueblo palestino para aniquilar a Israel que del hartazgo de ver la obscena corrupción de Arafat y su camarilla; fue una versión más sensacional de la votación en Québec que aupó al poder al *Parti Québécois*, no porque hubiera un claro compromiso mayoritario para escindirse del resto de Canadá (como demostró el subsiguiente referéndum), sino porque una mayoría de votantes estaba harta de los altercados, el provincialismo y la corrupción de los partidos más tradicionales. En pocas palabras, la democracia es algo confuso.

Muchos comentaristas serios han destacado que para tener una democracia razonablemente estable en el sentido occidental han de prevalecer varias condiciones. Como mínimo, debe existir una judicatura independiente, libertad de prensa, cierto sistema de igualdad delante de la ley (normalmente, con una Constitución venerada y una fuerza policial disciplinada), estructuras para garantizar que el ejército está bajo control popular, y un sistema de sustitución del que está al mando sin que medie el derramamiento de sangre (habitualmente, un sistema estable bipartito o multipartidista). Uno puede añadir otros *desiderata*, como un grado razonable de educación para el pueblo, pero la idea es bastante diáfana: lo que la mayoría de occidentales quiere decir con “democracia” se podría etiquetar bien como “democracia liberal”, frente a las “democracias iliberales” que han surgido en diversas partes del mundo. Esta última expresión, “democracias iliberales”, es de Zakaria, cuya incisiva obra sostiene que las formas de gobierno democráticas superficiales, carentes de medidas auténticas y establecidas de antemano para garantizar las libertades, dan pie enseguida al totalitarismo; esto lo demuestra el ascenso del fascismo en el siglo XX.²⁰ En otras palabras, uno o dos votos democráticos no establecen gran cosa. Idealmente, es el primer paso hacia algo más sustancial,²¹ pero una democracia iliberal puede hacer una votación, incluso una votación razonablemente limpia, solo para justificar a un tirano, un carnicero o un ideólogo (religioso o de otro tipo). No existen evidencias de las que yo tenga noticia de que la votación reciente en Iraq fuera esencialmente corrupta, pero el nuevo presidente, Mahmoud Ahmadinejad, pertenece a ese notable subconjunto de seres humanos que niegan la existencia del Holocausto. Aún jura borrar del mapa a Israel. A medida que endurece la imposición de la *shari’a* musulmana en el hogar, los cristianos de ese país sienten la presión de nuevos ciclos de persecución violenta. Por lo tanto, según parece, en Irán, Cristo y la cultura tendrán que chocar, en un grado sustancial, durante muchos años. Sin embargo, ese gobierno fue elegido democráticamente. Por lo tanto, es evidente que los

cristianos reflexivos no pueden respaldar alegremente cualquier apelación a la democracia.

Pero vamos a limitarnos a las democracias occidentales, unas democracias que han disfrutado de una historia continua de las libertades que, en gran medida, damos por hecho. Desde el punto de vista occidental, la única democracia digna de ese nombre está rodeada por un surtido de libertades y de salvaguardas; es lo que Zakaria llama “una democracia liberal”. ¿Qué pasa con esa democracia? ¿Cómo pensarán en ella los cristianos?

Hace algunos años, hablé con un pastor en Eslovaquia. Me dijo que cuando cayó el muro de Berlín, casi inmediatamente se introdujeron en su país nuevas libertades. Tan solo tres semanas más tarde, por primera vez en su vida vio cómo se vendía pornografía en las calles de Bratislava. Este no es un progreso que aplaudan los cristianos, pero tampoco es un sometimiento total de la prensa a manos del gobierno. En resumen, la libertad trae consigo muchas cosas buenas, pero precisamente porque los seres humanos somos capaces de corromper cualquier sistema, también tiene, inevitablemente, el potencial de ir acompañada de muchas cosas nocivas. Los expertos nos dicen que los ingresos de la venta de pornografía en Norteamérica superan los ingresos de la venta del alcohol, las drogas ilegales y los cigarrillos... *juntos*.

Este tema es mucho más complicado que lo que sugiere la historia relacionada con el pastor eslovaco. El gobierno mayoritario significa que también hay una minoría. No hay ningún motivo concreto para pensar que la mayoría siempre (o ni siquiera a menudo) simpatizará con los ideales cristianos. Dado el veloz distanciamiento de la mayoría de países occidentales de su herencia judeocristiana, se acrecientan las polaridades entre las concepciones de la mayoría democrática y de la minoría cristiana (y, de igual manera y por supuesto, de otras minorías). En teoría, la democracia intenta proteger los derechos de las minorías; en realidad, este es un asunto muy peliagudo. En ocasiones, los legisladores y los jueces han estado tan preocupados por proteger a la minoría que han

pasado por alto las ideas de la mayoría.²² Pero cuando los paradigmas de la minoría están conformadas por compromisos religiosos, especialmente cristianos, durante algún tiempo el “muro divisorio” de Jefferson ha exigido la privatización de la religión, lo cual nos lleva de vuelta al reto de la secularización, descrita en la primera sección de este capítulo. Si los cristianos opinan sobre, digamos, el aborto, la homosexualidad o la investigación de células madre, se les acusa inevitablemente de meter el cristianismo en el foro público, donde no debe estar. Si opinan, como cristianos, sobre, pongamos, los sin techo, los pobres, el bienestar público y el consumismo, entonces ampliamente (aunque, a veces, con condescendencia) se les atribuye la condición de profetas.

Aquí hay toda una batería de temas que tenemos que sondear con un poco más de profundidad. La naturaleza de la libertad se ha insertado en el argumento, y en la siguiente sección reflexionaré brevemente sobre este tema. La relación entre Iglesia y Estado es claramente una cuestión más amplia que la apelación a la propia democracia, y debo regresar al tema más extenso en el siguiente capítulo, porque los cristianos han ofrecido versiones bastante diferentes de cuál debería ser “la” concepción cristiana del Estado. Por el momento, baste subrayar el hecho de que incluso estas reflexiones preliminares demuestran que los cristianos no pueden considerar la democracia como “la cura” para los males del mundo. Por muchas razones pragmáticas y morales, podemos aceptar que, con las estructuras y libertades necesarias, es la forma de gobierno menos exenta de responsabilidades para con el pueblo y la que menos probablemente embrutecerá a sus ciudadanos sin que al final tengan que dar cuentas. Se trata de una forma de gobierno que es muy probable que fomente las libertades personales, incluyendo, normalmente, las libertades de los cristianos para practicar y propagar su fe. Pero también ha demostrado ser eficaz para desembarazarse de su sentido de obligación con el Dios Creador, y mucho menos con el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que es otra manera de decir que se le da bien fomentar la idolatría. Sus libertades, tantas de las cuales son dignas de alabanza por motivos

políticos, religiosos, personales y artísticos, incluyen la libertad de ser hedonistas, buscar una vida que gire en torno al entretenimiento, blindarnos contra la vida familiar responsable, la interacción comunitaria y el servicio altruista, entregados a la adoración inacabable de egos masivos, modas transitorias y el oropel de este mundo. No parece que hacerse tesoros en el cielo figure en el radar de muchos cristianos. Los cristianos que tengan un dominio firme de la línea argumental de la Biblia desde la Creación hasta la consumación de todas las cosas, aun cuando den las gracias por las libertades que ofrece la democracia, no pasarán por alto el hecho de que la democracia, dirigida por el pueblo (lo que podríamos llamar “el condominio del pueblo”) no puede competir en justicia con el condominio de Dios. La historia ofrece muchos ejemplos de que no podemos contar con la democracia para hacer lo correcto; no hace falta ir más lejos que la Alemania de Weimar. Teniendo en cuenta lo que dice la Biblia sobre la responsabilidad moral tanto de personas como de naciones por un igual, en ocasiones podemos preguntarnos cuánto tiempo pasará hasta que Dios llame a dar cuentas a algunas de las grandes democracias de Occidente, como ha hecho mediante guerras y plagas en el pasado, como ha ocurrido con respecto a todas las civilizaciones del pasado. Porque este sigue siendo el mundo de Dios, un mundo en el que la justicia exalta a una nación, mientras el pecado condena a cualquier pueblo (Proverbios 14:34). Aun cuando los cristianos están motivados por la propia Escritura a ser buenos ciudadanos, y también dentro de una democracia, su ciudadanía última, y por tanto su lealtad última, está en otro lugar (Hebreos 13:14). Las tensiones entre Cristo y la cultura son inevitables porque también lo son las tensiones entre la democracia y la religión.^{[23](#)}

La adoración de la libertad

A estas alturas, los lectores de este capítulo habrán detectado que las cuatro secciones que lo componen no son independientes, sino que están interrelacionadas. Ya hemos visto cómo el atractivo de la secularización está vinculado ineludiblemente a la mística de la democracia (especialmente, la occidental). La democracia también

está indiscutiblemente vinculada con los conceptos de la libertad. Sin embargo, la libertad es mucho más que una categoría política. Uno puede verse “libre” de las limitaciones del Estado, pero también pueden verse “libre” de tradiciones, libre de Dios, libre de la moral, libre de inhibiciones, libre de unos padres opresivos, libre de unos padres sabios, libre de tareas de diversos tipos, libre del pecado y mucho más. A los estadounidenses les gusta pensar en sí mismos como habitantes de “la tierra de los libres”, de modo que están inclinados a asignar a la libertad el rango más elevado posible entre las virtudes. Un eslogan estatal lo expresa diciendo “Vive libre o muere”. Resulta complicado imaginar a cualquier Estado con el eslogan “Sé santo o muere”; de modo que, una vez más, sin deslegitimar ni por un momento las numerosas maneras en que los cristianos quieren disfrutar de la libertad, resulta fácil descubrir formas en las que la adoración de la libertad puede reemplazar en la realidad la adoración de Dios. En algunos puntos, Cristo y la cultura pueden compartir perspectivas comunes, pero no es difícil entender cómo es probable que choquen.

Debemos profundizar un poco más en la naturaleza de la libertad frente a la coacción estatal. En Estados Unidos, mientras la derecha se lamenta del poder de la izquierda en algunos sectores (en concreto, los medios de comunicación, los tribunales y las universidades), la izquierda se queja del poder de la derecha en las ramas ejecutiva y legislativa del gobierno durante buena parte de los últimos veinticinco años. Algunas de las obras en prosa más farragosas y fascinantes se escribieron después de las elecciones de 2004. “Lo que me inquietaba ayer”, escribió Tom Friedman en *The New York Times*, “fue mi sensación de que esta elección estaba sesgada debido al aluvión de apoyo a George Bush por parte de personas que no solo aprueban políticas distintas a las que apruebo yo... desean un tipo totalmente distinto de América... La base del señor Bush está presionando tanto para legislar sobre cuestiones sociales y para ampliar las fronteras de la religión que nos hace sentir como si estuviéramos reescribiendo la Constitución, no eligiendo a un presidente”.²⁴ Garry Wills establecía un vínculo aún

más desesperado:

Los Estados seculares de la Europa moderna no entienden el fundamentalismo del electorado estadounidense... Ahora nos parecemos a esas naciones menos que a nuestros enemigos putativos. ¿Dónde más encontramos el celo fundamentalista, la furia contra la secularidad, la intolerancia religiosa, el miedo a la modernidad y el odio hacia ella? No en Francia, Gran Bretaña, Alemania, Italia o España. Los encontramos en el mundo musulmán, en Al Qaeda, en los suníes partidarios del régimen de Saddam Hussein. A los estadounidenses les sorprende que el resto del mundo nos considere tan peligrosos, tan centrados en un solo propósito, tan impermeables a las apelaciones internacionales. Temen la *yihad*, independientemente de a quién pertenezca el celo que aquella exprese.^{[25](#)}

De forma parecida, Robert Kuttner dijo que los demócratas “ni advirtieron a los votantes mayoritarios del peligro de un presidente teocrático cuya base rechaza la modernidad ni articularon un lenguaje moral convincente propio”.^{[26](#)} Y Maureen Dowd, para no quedarse atrás, escribió: “W. organizó una *yihad* en Estados Unidos para poder librar una en Iraq, atrayendo a las urnas a un grupo devoto de evangélicos, o ‘votantes valiosos’ como se llaman ellos, al oponerse al aborto, obstaculizar la investigación con células madre y apoyar una enmienda constitucional contra el matrimonio gay... Solo Dick Cheney puede conseguir que ‘servir y proteger’ suene como ‘violar y saquear’”.^{[27](#)}

Lo que resulta notable de estas opiniones no es solo el lenguaje extraordinariamente desmedido, sino también la insistencia machacona en que Bush y quienes voten por él están desechando la democracia para regresar a la teocracia. En un ensayo muy agudo, Ramesh Ponnuru, que cita algunas de estas mismas fuentes (y otras), imagina, solo por gusto, que los conservadores sociales se salen con la suya: ¿qué aspecto tendría Estados Unidos?^{[28](#)} Él sugiere que “la lista de los deseos de las organizaciones cristianas-conservadoras involucradas en política” prohibirían el aborto y quizá también la investigación que destruye embriones humanos. Restringirían la pornografía e intentarían asegurarse de que el

gobierno no reconociera las relaciones homosexuales como matrimonios. Seguramente, intentarían introducir más oración y menos evolución en las escuelas. Sustituirían la educación sexual por la educación para la abstinencia. Insistirían en que las leyes sobre impuestos fomentan la estabilidad matrimonial. La mayoría de ellos piensa que “los grupos religiosos deberían participar en programas federales sin comprometer sus creencias”. Los muy conservadores entre ellos podrían intentar prohibir la sodomía y la anticoncepción, así como otras pocas cosas que casi todo el mundo considera inalcanzables. Después de pasar por toda la lista, Ponnuru comenta:

No tengo el propósito aquí de argumentar que esta agenda, o incluso la versión relativamente moderada de ella, es una que nos gustaría ver implementada (o incluso permitida por el Tribunal Supremo). Mi objetivo, más bien, es destacar que introducir casi todas estas políticas, y todas las más conservadoras, no haría más que hacer retroceder el tiempo a finales de la década de 1950. Puede que esa sea muy mala idea, pero la América de la década de 1950 no era una teocracia.^{[29](#)}

En otras palabras, cuando los votantes eligen algo diferente a lo que quieren estos escritores liberales, estos escritores no pueden concebir que sea el resultado de la democracia; más bien lo entienden como el sacrificio de la democracia. Este juicio se asienta sobre el supuesto de que las consideraciones teológicas no se pueden admitir como parte del razonamiento de ningún votante; en otras palabras, la religión es privada, los valores del secularismo son incuestionables y quienes desafíen este paradigma no son en absoluto demócratas. Lo que es peor, según el pensamiento de los líderes de la izquierda, lo que se destruye son sus libertades y, por consiguiente, su visión de Estados Unidos.

Por supuesto, esta postura no está restringida a la izquierda, pero es sorprendentemente frecuente. Pensemos en la obra más reciente de Amy Gutmann.^{[30](#)} Al principio, parece que Gutmann entiende el problema: critica a los liberales por exigir demasiada libertad y por conceder demasiada poca a quienes discrepan de ellos. Dice que, bajo el estandarte de la libertad igualitaria para todos los estilos de

vida dentro de una democracia, es habitual que los liberales acaben queriendo recortar la libertad de aquellos cuya visión del bien exige una mayor estructura. El ethos liberal-igualitario acaba queriendo solamente prosperar, pero el ethos liberal-igualitario (inevitablemente, cuando intenta atajar las opciones que les parecen “más estrictas”) parece a los demás nada más que un cúmulo de contradicciones malicioso impulsado por una agenda. Para ser justos, Gutmann admite el problema. Dice que desea una forma de liberalismo en la que los liberales no defiendan el mero atomismo individualista, sino que entiendan plenamente que normalmente los individuos medran dentro del contexto de asociaciones privadas, “grupos identitarios” (de aquí el título de su libro), incluyendo las iglesias. Además, los liberales no deberían meramente tolerar a esos grupos identitarios adoptando una actitud condescendiente: han de respaldar sinceramente la libertad de asociación. Hasta aquí, todo bien.

Pero Gutmann piensa que todas las asociaciones (iglesias, compañías teatrales, la NAACP [Asociación Nacional para la Promoción de la Gente de Color], incluso grupos calificados con adjetivos como “fanático, entusiasta, ‘Barbie’ y ‘buenorra’”) no son más que el resultado de decisiones *individuales*. Estos grupos identitarios son fluidos y cambiantes; son poco más que el contexto del libre albedrío individual. Así, la primacía del libre albedrío individual se mete a la fuerza en el debate. Gutmann apenas dice nada sobre obligaciones y responsabilidades (hacia la familia, el país, la Iglesia o Dios), unas obligaciones y unas responsabilidades que pueden muy bien existir *tanto si las hemos elegido como si no*. Para nuestro propósito, las responsabilidades y las obligaciones de los cristianos tienen como fuente última el propio Dios, igual que las alegrías y los privilegios de los cristianos se fundamentan en él. Pero Gutmann no tiene en cuenta nada de esto. Dado que, bajo su punto de vista, las “personas libres” se unen a muchas asociaciones distintas o las abandonan, y por consiguiente tienen identidades múltiples y volubles, no hay que permitir que la identidad de grupo asfixie el libre albedrío individual: es decir, el individuo puede

combinar y asimilar las identidades tal como lo desee, y los gobiernos deben proteger esa libertad. Si los gays insisten en su derecho a ser miembros de los Boy Scouts, o las feministas en que tienen el mismo derecho de participación en el liderazgo de la vida ortodoxa judía, entonces el gobierno tiene tanto el derecho como la obligación de obligar a estos grupos a aceptarlos. Si muchos miembros de esos grupos sienten que alguien pisotea *sus* derechos y libertades en el fango de la visión liberal-igualitaria, ese es su problema: no podemos permitir que sus puntos de vista desbanquen la “justicia democrática” y la “igualdad cívica”.

Resulta profundamente perturbador descubrir que Gutmann ni siquiera detecta el problema. Ella dice que si se permite a los Boy Scouts excluir a los gays, no se les debe permitir reunirse en ninguna propiedad pública, dado que este permiso revelaría el respaldo gubernamental a la inferioridad de los gays. Gutmann nunca se plantea que al *excluir* a los Boy Scouts de su presencia en una propiedad pública, el gobierno está revelando la inferioridad de los Boy Scouts por el único motivo de que discrepan de los supuestos liberales-igualitarios sobre este tema. Gutmann llega hasta el punto de decir que no hay que tratar a los grupos religiosos con una consideración especial, pero no elabora qué significa esto. ¿Podría significar, por ejemplo, que el gobierno debe presionar gradualmente a los católicos para que ordenen a mujeres? ¿O a homosexuales? ¿Qué dice esto sobre la libertad? ¿Y sobre la libertad religiosa? Gutmann sencillamente no ve que mientras intenta definir toda democracia, ella misma pertenece a un grupo identitario, una tribu de mente bastante estrecha más deseosa de imponer sus conceptos ideológicos sobre todos los demás de lo que lo está la mayoría de los miembros de otros grupos identitarios que ella sigue intentando marginar.³¹

El objetivo de estas demostraciones no es ni demonizar a la izquierda ni imaginar que solo los que forman parte de ella intentan promover su postura dentro de las democracias occidentales. Al contrario: toda postura de cualquier espectro intenta fomentar su paradigma y elegir a sus representantes, excepto quienes prefieren

mantenerse alejados del sistema ya sea debido a su pereza (p. ej. no todo el mundo se molesta en ir a votar) o los que tengan una ideología que defiende la separación (p. ej. los Amish). Evidentemente, en la derecha hay voces que intentan convencer al electorado de que constituyen “la mayoría moral” (por supuesto, esta terminología es estadounidense, pero no hay duda de que la idea no es exclusivamente norteamericana). Así, toda postura que maniobre en busca de una voz más potente en la mezcla democrática está intentando, en cierto sentido, “imponer” su voluntad a otros, en el sentido de que intenta hacerse con el voto mayoritario, un consenso. Pero en estos momentos, las voces que no solo propugnan su postura (que sin duda es un proceder democrático) sino que insisten en que sus oponentes no son verdaderamente democráticos ni respaldan de verdad la libertad se encuentran casi todas en la izquierda política.³²

Incluso aunque soslayemos estos debates iniciales sobre la naturaleza de la libertad dentro de la democracia, hay algunas otras áreas que exigen unos pocos comentarios:

(1) Debido a que los supuestos sobre la existencia de una “ley natural” o de “un Dios de la naturaleza” fueron mucho más formidables en Estados Unidos en la época en que se fundó la nación de lo que lo son ahora,³³ lo que se entendía como “derechos” era también bastante diferente del concepto contemporáneo. Los “derechos” los concedía “la naturaleza” o Dios; por consiguiente, el gobierno estaba moralmente obligado a defender estos derechos *privándose de inmiscuirse en ellos*. Así, la libertad estaba vinculada a las libertades que concedía Dios (o la naturaleza), que el gobierno no podía contravenir. Como contraste, muy a menudo los “derechos” de hoy en día tienen que ver con derechos adquiridos que “concede” el gobierno e, inevitablemente, un gobierno aún mayor tiene que pagar, lo cual extrae una ley “positiva” de la voluntad democrática sin hacer referencia a una ley superior, una ley natural o la ley de Dios. Los conceptos de “libertad” han experimentado una gran transformación.

(2) El problema de la tensión entre el gobierno mayoritario y la obligación de preservar las libertades de la minoría se ejemplifica fácilmente en un tema como es la pornografía. Imaginemos que la mayoría dijera que la pornografía es nociva y la prohibiese: ¿en qué limita esto la libertad de los que piensan que la pornografía es inofensiva y, quizá, que esa prohibición amenaza incluso la libertad de prensa? Supongamos, por el contrario, que la mayoría dijese que la pornografía es inocua y la protegieran: ¿cómo perjudica esto la libertad de las personas que creen que degrada a las mujeres y es nociva para los niños? Otro ejemplo: un individuo aquí o allá que consume narcóticos y se atiborra de drogas alucinógenas no suele constituir un riesgo para el orden público y el bien común; pero cuando estas prácticas se convierten en una epidemia, el bien común se ve amenazado de muchas maneras y al Estado le interesa intervenir, a pesar de que así se coarten algunas libertades individuales. Normalmente, las legislaturas y las judicaturas intentan situar con perspectiva estas diferencias, buscando dilucidar qué redundaría en el interés público, o mostrarse sensibles a lo que una “comunidad media” mítica juzga que es obsceno, entre otras cosas. Pero estos recursos solo evidencian los abismos que dividen a la opinión contemporánea,³⁴ algunos de los cuales son fruto de los debates sobre la idea anterior, es decir, si existe realmente una moralidad trascendente.

O pensemos en los estallidos de rabia en la comunidad musulmana mundial por las tiras cómicas donde aparecía el profeta Mahoma publicadas en la prensa danesa. Por supuesto, los cristianos han tenido que soportar esto durante siglos. Las “exposiciones” contraculturales, como el *Cristo del pis* o la *Madonna del estiércol* pueden suscitar protestas, cartas al editor e intentos de aplicar legislación, pero no provocan marchas masivas que den como resultado la muerte de montones de personas en un país tras otro. Por supuesto, las personas decentes intentan no ofender innecesariamente a nadie, ya sea a cristianos, musulmanes o cualquier otro grupo. A pesar de ello, es posible simpatizar con las protestas de los musulmanes solo si asumimos que el islam es

cierto y las libertades inherentes a la democracia son malas. Después de todo, cuando la gente tiene libertad para discrepar, y discrepar fuertemente, es probable que surjan algunas formas de expresión satírica. ¿Hay que suprimirlas todas a la fuerza? Esto significa que lo que no puede satirizarse nunca es el partido que ostenta el poder, y esta es una afirmación extraordinariamente peligrosa. Uno empieza a entender por qué el libro *Por qué no soy musulmán*, de Ibn Warraq, no es de libre circulación en los países musulmanes, pero sin embargo *Los protocolos de los sabios de Sion* es una obra muy accesible. El respeto por el islam no se equipara al respeto por el judaísmo o por el cristianismo. Como contraste, dentro de una democracia uno puede protestar si se usan los fondos gubernamentales para insultar a ciertas religiones, pero uno no emite una *fatwa* contra alguien que dibuja una historieta ofensiva. Además, la protesta mundial del islam se produjo muchos meses después de la publicación de las historietas, y solo después de que muchos de los participantes en la protesta dispusieran de un gran número de banderas danesas para quemarlas en las manifestaciones: después de todo, ¿cuántas banderas danesas habría habido en Palestina, Karachi o El Cairo a menos que se hubiera planificado considerablemente la protesta?

Uno entiende que el gobierno decide intervenir en interés de la seguridad pública, como cuando los nazis estadounidenses amenazaron con marchar por la ciudad de Skokie, donde la mayoría de habitantes eran judíos, hace tres décadas. Pero, en términos generales, las personas religiosas, y no menos los cristianos, asumen que no tienen que escuchar o leer la propaganda de quienes les desprecian, y son felices de celebrar y honrar la libertad que les permite adorar en paz, sabiendo plenamente que si aplastan hoy a quienes no están de acuerdo con ellos, mañana pueden ser ellos los arrollados. Hay que decir algo en defensa del concepto de la libertad como una expresión política de la dignidad de los seres humanos hechos a imagen de Dios, aunque se abuse lamentablemente de esa libertad. De igual manera, hay mucho de positivo en el planteamiento que defiende que una democracia

liberal permite, e incluso fomenta, lo que Carter llama “el desacuerdo de los gobernados”,³⁵ sin que esa disensión conduzca a un baño de sangre. Sin embargo, aunque los cristianos, sabiendo que este mundo está caído y quebrado, no solo conceden esa libertad sino que la aplauden, también saben que en la consumación del reino no habrá desacuerdo por parte de los gobernados: tendremos mentes y corazones perfectamente sintonizados con la voluntad y con el placer de nuestro Hacedor y Redentor. Por consiguiente, nuestra esperanza *última* nunca puede descansar sobre las libertades que la democracia pretende institucionalizar. Estas libertades son, como mucho, medidas provisionales para mitigar el mal dentro de un mundo rebelde y, por ello, merecen el respaldo y el fomento por parte tanto de cristianos como de no cristianos. Pero esto dista mucho de darles el tipo de ultimidad que se les atribuye a menudo.

(3) Muchos observadores han concluido con razón que a menos que un Estado democrático esté compuesto de ciudadanos que en gran medida estén de acuerdo sobre lo que es “el bien”, ese Estado tenderá a disgregarse, obligando al propio gobierno a volverse cada vez más poderoso e intrusivo para mantenerlo todo bien unido. En palabras de David Hart,

[L]a erosión gradual (a lo largo de la historia de la modernidad) de cualquier concepto de sociedad como una asociación moral y espiritual gobernada por prejuicios éticos útiles, reverencias inmemoriales y estructuras subsidiarias de autoridad (Iglesia, comunidad, familia) ha conducido inevitablemente a una expansión constante del poder del Estado... Recurrimos al Estado para que nos proteja del vicio o para que conceda libertad a nuestros vicios, porque no tenemos una cultura dedicada a lo bueno, o dedicada a la virtud, o capaz de crear una sociedad civil que sea hospitalaria para cualquier libertad más sustancial que la de la voluntad subjetiva. Esto es, sencillamente, lo que supone ser moderno.³⁶

Por lo tanto, la ironía estriba en que cuando los ciudadanos defienden visiones cada vez más dispares de lo que significa ser libres, los gobiernos (incluyendo los tribunales) intervienen para

resolver las divergencias y acaban haciendo que la gente sea menos libre.

(4) A alguno de nosotros, el optimismo expresado por determinados pensadores sobre el atractivo que reviste la libertad frente al control coercitivo (tal como entendemos el control coercitivo en Occidente) nos resulta ingenuamente optimista. El libro reciente de Michael Novak, por ejemplo, piensa que “el choque de civilizaciones” dista mucho de ser inevitable, porque el deseo universal de libertad extinguirá las formas más controladoras de gobierno y de religión.³⁷ Novak no espera que el mundo musulmán se secularice (no cree que el futuro esté en manos de los sucesores de Atatürk); más bien, tiene la esperanza (de hecho, la expectativa) de que surjan formas del islam que se adapten al mundo moderno, incluyendo la democracia y la economía de mercado, de una forma muy parecida a los reajustes que llevó a cabo el catolicismo. Bueno, es posible, pero no apostaré por ello. El libro produce una sensación de utopía: dales tiempo y todos serán buenos demócratas como nosotros, aunque lleguen allí siguiendo un camino distinto. Siempre es posible eludir durante un tiempo los conflictos graves, y tenemos la esperanza de que así sea. Pero tanto la Escritura como la historia atestiguan que se siguen formando bloques de poder de diversos tipos, porque el pecado siempre está ahí: habrá guerras y rumores de guerras, aunque aún no será el fin (Mateo 24:6).

A estas alturas debería quedar claro por qué nunca hay que confundir la democracia, por valiosa que pueda ser como forma de gobierno, con la visión cristiana del bien, y por qué una cultura democrática no se puede alinear isomórficamente con una cultura cristiana. Los cristianos aplaudirán la democracia pensando que, en términos generales, beneficia al mayor número de personas, ofrece mecanismos para limitar el poder humano (y para garantizar que el poder cambie de manos sin derramamiento de sangre) y, normalmente, proporciona más libertades que otras formas de gobierno. Estas libertades, inevitablemente, permiten que se vean afectadas (he estado a punto de escribir “infectadas”) cosas que a los cristianos no les gustarán, pero esas mismas libertades protegen

la libertad de culto, la libertad de dar testimonio, la libertad de cambiar de religión sin represalias gubernamentales, y muchas más. A pesar de esto, todos los conceptos de libertad conllevan, implícita o explícitamente, conceptos subsidiarios de *libertad de* y *libertad para*.³⁸

La tradición democrática en Occidente ha fomentado en gran medida *liberarse de* la Escritura, de Dios, de la tradición y de diversas limitaciones morales; induce a la *libertad para* hacer lo que uno quiera, para el hedonismo, el egocentrismo y el consumismo. Por el contrario, la Biblia fomenta *liberarse del* egoísmo, la idolatría, la codicia y todo pecado, y la *libertad para* vivir nuestras vidas como aquellos que llevan la imagen de Dios y que han sido transformados por su gracia, de tal modo que nuestra mayor alegría sea hacer su voluntad. Incluso si esa dirección (“la *libertad para*”) no se perfeccionará hasta la llegada de los nuevos cielos y la nueva tierra, el cristiano ya comienza a atisbar la gloria de las palabras “Ciertamente os aseguro que todo el que peca es esclavo del pecado... Así que, si el Hijo os libera, seréis verdaderamente libres”. La gran paradoja inherente en estos compromisos se desprende directamente de la línea argumental de la Biblia: esto quiere decir que nuestra mayor libertad radica en convertirnos en esclavos de Cristo.³⁹ “La dureza de Dios es más amable que la blandura de los hombres, y su obligación es nuestra liberación”.⁴⁰ Esto produce una cultura que puede solaparse con uno o más de los conceptos de libertad en las culturas de nuestra era, pero sin duda es distinta de todas ellas y, en una medida sustancial, será incoherente o incluso repulsiva para la mayoría de ellas. David Hart tiene razón: muy a menudo, las decisiones emitidas por el Tribunal Supremo “deberían servir para recordarnos que entre las tradiciones bíblica y liberal democrática debe existir siempre cierto elemento de tensión. Lo que una entiende como libertad, la otra debe considerarlo una forma de esclavitud”.⁴¹

El ansia de poder

En las tres secciones anteriores hemos visto en qué sentidos los

temas contenidos en ellas (la secularización, la democracia y la libertad, respectivamente) no se pueden etiquetar correctamente como “buenas” o “malas”. Pueden ser ambas cosas, dependiendo del contexto en el que funcionen; ciertamente, debido a los múltiples contextos, regularmente son ambas cosas.

Lo mismo pasa con el poder.⁴² A pesar de la opinión de algunos deconstruccionistas y otros sentimentalistas, el ejercicio del poder no siempre es malo. Dentro de la familia, la ausencia completa de disciplina, el vacío de poder absoluto, produce como resultado habitual unos hijos desorientados y anárquicos. Cuando la violencia estalla en las calles, cuando atracan un banco, cuando enloquecen las bandas bajo los efectos de las drogas, la mayoría nos alegramos bastante si la policía se presenta con fuerza e impone un poco de orden. Incluso internacionalmente hay que oponerse a algunos males con el uso de la fuerza. Sin duda, la guerra nunca debería ser nada más que el último recurso (aunque a menudo lo es), pero a muchos de nosotros no nos gustaría sostener que estuvo moralmente mal detener a Hitler o poner fin al genocidio perpetrado en Serbia. Ciertamente, cuando se cumplen las condiciones de la “guerra justa”, todos menos los pacifistas llegarán a la conclusión de que es un error moral *no* ir a la guerra, dado que revela una carencia de amor por el prójimo, la falta de disposición para sacrificarse en beneficio de los demás. Los periodistas a los que les encanta criticar a los que están “en el poder” ejercen, por supuesto y mediante esas críticas, su propia forma de poder. Por mucho que en ocasiones nos disguste el modo en que se manifiesta el poder de los medios de comunicación, la mayoría de los que hemos pasado gran parte de nuestras vidas en países con libertad de prensa detestaríamos ver cómo se nos arrebatara esa libertad, porque la reducción del poder del cuarto Estado da como resultado, más tarde o más temprano, el poder irrestricto del propio Estado.

Aun así, es posible abusar de todas las formas del poder. Mientras que una dinámica familiar no es más que la expresión del poder crudo y de diversas reacciones ante él, el perjuicio potencial es incalculable. La policía, cuya misión es la de servir y proteger, puede

corromperse y ejercer su poder para obtener beneficios personales, o simplemente porque el uso del poder se convierte en una conducta embriagadora. Hasta las “guerras justas” incluyen, invariablemente, incidentes o patrones, y no digamos ya decisiones individuales, que son moralmente inexcusables, generadas por un exceso de poder y una falta de conciencia. Por necesarios que sean los medios de comunicación para preservar una sociedad relativamente libre, el ansia de poder (manifiesta mediante el dinero, la influencia, la publicidad, los trabajos prominentes) es tan intensa que frecuentemente impide que quienes tienen esos cargos perciban la naturaleza de su llamamiento y, por lo tanto, la importancia de la verdad y de la integridad.

Por supuesto, los buenos y los malos motivos pueden caracterizar también a quienes ejercen el poder en el nombre de Cristo. El ansia de ser “primeros”, de ser el Número Uno, no murió con Diótrefes (3 Juan 9). Habiendo rechazado la autoridad del papa, muchos pastores protestantes ejercen una autoridad casi papal en sus reinos mucho más limitados. No hace falta estar mucho en el ministerio para observar que algunos ayudantes de los ministros de culto (da igual cómo los llame cada denominación particular) intentan sutilmente menoscabar a sus superiores, buscando maliciosamente hacerse con el poder, encubriendo la operación con la gasa del lenguaje piadoso y el barniz de la humildad. Sin embargo, tampoco es la respuesta imaginar que los ministros del evangelio no deberían tener ninguna autoridad, ningún poder: solo con que leamos las epístolas pastorales se nos recordará la autoridad de la propia Palabra, la autoridad de la persuasión moral, el poder inherente en el buen ejemplo, por no decir nada del poder del Espíritu que obra por medio del evangelio y de los creyentes. Además, no todo ministro del evangelio tiene ansia de poder en un sentido incorrecto. El ejemplo de Cristo supone una limitación constante para quienes tienen una conciencia sensible: el Maestro fue el perfecto Siervo sufriente, pero también fue el que despejó el recinto del templo volcando las mesas de los cambistas de dinero y expulsando a sus animales a latigazos. Como nunca se cansa de

decirnos Richard John Neuhaus, uno no tiene que elegir entre ser un matón o un felpudo. Aunque sea de forma vacilante, intentamos descubrir cuándo es correcto padecer abusos y amar a quienes nos persiguen, como lo hizo el propio Maestro, y cuándo es pertinente limpiar el templo, como también lo hizo él. Así, la propia naturaleza del mensaje del evangelio, al estar centrado como lo está en la obscenidad de la cruz, tiene un efecto disuasorio sobre el ansia de poder, siempre que valoremos el evangelio por encima de todas las cosas.

Incluso aquí no hacemos más que tocar los flecos de este asunto. El ansia de poder es tan sutil y absorbente que resulta inadecuado decir solamente “A veces el poder es bueno, a veces es malo”, por cierto que esto sea. El hecho de que cada ejercicio del poder tiene como mínimo el potencial para corromper demuestra lo profundamente defectuosos que somos los seres humanos. El ansia de poder refleja muy a menudo nuestro deseo de controlar a otros. Incluso cuando pensamos que es para su bien (y a veces lo es, aunque no con tanta frecuencia como nos gustaría pensar), es muy difícil distinguir este deseo de controlar a las personas de la falta de amor al prójimo; es casi imposible separarlo de nuestro deseo de jugar a ser Dios, que supone una transgresión del primer mandamiento.

Por supuesto, también en este caso el atractivo del poder está vinculado de maneras sutiles con los otros cantos de sirena descritos en este capítulo: la libertad, la democracia y el secularismo. (1) Cuanto más poder ejerzamos sobre otros, y menos sea el poder que ellos tienen sobre nosotros, más “libres” nos consideraremos. Bajo esta luz, aun el consumismo flagrante se puede entender como un subconjunto del ansia de poder: los juguetes brillantes nos hacen tan buenos como (o, preferiblemente, mejores que) nuestro prójimo; cuantas más cosas tenemos, más “libres” somos para ordenar nuestras vidas como queramos y manejar las vicisitudes que nos salgan al paso con independencia y con aplomo: mejor asistencia médica, otras vacaciones en el extranjero, grandes cantidades invertidas en psicoterapia. Si el

consumismo no nos zancadillea, puede que lo haga su contrario. Y es que, curiosamente, incluso esa forma seductora de superioridad que imita a la humildad, de modo que nos descubrimos jactándonos de la negación de nosotros mismos y de nuestro ascetismo, sucumbe fácilmente al ansia de poder. Lo único que tenemos que hacer es ceder a nuestro deseo de enseñorearnos de otros, aunque sea de pensamiento. (2) Ya hemos visto que la práctica de la democracia está muy vinculada con el equilibrio entre los poderes de distintas ramas del gobierno y de las instituciones extra-gubernamentales, incluyendo los medios de comunicación. Christopher Lasch no se equivocaba cuando decía que, según el pensamiento popular en la América contemporánea, la democracia está conectada con una sensación de esperanza que, a su vez, se fundamenta en conceptos de progreso, individualismo, secularismo y riqueza,⁴³ factores vinculados con el poder. (3) Hasta el punto en que el secularismo nos engaña para que pensemos que Dios está muerto o, lo que es igual de condenatorio, nos induce a pensar que Dios existe para bendecir nuestro modo de espiritualidad, diseñado personalmente y hecho a nuestra medida, mientras siga siendo convenientemente irrelevante para nuestra manera de vivir, ese secularismo potencia nuestro sentido del poder personal.

Nada de esto exonera a los religiosos de las búsquedas similares del poder. Bajo el disfraz del sometimiento a Dios, podemos simplemente invocar el nombre “Dios” para agudizar nuestra autoridad y apuntalar nuestras opiniones. El ansia de poder no está limitada a quienes no profesan ser religiosos. Incluso el deseo de ser “útil” o de “extender el reino” pueden ser en parte (así de traicioneros son nuestros motivos) una máscara que encubra una insaciable ansia de poder. Además, he descrito brevemente las manifestaciones de poder en el contexto de Occidente, sobre todo en Estados Unidos, pero sería un ejercicio fácil describir esas manifestaciones dentro de culturas y regímenes muy distintos, desde China a Liechtenstein, desde Arabia Saudí a India.

Pero los cristianos que están comprometidos a reflexionar sobre las implicaciones doctrinales y éticas de “todo el consejo de Dios”, se

enfrentan necesariamente con determinados límites a esa ansia universalista de poder. La doctrina de Dios nos recuerda que no somos la causa última: lo es Dios. La doctrina de la Creación nos dice que no nos pertenecemos: somos responsables ante Aquel que nos creó. Todo “poder” que ejerzamos es delegado y se nos considerará responsables de lo que hagamos con él. La doctrina del pecado nos desafía a no permitirnos esas posturas creativas que excusan en todo momento nuestra idolatría. Toda la línea argumental de la Biblia nos dice, una y otra vez, “reconciliaos con Dios”. La muerte de Cristo elimina la tremenda carga de culpa que de otro modo llevaríamos, mientras que su resurrección nos permite anticipar los nuevos cielos y la nueva tierra, el hogar donde mora la justicia; mientras que su ejemplo nos llama a renunciar a la autopromoción, porque somos llamados a padecer con él y solo después a reinar a su lado.

• • • •

Estas realidades bíblicas conforman una cosmovisión que es claramente distinguible de las que nos rodean, incluso cuando presentan valores que se solapan con ella. No podemos aceptar el secularismo ilimitado; la democracia no es Dios; “libertad” puede ser otro nombre para “rebelión”; el ansia de poder, por universal que sea, debe contemplarse con algo más que una pizca de sospecha. Esto significa que las comunidades cristianas que intentan vivir honestamente bajo la Palabra de Dios generan inevitablemente culturas que, por decir lo mínimo posible, serán contrarias a los valores de la cultura dominante o chocarán con ellos. Pero decir lo mínimo posible no basta. Los cristianos moldeados así por la Escritura imaginan una Iglesia que no solo contrarresta las culturas alternativas, sino que busca de manera sacrificada servir al bien de otros: la ciudad, la nación, la humanidad, sin olvidar a los pobres. La sal no se enfrenta, sino que realza. Los creyentes deben ser los mejores ciudadanos posibles (cp. Jeremías 29:7; cp. también 1 Pedro 1:1; Santiago 1:1) y eso significa que los cristianos, que buscan su referente (y, por tanto, su cosmovisión) fuera de la cultura dominante, no solo crean y dan forma a una cultura

reconociblemente distinta a aquella en la que están insertos, sino que también se comprometen profundamente a mejorar todo lo demás.

Aun así, en todas partes hay trampas, y en los dos capítulos restantes quiero esbozar dos de ellas, no tanto para adoptar una postura contraria, sino para fomentar expectativas que, a su vez, están moldeadas por la Escritura.

[1.](#) Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City: Doubleday, 1969). (El título en inglés es *The Social Reality of Religion*).

[2.](#) Este es el uso que se le da, por ejemplo, en el destacable libro editado por Christian Smith, *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life* (Berkeley: University of California Press, 2003).

[3.](#) Esta es, en esencia, la visión de David Boulton, *The Trouble with God: Building the Republic of Heaven* (New Alresford: John Hunt Publishing, 2002).

[4.](#) Véase especialmente George M. Marsden y B. J. Longfield, eds., *The Secularization of the Academy* (Nueva York: Oxford University Press, 1992); George M. Marsden, *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief* (Nueva York: Oxford University Press, 1994).

[5.](#) “Speaking Out: That Other Church”, *Christianity Today* 49/1 (enero de 2005): 62.

[6.](#) Véase el estudio de Richard John Neuhaus, “Secularization Doesn’t Just Happen”, *First Things* 151 (marzo de 2005): 58-61. En particular, véase Christian Smith, *The Secular Revolution*; y Christopher Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics* (Nueva York: Norton, 1991).

[7.](#) “The Deist Minimum”, *First Things* 149 (enero de 2005): 25-30.

[8.](#) Dulles, “The Deist Minimum”, 29.

[9.](#) Joel Osteen, *Your Best Life Now: Seven Steps to Living at Your Full Potential* (Nueva York: Warner Faith, 2004). Sus siete pasos para “vivir tu máximo potencial” son: (1) amplía tu visión; (2) desarrolla una autoimagen saludable; (3) descubre el poder de tus pensamientos y de tus palabras; (4) deja atrás el pasado; (5) encuentra fuerzas en la adversidad; (6) vive para dar; (7) elige ser feliz.

[10.](#) Luke Timothy Johnson, *The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels* (Nueva York: Harper Collins, 1996), 64.

[11.](#) Esta es la perspicaz sugerencia de Kirsten Birkett, “A Treatise of Hume’s Nature”, *Case* 7 (2005): 7-12.

[12.](#) Véase Papa Benedicto XVI, *Christianity and the Crisis of Cultures* (San Francisco: Ignatius, 2006). (El título europeo es *The Europe of Benedict: In the Crisis of Cultures*).

13. Uno observa con espanto las dimensiones del mal reflejadas en la trágica realidad de que, durante el siglo XX, unos 170 millones de personas fueron asesinadas por sus propios gobiernos, aparte de las vidas que se perdieron en la guerra. Véase la página web “Freedom, Democracy, Peace; Power, Democide, and War”, en www.hawaii.edu/powerkills/welcome.html (consultada por última vez el 18 de febrero de 2006).

14. No volveré a aceptar aquí el reto de quienes niegan que existen las “cosmovisiones”. Por cosmovisión entiendo, como expliqué en el capítulo 3, una interpretación razonablemente incluyente de la realidad (meditada o no) que afecta a todo lo que hacemos. Todos tenemos una.

15. Esta es la tesis central de Nancy R. Pearcey y Phillip E. Johnson, *Total Truth: Liberating Christianity from Its Cultural Captivity* (Wheaton: Crossway, 2004).

16. Esta es precisamente la idea que ofrece Charles Malik, *A Christian Critique of the University* (Waterloo, ON: North Waterloo Academic Press, 1987), 24-25. Es la misma que recoge Duane Litfin, *Conceiving the Christian College* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 79. Según Litfin, Malik “no presume la validez del mundo académico *secular* [cursiva mía] y luego pregunta qué piensa ese mundo de Jesucristo; parte de la verdad más profunda que haya conocido la raza humana, el señorío de Jesucristo, y luego, a la luz de este, pregunta qué hemos de hacer con la universidad”. La verdad es que hace mucho tiempo que la idea de una *universidad*, como opuesta a una *multiversidad*, presupone una unidad de verdad que se salvaguarda en la alegre confesión de que toda verdad es verdad de Dios: cp. D. A. Carson, “Can There Be a Christian University?” *Southern Baptist Journal of Theology* 1/3 (1998): 20-38, y las obras allí citadas.

17. Este es uno de los énfasis válidos de la ortodoxia radical, aunque hay que admitir que sus defensores tienden a poner más énfasis en los antiguos credos que en las propias Escrituras. Pero el deseo del proyecto de reconstruir el modo en que hablamos de la realidad es muy positivo. Para una introducción competente al movimiento y a sus principales proponentes, véase James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology* (Grand Rapids: Baker; Bletchley: Paternoster, 2004).

18. Ralph Ketcham, *The Idea of Democracy in the Modern Era* (Lawrence: University Press of Kansas, 2004).

19. Esto se aprecia claramente en *The Federalist Papers*, por supuesto. Pero también vale mucho la pena repasar la colección editada por Bernard Bailyn, *The Debate on the Constitution: Federalist and Antifederalist Speeches, Articles, and Letters During the Struggle over Ratification*, 2 vols. (Nueva York: The Library of America, 1993), que incluye no solo buena parte de la obra de James Madison y Alexander Hamilton, sino también de muchos otros, incluyendo sus oponentes.

20. Fareed Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad* (Nueva York: Norton, 2004).

21. Este es, claro está, el supuesto de un libro con la claridad moral de Natan Sharansky, *The Case for Democracy: The Power of Freedom to Overcome Tyranny and Terror* (Nueva York: Public Affairs, 2004).

22. Véase, por ejemplo, Richard John Neuhaus, “The Tyranny of the Minority”, *First Things* 154 (junio/julio de 2005): 63-64.

23. Véase los numerosos y meditados estudios en el número de aniversario de *Public Interest* para la primavera de 2004.

24. “Two Nations Under God”, *The New York Times*, 4 de noviembre de 2004, Editorials/Op-Ed: <http://www.nytimes.com/2004/11/04/opinion/04friedman.html?ei=5090&en=141d38656c8&oref=slogin>.

25. “The Day the Enlightenment Went Out”, *The New York Times*, 4 de noviembre de 2004: <http://www.commondreams.org/cgi-bin/print.cgi?file=/views04/1104-25.htm>.

26. “An Uncertain Trumpet”, *The American Prospect* (Online Edition), 12 de diciembre de 2004: <http://www.prospect.org/web/printfriendly-view.wv?id=8870>.

27. “The Red Zone”, *The New York Times*, 4 de noviembre de 2004, sección A, 25.

28. “Secularism and Its Discontents”, *National Review* 56/24 (27 de diciembre de 2004): 32-35; gran parte del resumen de las siguientes líneas aparece en la p. 33.

29. Ponnuru, “Secularism and Its Discontents”, 33. De igual manera, uno recuerda la alocución de John F. Kennedy a la Asociación Ministerial del Gran Houston el 12 de septiembre de 1960: véase Ithiel deSolaPool, *Candidates, Issues, and Strategies: A Computer Simulation of the 1960 and 1964 Presidential Elections*, 2ª ed. (Cambridge: MIT, 1965), esp. 107-10. Agradezco a Michael Thate esta última referencia.

30. *Identity in Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

31. Aunque he usado a Gutmann como mi rival en este estudio, su enfoque dista mucho de ser exclusivo. Véase, por ejemplo, Alan Race e Ingrid Shafer, eds., *Religions in Dialogue: From Theocracy to Democracy* (Aldershot: Ashgate, 2002), que reúne a portavoces de las tres principales religiones monoteístas para defender la tesis implícita en su título. Pero, ¿por qué esos portavoces no están más comprometidos con el mismo concepto de democracia de lo que lo están con las religiones? Fíjate que he especificado “el mismo concepto de democracia”: mi idea es que hay otras maneras de concebir la democracia que la de Gutmann, que de hecho, en nombre de la libertad, intenta meramente imponer a “democracia” un cierto sesgo tribal.

32. Esto no equivale a decir que todas las voces de la izquierda adopten esta postura: véase, por ejemplo, la obra más prudente de Jeff Spinner-Halev, *Surviving Diversity: Religion and Democratic Life* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2000), cuyo objetivo es “defender la decisión que toman las personas de llevar una vida no liberal” y plantearse cómo esos grupos culturales y religiosos pueden proteger sus “identidades” dentro del contexto de una democracia liberal (pp. 5-6). A pesar de esto, a veces uno se pregunta, cuando le vence el cinismo, si parte de la intemperancia de la prensa, en particular, se fundamenta en la creciente frustración porque cada vez les hacen menos caso. Entre 1900 y 2000, la lectura del periódico diario en Estados Unidos bajó del 52,6 % de la población adulta al 37,5 %. Para los comprendidos en la franja de 18-34 años, la cifra descendió hasta el 19 %. Añadamos a esto el alejamiento no muy sutil desde los intentos

de los periodistas ecuanímenes de ofrecer el tipo de “periodismo de investigación” que siempre da por hecho que los que ostentan el poder son corruptos, y uno empieza a comprender la dinámica. A los lectores de a pie les dicen constantemente que todos aquellos a los que elegimos para cargos públicos son ladrones y matones, hipócritas y megalómanos. Sin duda que algunos lo son. A pesar de ello, cuando el objetivo de la prensa no es tanto el de transmitir noticias con la mayor ecuanimidad posible, sino el de descubrir la maldad que debe estar presente entre los políticos, la virtud de equilibrar los poderes empieza a deslizarse hacia los vicios de la sospecha, la actitud divisiva, la autopromoción y el triunfalismo egoísta.

33. Véase Jon Meacham, *American Gospel: God, the Founding Fathers, and the Making of a Nation* (Nueva York, Random House, 2006); David L. Holmes, *The Faith of the Founding Fathers* (Oxford, Oxford University, 2006).

34. Este es también el motivo por el que algunas opiniones son inconstantes. En Estados Unidos el juego estaba increíblemente presente en el último tercio del siglo XIX, pero durante las décadas siguientes se fue prohibiendo paulatinamente sobre un fundamento moral, a medida que se iban haciendo cada vez más evidentes el perjuicio para la sociedad, el coste para el gobierno y la corrupción flagrante. Durante las dos o tres últimas décadas, la tendencia va en la dirección contraria, bajo las banderas gemelas de la libertad de cada uno para elegir sus placeres y la esperanza de que los impuestos sobre beneficios extraordinarios potencien los ingresos gubernamentales, por supuesto sin tener en cuenta qué le costará al gobierno ese acto más adelante, cuando intente resolver problemas de adicción, empleos perdidos, corrupción, hogares rotos y demás. ¿Dónde está la libertad?

35. Stephen L. Carter, *The Dissent of the Governed: A Meditation on Law, Religion, and Loyalty* (Cambridge: Harvard University Press, reimp. 1999).

36. David B. Hart, “The New Pornography Culture”, *The New Atlantis* 6 (verano de 2004): <http://www.thenewatlantis.com/archive/6/hart.htm>.

37. *The Universal Hunger for Liberty: Why the Clash of Civilizations Is Not Inevitable* (Nueva York: Basic Books, 2004).

38. Este es uno de los principales puntales del libro de Richard Bauckham, *God and the Crisis of Freedom: Biblical and Contemporary Perspectives* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2002).

39. Véase especialmente Murray J. Harris, *Slave of Christ: A New Testament Metaphor for Total Devotion to Christ*, *New Studies in Biblical Theology* 8 (Leicester: Apollos, 1999).

40. C. S. Lewis, *Surprised by Joy: The Shape of My Early Life* (Londres: Geoffrey Bles, 1955), 215.

41. Hart, “The New Pornography Culture”.

42. En esta sección empleo “poder” en un sentido muy amplio, para incluir el ejercicio de la autoridad bajo sus diversas formas, incluyendo la fuerza física personal, la coacción legal, la persuasión moral, la demagogia y la fuerza de las armas.

43. Christopher Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics* (Nueva York:

Norton, 1991), y *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy* (Nueva York: Norton, 1996). Lasch desea que la esperanza esté vinculada a la memoria (personal y colectiva), la virtud, la humildad, los límites y la disciplina espiritual de la religión. Lasch sostiene que cuando la esperanza se aísla de su contexto teológico idóneo, se desconecta al mismo tiempo de la humildad y de toda concepción de sus límites. Defiende que la democracia debe basarse en una concepción de la igualdad humana que se fundamente a su vez en un sentido compartido de la fragilidad humana. Véase el análisis incisivo de Patrick J. Deneen, *Democratic Faith* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

CAPÍTULO 5

La Iglesia y el Estado

Este capítulo no pretende exponer una teoría integral (y mucho menos utópica) de la relación ideal entre la Iglesia y el Estado. Sin embargo, en algún sentido, el debate sobre Iglesia y Estado es un subconjunto de debates más abarcadores sobre Cristo y la cultura. Ciertamente, en algunos países los debates sobre la Iglesia y el Estado son la *única* forma de los debates sobre Cristo y la cultura que recibe considerable atención. Mi propósito es clarificar un poco este debate y demostrar desde esta óptica, una vez más, que elegir uno de los modelos de Niebuhr supone ser víctimas del reduccionismo.

Reflexiones clarificadoras sobre expresiones cruciales

En buena parte del mundo occidental, la palabra “religión” tiene primariamente connotaciones negativas, en contraste con, pongamos, “espiritualidad”. Si uno dijera “religión y política”, para la mayoría de personas esta expresión pareada tendría la connotación inmediata de la separación entre Iglesia y Estado. Más concretamente, el tema de la separación entre Iglesia y Estado sí se filtraría en el debate, pero no necesariamente esa expresión: esta se usa en diversos países, pero algunas democracias occidentales utilizan con frecuencia otras expresiones para escudriñar catálogos de intereses semejantes.

De hecho, nos hemos topado con una batería de términos que se usan de una forma tan variable (por no decir chapucera) que cada vez es más difícil el pensamiento preciso; sobre todo, si intentamos tomar nuestros indicadores del Nuevo Testamento, donde no figuran algunas de estas palabras, y donde el resto se utiliza de maneras bastante diferentes de su uso dominante moderno. La lista de expresiones problemáticas incluye “religión”, “Iglesia”, “Estado”,

“nación”, “fe”, “sociedad” y algunas otras que ya he sondeado hasta cierto punto en este libro y que incluyen las palabras “fe” y “cultura”. Por lo tanto, parece ineludible desenmarañarlas un poco.

Religión

Hoy normalmente pensamos en la religión como en un sistema particular de valores últimos en los que se encarna la búsqueda de la vida ideal. La presunción de esa búsqueda desafía necesariamente el *statu quo*. Esa hipótesis surge de la manera más diáfana en el cristianismo, y en sustancia en el judaísmo del que nació el cristianismo. Pero esa búsqueda iba muy en contra de las “religiones” circundantes del siglo I, que se centraban en los ritos sagrados y la observancia cultural, en la preservación y la conservación de las tradiciones antiguas. La influencia del cristianismo y el auge de la multiculturalidad se han unido para fomentar que otras “religiones” se conviertan en búsquedas. Cuando los países se han cristianizado profundamente, el propio cristianismo se vuelve menos indagador y mucho más conservador; en otras palabras, empieza a pensar en sí mismo como una “religión”, en el sentido más antiguo, obsoleto y pagano. En ocasiones, la renovación surge de dentro de la comunidad cristianizada, es decir, cuando un subgrupo restaura este elemento esencial de “búsqueda”, de la misma manera que el remanente del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento desafió el degradante *statu quo* en el que había caído su nación. Así, hablar del cristianismo en el primer siglo como si fuera una de muchas “religiones” es bastante engañoso. Hacerlo da la impresión o bien de que el cristianismo era primariamente cultural y conservador en lugar de investigador y transformador, o que todas las antiguas religiones paganas se interesaban, como el cristianismo, por la búsqueda de la vida ideal, ansiando una transformación ética y espiritual, y teniendo siempre a la vista los valores de la eternidad.¹

Aunque muchas traducciones del Nuevo Testamento al inglés usan la palabra “religión” en uno u otro momento, en el siglo primero no hay ningún término griego o latino que signifique exactamente lo que

significa “religión” en el siglo XXI. El artículo extraordinariamente interesante que figura sobre la entrada *religión* en el *Oxford Latin Dictionary* ofrece diez categorías semánticas para la palabra, dos o tres relacionadas con el sentido anterior de “observancia cultural” o semejantes, y muchas de las cuales no tienen en absoluto nada que ver con la “religión”. La RSV traduce 1 Timoteo 3:16 diciendo “Grande ciertamente, confesamos, es el misterio de nuestra religión (εὐσεβεία, *eusebeia*): fue manifestado en la carne...”. Pero el vocablo griego significa realmente “santidad” (como traducen la ESV, NIV o TNIV) o, en francés, *piété* (Segond, Colombe); este “misterio” referido a la persona y la obra de Cristo es la clave para nuestra “santidad”, “devoción” o “piedad”.² El término griego que a menudo se tradujo como “religión” en Santiago 1:26-27 es θρησκεία (*threskeia*) y tiene más que ver con la reverencia y con la adoración que con la “religión”. No hace falta que analicemos otras palabras griegas y latinas; queda bastante clara la idea general (que el siglo I carecía de vocablo para “religión” que significase exactamente lo mismo que comúnmente la palabra en nuestros tiempos).

Para complicar el problema de los significados, muchos cristianos contemporáneos, siguiendo el ejemplo de la cultura occidental en general, utilizan cada vez más a menudo “religión” en un sentido totalmente peyorativo. Tanto si entendemos “religión” en su sentido cultural antiguo, conservador, como en el sentido de la búsqueda de una vida ideal, tales personas dirían que ambos usos generan estructuras de pensamiento en las que *nosotros* somos quienes hacen los actos “religiosos”, o *nosotros* los que buscamos la vida ideal. El peligro de este lenguaje, dirían ellos, radica en que las connotaciones ahogan el énfasis bíblico sobre la gracia, sobre el hecho de que Dios obra en nosotros “tanto el querer como el hacer para que se cumpla su buena voluntad” (Filipenses 2:13).

Inmediatamente nos damos cuenta de cuál es el problema. Hoy día hablamos de la importancia de la “libertad religiosa”. Pero, ¿qué queremos decir con “religión”? Si los cristianos alejan afanosamente su fe de la religión, ¿estamos diciendo que no incluimos el cristianismo entre las religiones que se supone deben ser “libres”?

¿Estamos diciendo que solo cabe preservar la libertad de las estructuras culturales de observancia piadosa, mientras que la búsqueda de la vida ideal no está igualmente protegida? ¿O estamos diciendo que las búsquedas de la vida ideal están protegidas, pero las expresiones culturales de la misma no lo están?

De hecho, para los cristianos reflexivos que participan en diversos campos del discurso, la palabra “religión” tiene a menudo significados ligeramente distintos dependiendo del contexto. Cuando defendemos la libertad religiosa como algo deseable, incluimos al cristianismo con todas las otras religiones, reclamando el mismo tipo de libertad; cuando explicamos los elementos distintivos del cristianismo fiel a la Biblia, a menudo distinguimos cristianismo y religión. Cuando condenamos las formas más virulentas de humanismo secular, nos sentimos tentados a defender que es una forma de “religión” (es decir, con sus propios absolutos, su propia búsqueda de la vida ideal, sus propios “dioses” y demás), sugiriendo, implícita o explícitamente, que los humanistas seculares no pueden, con toda justicia, borrarlos de un plumazo como personas “religiosas”, dado que ellos son tan “religiosos” como nosotros; aunque, pocos minutos después, en otro discurso condenamos la “religión” o, en otra conversación, defendemos a las personas religiosas frente a los secularistas. No es de extrañar que sea difícil alcanzar la precisión de pensamiento y de expresión de estos asuntos. La realidad es que todos nosotros usamos “religión” de distintas maneras, y lo mejor que podemos hacer es admitir esta verdad y permitir que el contexto sirva de guía al lector comprensivo.

Iglesia

Históricamente, este término se ha usado con sentidos bastante diferentes y, evidentemente, tenemos que analizar un poco este debate si queremos progresar en la reflexión sobre las relaciones entre “Iglesia” y “Estado”. Quienes piensan que los obispos constituyen un tercer oficio, distinguible por un lado de los diáconos y, por otro, de los pastores-ancianos, suelen apelar a la fórmula de Ignacio: la Iglesia está donde esté el obispo.³ Para muchos, el

obispo no solo define a la Iglesia, sino que establece su vínculo orgánico válido con los apóstoles: si una iglesia quiere considerarse con toda validez Iglesia, debe existir una pauta rastreable desde el primer siglo que lleve hasta los obispos contemporáneos. A pesar de esto, los argumentos que intentan conectar este concepto de los obispos con los documentos del Nuevo Testamento son extremadamente endeble. Además, la explicación alternativa primaria de lo que es la Iglesia disfruta de una defensa mejor partiendo de esos mismos documentos: la Iglesia es el pueblo de Dios llamado por el evangelio. Esto sugiere que mantenerse fieles al evangelio bíblico tiene una importancia crucial para identificar a la Iglesia. Ciertamente, el apóstol Pablo expone esta idea cuando afirma que incluso si un apóstol o un ángel del cielo (¡por no decir ya un obispo!) se aparta de ese evangelio, que sea *anatema* (Gálatas 1:8-9). Partiendo de pasajes como este ha nacido la idea, que sin duda es correcta en lo esencial, de que la Iglesia es el pueblo de Dios donde se proclama fielmente el evangelio, donde se observan adecuadamente los sacramentos/ordenanzas y donde opera una disciplina colectiva y santa.

¿Qué diferencias podría marcar esta polaridad de las opiniones sobre la naturaleza de la Iglesia para nuestra reflexión sobre la Iglesia y el Estado? Las diferencias son principalmente de orden práctico: una denominación con una estructura episcopal es probable que tenga una, dos o un puñado de voces poderosas que interactúen con las autoridades gubernamentales, mientras que las iglesias locales no asociadas con estas estructuras de autoridad suelen presentar un frente más fragmentario. Por supuesto, las iglesias locales sin estructura episcopal pueden agruparse aun así en asociaciones poderosas⁴ que respalden a personajes públicos que se encarguen de las relaciones Iglesia/Estado.

Por lo que respecta a nuestro tema, hay otro debate sobre el significado de “Iglesia” que es más importante. Para muchos, “Iglesia” es nada más que un sustantivo colectivo para referirse a los cristianos. Si aceptamos esta conexión, el debate sobre las relaciones entre Iglesia y Estado es sinónimo del debate sobre las

relaciones entre los cristianos y el Estado. Quienes sostienen este punto de vista llegan a él por diversas vías. Unos pocos tienen una comprensión minimalista de “Iglesia”: dicen que donde estén dos o tres reunidos en el nombre de Jesús, allí está la Iglesia. Luego observan cómo la Iglesia en el Nuevo Testamento está estrechamente relacionada con la extensión del evangelio y la enseñanza de la Palabra de Dios, porque también ellos identifican “Iglesia” con “cristianos”, dando la impresión de que la extensión del evangelio y la enseñanza de la Palabra de Dios son las únicas cosas valiosas que pueden hacer los cristianos. Otros se decantan por una interpretación maximalista. Quizá han heredado el concepto de una parroquia compuesta por cristianos que viven dentro de un área geográfica. Pero se llegue como se llegue a esta identificación entre Iglesia y grupo de cristianos, de modo que “Iglesia” y “cristianos” puedan usarse como sinónimos, esta desvía el debate en una dirección maximalista. John Stott es un buen ejemplo de un líder cristiano que adopta este enfoque. Cuando sostiene que *los cristianos* deberían participar en distintas formas de asistencia social, quiere decir, al mismo tiempo, que *la Iglesia* debería colaborar en diversos tipos de esa asistencia. En otras palabras, cuando afirma que parte de la obligación de *los cristianos* es participar en una u otra empresa, esto es, para él, prácticamente indistinguible de afirmar que la misión *de la Iglesia* ordena llevar a cabo esa empresa.⁵

Pero imaginemos que no podemos reducir el concepto “Iglesia” del Nuevo Testamento a un colectivo de cristianos: inmediatamente, las posibilidades se vuelven más sutiles. Cuando la Iglesia se reúne en el Nuevo Testamento lo hace con alabanzas al que está sentado en el trono y al Cordero; sus miembros se reúnen para exhortarse unos a otros (con salmos, himnos y canticos espirituales, por ejemplo), para recibir ese tipo de admonición, instrucción y corrección bien perfiladas que conlleva la enseñanza integral de la Escritura (2 Timoteo 3:16-17), así como para celebrar la Cena del Señor (1 Corintios 11:17-34). En sus reuniones puede darse la convicción y la conversión de forasteros (1 Corintios 14), y en ellas se evalúan

importantes cuestiones de disciplina (Mateo 18:15-18). Sus líderes distintivos (pastores/ancianos/obispos⁶ y diáconos) tienen asignadas determinadas responsabilidades. La metáfora de la Iglesia como organismo (como mínimo dos usos distintivos de “cuerpo”, por ejemplo, por no mencionar imágenes de la Iglesia *como unidad* que es la esposa de Cristo) nos impele a que nos preguntemos si hacemos plena justicia a la palabra “Iglesia” si podemos decir que hace referencia a dos o tres cristianos que resultan coincidir en una parada de autobús e intercambian alegremente uno o dos versículos. Sin duda que Cristo está con ellos, pero, ¿*funciona* este reducido colectivo de cristianos como lo hace la *Iglesia* en el Nuevo Testamento?

Aquí encontramos corolarios importantes para el tema de este libro y de este capítulo. Resulta difícil pasar por alto las numerosas exhortaciones en la Escritura de hacer el bien, mostrar misericordia, cuidar de los pobres, preocuparse por la justicia. Si todas estas responsabilidades pertenecen a la Iglesia *como Iglesia*, sin duda los líderes de la misma (sus pastores/ancianos/obispos y diáconos) deben responsabilizarse de su cumplimiento y dirigirlos. Pero lo que encontramos en el Nuevo Testamento es que los líderes iniciales, los apóstoles, tuvieron la precaución de reservarse la primacía de enseñar la Palabra de Dios y la oración (Hechos 6:2). Incluso los asuntos de justicia *dentro de la congregación* se ponían en manos, en cierta medida, de otros hombres llenos del Espíritu (6:1-7). Cuando examinamos de cerca los deberes distintivos de los pastores/ancianos/obispos, destaca sobre toda la prioridad del ministerio de la Palabra y la oración. Estos ministerios predicán, enseñan y evangelizan (el ministerio de la Palabra va más allá de la predicación). La Iglesia es el marco en el que las personas son bautizadas y se reúnen en torno a la Mesa del Señor. Sin embargo, al mismo tiempo, los cristianos se ocupan de ser sal en un mundo corrompido, luz en un mundo de tinieblas. Como los exiliados en tiempos de Jeremías (Jeremías 29:1-7), los cristianos aprenden a hacer el bien en la ciudad en la que viven, sabiendo plenamente que la prosperidad de la ciudad redunda tanto en ella como en beneficio

propio. Puede que esta no sea la *misión* de la Iglesia, bajo la dirección de los líderes eclesiales; es, sin duda, la obligación *de los cristianos*.

Este análisis sugiere que los cristianos reflexivos se enfrentan a peligros opuestos. Por un lado, algunos cristianos creen aparentemente que la evangelización fiel y la enseñanza de la Biblia son las dos únicas actividades a las que deberían dedicarse. No tienen que relacionarse, por ejemplo, con los indigentes, con los que padecen sida o los que sufren maltratos. No deben tener contacto con el arte. En términos más generales, sin duda no tienen que participar directamente en los retos que supone gobernar. Esta posición corre el riesgo de caer en un cristianismo docético que pase por alto la integridad de la enseñanza bíblica, que soslaye la tensión perenne entre el “ya” y el “todavía no”, que admita simultáneamente nuestra ciudadanía celestial y (junto con Pablo) nuestra ciudadanía romana (o francesa, australiana o keniana). Por otro lado, algunos cristianos se vuelcan en ministerios de compasión y de justicia hasta el punto de excluir la evangelización y la enseñanza de la Biblia, o les fascinan tanto los retos que plantea gobernar que se engañan pensando que son fieles cuando en realidad están ignorando lo que es crucial para la obligación de todo cristiano con el Señor resucitado. Marginan sus responsabilidades como miembros de *la Iglesia* de Jesucristo, la Iglesia que vive y que muere por la Gran Comisión.

Misericordiosamente, a menudo ha habido mejores ejemplos de cómo mantener la cohesión entre estos elementos. Mencionaré tres. El Despertar Evangélico fue testigo de una transformación social masiva dirigida por cristianos que se convirtieron gracias al ministerio de Howell Harris, George Whitefield, John Wesley y sus contemporáneos. Estos cristianos fueron cruciales no solo para prohibir la esclavitud por todo el Imperio Británico, sino también para redactar leyes que ilegalizaban el trabajo infantil en las minas de carbón y que reformaron el sistema penitenciario. Comenzaron incontables instituciones que ayudaron a los indigentes, y fundaron sindicatos laborales para limitar la rapacidad que nació de la primera

oleada de la Revolución Industrial (tres de los primeros líderes sindicales fueron ministros metodistas que, como “recompensa” por su trabajo, fueron deportados a Australia). Pero lo más notable de estos líderes es que, en términos generales, fueron primero y antes que nada cristianos del evangelio, profundamente activos en sus iglesias locales, extraordinariamente disciplinados en la lectura de la Biblia y en la evangelización. El John Newton que pudo decir que solo sabía dos cosas, “una, que soy un gran pecador, y dos, que Cristo es un gran Salvador”, es el mismo John Newton que exhortó a Wilberforce a no abandonar la política y a atacar tanto la trata de esclavos como la propia esclavitud.

Pensemos también en Abraham Kuyper (1837-1920), sobre quien hablaré más en el último capítulo. Su enfoque sobre una forma temprana de “soberanía de las esferas” le llevó a fundar una universidad cristiana, crear sindicatos cristianos, iniciar un partido político cristiano y muchas otras actividades parecidas. Pero insistía, en los términos más radicales, que la Iglesia *en tanto que Iglesia* no debía dirigir esos movimientos ni ser responsable de ellos. Durante toda su vida fue un hombre de iglesia comprometido con el evangelio; al mismo tiempo, entendía el valor de tener una influencia piadosa en la sociedad más amplia. Aun así, tuvo una precaución extrema para no enredar la Iglesia *en tanto que Iglesia* en los proyectos más amplios a los que se dedicó vigorosamente como cristiano. Inevitablemente, este tipo de distinciones tuvo una incidencia importante sobre cuál creemos que debe ser la relación entre Iglesia y Estado. Cuando los estadounidenses hablan del “muro divisorio” entre la Iglesia y el Estado, ¿de verdad imaginan que existe una barrera divisoria entre *la Iglesia como institución* y el Estado, o entre *los cristianos* y el Estado?

Mi tercer ejemplo son un par de iglesias contemporáneas, situadas en entornos urbanos importantes, que pertenecen a dos denominaciones distintas. Ambas iglesias son conocidas por la excelencia de su ministerio expositor de enseñanza bíblica; tienen congregaciones cuyo número aumenta rápidamente, sobre todo mediante conversiones, y sus miembros tienen una media de edad

de 30 años o poco más. Ambas insisten en distinguir entre las formas del ministerio y del servicio en las que participa la iglesia *como iglesia* y aquellas otras en las que participan los cristianos que forman parte de esas iglesias. En una iglesia o la otra (los patrones no son los mismos en las dos congregaciones), los cristianos participan en la asistencia a los enfermos de sida, tienen programas de ayuda a los pobres, organizan compañías sin ánimo de lucro con fines sociales, trabajan en las áreas de mayor nivel del gobierno, hacen que el testimonio cristiano incida sobre variados proyectos artísticos y en decisiones legislativas, y muchas más cosas. El ministro principal en una de estas iglesias me cuenta que un porcentaje considerable de los cultos de oración en su congregación está dedicado a pedir a Dios su ayuda para quienes se dedican a esas tareas; el ministro principal de la otra ha contribuido a recaudar fondos, fuera de la iglesia, para financiar algunas de esas operaciones de servicio. Sin embargo, ninguno de los dos considera apropiado que la iglesia *como iglesia* dirija estas operaciones.

En cualquier caso, en estos ejemplos los cristianos han participado mucho en actividades que se consideran responsabilidad del Estado. Además, en todos estos ejemplos la distinción elemental entre lo que hacen *los cristianos* y lo que hace *la iglesia como iglesia* tiene una incidencia clara sobre cualquier análisis de la relación entre Iglesia y Estado.

Nación/Estado

El motivo de que los términos “Nación” y “Estado” necesiten que los sondeemos un poco es que, para el cristiano, los documentos del Nuevo Testamento relativos a las relaciones entre la Iglesia y el Estado presuponen que el Imperio Romano es el “Estado”, mientras que lo que queremos decir hoy con “Estado” posee sutiles diferencias, sobre todo cuando pasamos de un Estado a otro. Cabe decir siete cosas:

(1) Merece la pena reflexionar un poco sobre un argumento que expuso Eric Werner en su libro *Le système de trahison*.⁷ Werner sostiene que si un Estado no es ni una nación ni un imperio, la

traición no parece ser algo tan malo. Por ejemplo, que un ciudadano japonés participe en una traición es algo terriblemente vergonzoso, porque Japón es una “nación” tremendamente cohesionada, no un crisol de pueblos. Añadamos a esto una cultura de la vergüenza, y la traición parece algo espantosamente vil. De nuevo, en la época culminante del Imperio Británico, era especialmente reprensible actuar de tal manera que lo perjudicase conscientemente. Por el contrario, cuando un Estado se deleita en su alegre diversidad, la propia traición se democratiza.⁸ No existe una “gran idea” que sirva de baremo para todas las cosas. En Estados Unidos, los fiscales pueden perseguir celosamente a quienes han incurrido en una traición, pero los medios de comunicación no se escandalizan nunca. Más bien sienten curiosidad y a veces incluso manifiestan cierta admiración por los traidores.

(2) El Imperio Romano del siglo I cae sin duda dentro de la categoría del “imperio” que propone el análisis de Werner, pero aun así se caracterizó por numerosas polaridades que son relevantes para nuestro estudio. (a) Roma estableció la ley y el orden, rechazando la anarquía, la rebelión y la corrupción, pero sobre todo en los niveles más altos del gobierno las manifestaciones más crudas de la depravación y de la corrupción fueron creciendo exponencialmente hasta que solo quedó un mero cascarón de disciplina sin contenido alguno. (b) El poderío militar de Roma se combinó con un sistema legal más o menos aceptable y unas carreteras y comunicaciones excelentes (que en el mundo occidental no fueron sobrepasadas hasta el siglo XVIII) para extender la tan valorada *paz romana* por todo el Imperio, y aun así tuvo éxito en este sentido mediante su utilización brutal de la fuerza. (c) El Imperio era increíblemente multiétnico y multicultural, aun valorando mucho todo lo que fuera romano. Dentro del ámbito religioso, como vimos en el segundo capítulo, cuando Roma conquistaba un territorio nuevo organizaba un intercambio de dioses: insistía en que los habitantes de la zona adoptasen algunos de los dioses del panteón romano mientras la propia Roma adoptaba algunas de las deidades locales en su propio panteón.

Hubo oradores como Cicerón y Juvenal que despreciaron y criticaron esta invasión de deidades extranjeras, pero los emperadores impusieron la política imperial. Sin embargo, pronto esas mismas deidades foráneas se romanizaron y, por consiguiente, se domesticaron. Por encima de todo, estas tendencias indicaban que Roma (d) era al mismo tiempo tolerante e intolerante, sincretista y exclusivista.⁹ El pluralismo y la tolerancia triunfaron siempre y cuando ninguna religión pretendiese tener la verdad exclusiva o amenazase el orden imperial. Los dioses estaban vinculados con el orden social; estaban ligados por complejas redes relacionales con el pueblo, el territorio, los líderes, las elites y el propio emperador. Así, los dioses extranjeros “se anexaron sencillamente”¹⁰ al panteón del Imperio, y todo lo que amenazase (o se juzgara que amenazaba) al Imperio exigía la contención violenta. Por supuesto, el Imperio Romano disfrutó de toda una plétora de asociaciones y de clubes no gubernamentales. Las investigaciones recientes han demostrado hasta qué punto eran populares aquellas; no, como se ha sostenido en ocasiones, porque el pueblo intentara encontrar algo de solaz en medio de una cultura decadente, sino como parte de la *pietas* pública e incluso de la lealtad cívica.¹¹ Pero siempre que Roma detectaba la posibilidad de la deslealtad y percibía así la amenaza de la sedición, su respuesta podía ser brutal.¹² Este es el “Estado” que tuvieron en mente los escritores del Nuevo Testamento cuando dijeron determinadas cosas sobre él.

(3) En el primer siglo se pensaba que la mayoría de “naciones” existía *dentro* del “Estado” que era el Imperio Romano. Bajo la forma que da Mateo a la Gran Comisión, se manda a los creyentes hacer discípulos “de todas las naciones” (Mateo 28:19), y aunque ese mandamiento podría abarcar sin duda alguna a los pueblos fuera del control del Imperio (pensamos en la conversión del eunuco etíope en Hechos 8), la mayor parte de la evangelización y de la fundación de iglesias que vemos en el Nuevo Testamento tiene lugar entre las “naciones” *dentro* del Imperio. Tras la disgregación del Imperio, el orden predominante solían establecerlo señores feudales que se aliaban en formas de gobierno relacionadas con la consciencia

étnica de los suyos, una consciencia alimentada por el idioma, la cultura y la geografía comunes. Es decir, que durante un dilatado período de tiempo el concepto de “Nación” disfrutó de asociaciones casi tribales/culturales. Solo tuvo un solapamiento holgado con el concepto de “Estado”.

(4) Hacia finales del siglo XVIII, el auge de la Nación-Estado en Europa (y, más adelante, en todo el mundo) transformó el panorama político. Antes de esa época, muchos grupos tribales/culturales, gobernados más o menos de forma local, se apiñaban en torno a asociaciones políticas más amplias que, de vez en cuando, se realineaban de diversas maneras. El cambio a la Nación-Estado queda tipificado de la mejor manera posible en Bismarck y la fundación de la Alemania moderna. A pesar de ello, la tensión entre “Nación” y “Estado” dentro de la “Nación-Estado” llega hasta siglos más recientes. El nacionalsocialismo de Hitler jugaba con el concepto del *pueblo* alemán, la *nación* alemana (tan fácilmente *Volk* como *Nation*), que de alguna manera necesitaba y merecía ser gobernada por un líder y constituir una Nación-Estado. Hace solo unas semanas, el Parlamento canadiense otorgó a Quebec la categoría de “Nación”. La palabra “Nación” es un poco más ambigua en francés de lo que lo es ahora en inglés, y dentro de este contexto puede significar sencillamente el reconocimiento de un pueblo culturalmente distintivo. Está claro que esto es lo que tenía en mente el Primer Ministro, porque la última modificación del proyecto de ley que reconocía a Quebec como “Nación” añadía las palabras “dentro de un Canadá unido”. Como era de esperar, ahora que Quebec puede llamarse “Nación”, algunos de los *séparatistes* quieren algo más que las artimañas de una “Nación” en el sentido político, incluyendo la capacidad de dirigir sus propios asuntos exteriores. Sin embargo, la realidad de este asunto es que tienen que recurrir a Ottawa, el Capitolio “nacional”, para que les den ese permiso (que no les concederán fácilmente). Uno enseguida se da cuenta de lo escurridiza y lo variopinta que puede ser la terminología en cuanto uno cruza la frontera canadiense para entrar en “los Estados Unidos”. La tensión dinámica entre la autoridad legítima de

los Estados individuales y la autoridad del gobierno federal en Washington experimenta cambios constantes y sutiles. Pero ningún Estado de Estados Unidos tiene la autoridad para establecer sus propias relaciones exteriores con otros países. Pongamos otro ejemplo de tendencias políticas que han confundido la terminología: quizá no haya ningún lugar en el mundo donde el concepto de la Nación-Estado haya entrado más en conflicto con las percepciones tribales/culturales de sus gentes que África, donde el último suspiro del colonialismo trazó líneas sobre un mapa y formó “Estados” que pisotearon sin piedad incontables sensibilidades tribales/culturales (es decir, “nacionales”, en el sentido más antiguo).

El auge de la Nación-Estado concedió cada vez más poder en manos del gobierno central. El Estado, el gobierno central, cada vez más fue autorizando, inspeccionando, responsabilizando y en cierta medida controlando burocráticamente a las instituciones intermediarias (incluyendo clubes, asociaciones, sindicatos, el gobierno local, las élites educativa y social, incluso las iglesias y otras instituciones religiosas). En ocasiones, esto se ha hecho con suavidad, y otras no. A veces, el gobierno ha visto a la Iglesia como un aliado, y en otras ocasiones no. Cuando Alemania se convirtió en una Nación-Estado, fue adquiriendo fuerza la idea de que “el Estado no es un fin en sí mismo, sino el ejemplo, la expresión y el servidor de la cultura nacional”. Dado que la Iglesia formaba parte de esa cultura, “filósofos como Hegel y Fichte, poetas como Heine, científicos sociales como Durkheim y teólogos desde Schleiermacher hasta Troeltsch, sostuvieron que la religión (bien entendida) proporciona la calidez cultural, la inspiración moral para lo que Bismarck llamaría ‘cristianismo práctico’”.¹³ Por supuesto, uno podía aducir con razón que semejante cristianismo está muy alejado de lo que manda la Escritura. Sin embargo, un elemento no menos importante para el argumento presente es la visión implícita del Estado como ente aglutinador por sí mismo, y que expresa y alimenta de forma última la identidad propia nacional/cultural. Dentro de este contexto, la sugerencia de la separación entre Iglesia y Estado habría parecido ridícula. A pesar de todo, es la Nación-

Estado la que acumula en silencio aquí el poder último.

(5) En la mayor parte de los países occidentales, el aumento de la autoridad de la Nación-Estado frente a todas las (otras) instituciones mediadoras ha seguido el paso, a grandes rasgos, del auge de una cosmovisión secular. Por supuesto, el modo en que se ha producido esta correlación ha variado enormemente de un país a otro. Así, aunque más o menos contemporáneos con los acontecimientos en Alemania que describimos en el párrafo anterior, los que tuvieron lugar en Francia y en Estados Unidos fueron bastante diferentes. La Constitución americana, y más aún la Declaración de Derechos, plantaron cara al “establecimiento” de cualquier iglesia. La Revolución Francesa de 1789 generó un anticlericalismo radical que alejó hasta tal punto la autoridad y la mediación eclesiásticas de la vida pública que la separación entre Iglesia y Estado (una expresión que ya se usó en Francia en un momento tan temprano como 1905), “supuso transferir específicamente temporalidades eclesiales a asociaciones culturales supervisadas por un ministro de culto”.¹⁴ Pero tanto si pensamos en Alemania como en Francia, en Estados Unidos o incluso en un país como el Reino Unido, con su Iglesia establecida, resulta difícil no detectar el creciente compromiso con el secularismo por parte de los instrumentos del Estado, una idea que desarrollaremos más en el capítulo 4. Evidentemente, esta realidad tiene una profunda incidencia sobre los cristianos que intentan pensar claramente sobre las relaciones idóneas entre Iglesia y Estado.

(6) Mientras que los Estados han ido adquiriendo más poder y ahora regulan sustancialmente o incluso controlan todas (las otras) instituciones intermediarias, al menos en Occidente pero también en otras partes del mundo, estos Estados son democráticos. Esto es muy diferente de la experiencia del apóstol Pablo. Pero si existe algún sentido en el que los cristianos están obligados a ser buenos ciudadanos, entonces dentro de una estructura democrática tienen la obligación de intentar cambiar las cosas de un modo que no estaba abierto a los creyentes del siglo primero. Por lo tanto, una vez más, nuestro entendimiento de la relación entre Iglesia y Estado

se verá influido en cierta medida por los conceptos cambiantes del Estado. Más precisamente, hemos de dedicar la reflexión más profunda a saber cómo apropiarnos de los ejemplos y de la instrucción del Nuevo Testamento.¹⁵

(7) Si ampliamos nuestras reflexiones sobre las relaciones entre Iglesia y Estado a países que están alejados de la tradición occidental que he estado describiendo (naciones como China, Turquía, Arabia Saudí, Sudán, Malasia, Kirguistán, por mencionar solo unas pocas), entonces, la manera en que pasamos de las Escrituras, de los documentos fundacionales del cristianismo, a una articulación fiel de las relaciones adecuadas entre Iglesia y Estado nos aboca a una tarea ímproba.

Pero primero debemos recordarnos algunos de los énfasis bíblicos.

Un repaso de las prioridades bíblicas para las relaciones entre Iglesia y Estado

Por lo que respecta a temas y pasajes bíblicos, los capítulos anteriores han esbozado (a) algunos de los hitos en la historia de la redención; (b) algunos de los elementos más importantes de la predicación de Jesús sobre el reino venidero de Dios; y (c) unas reflexiones preliminares sobre la notable importancia de la frase de Jesús “entonces dadle al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”, incluyendo algunas enseñanzas paralelas del apóstol Pablo (Romanos 13). Estos temas y pasajes tienen implicaciones ineludibles para los intentos cristianos contemporáneos de dilucidar las relaciones entre Iglesia y Estado.

En los párrafos siguientes intentaré demostrar una parte de la diversidad de los modos en que el Nuevo Testamento trata las relaciones entre Iglesia y Estado en el siglo primero, e incluso la variedad de las descripciones en el Antiguo Testamento del pueblo de Dios en el exilio y la manera en que estas preparan el terreno. En un capítulo anterior analicé brevemente Marcos 12:13-17 (pasaje que incluye la frase “entonces dadle al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”) y Romanos 13:1-7, y ahora no volveré a

escudriñar estos pasajes. Sin embargo, sí que es un buen lugar para recordar que el intento de dilucidar los puntos de vista bíblicos sobre las relaciones entre Iglesia y Estado nunca es una mera cuestión de citar una lista de pasajes, porque muchos de ellos han sido interpretados de maneras tremendamente creativas. Un análisis completo exigiría la evaluación detallada de las diversas interpretaciones. Esto convertiría este libro en una obra de otro tipo, de modo que aquí eludiré estos análisis, excepto para mencionar dos o tres interpretaciones aberrantes que merecen destacarse.

Unos pocos intérpretes han entendido el pasaje “dadle al César lo que es del César” como una manera poderosamente irónica de decir que *nada* pertenece al César, de modo que no había que pagarle nada.¹⁶ Todo es de Dios. ¿Cómo iba a compartir el Dios de la Biblia su autoridad con otros? Entonces, esta interpretación se convierte en la base para que el reino de Dios se convierta en un “foco de resistencia” perpetuamente alerta para criticar a los Césares de este mundo por su abuso de poder. Ciertamente, está bien recordar que Dios y César no operan en ámbitos mutuamente excluyentes; Dios siempre es soberano, y César, por muy imperial que sea, nunca es más que el vasallo de Dios. A pesar de esto, la interpretación que proponen algunos no resiste a un escrutinio más estrecho. Jesús no nos anima a no pagar impuestos. Sin duda, la interpretación tradicional de Marcos 12 es la más evidente, y encaja con la tensión generalizada del Nuevo Testamento entre la escatología inaugurada y la consumación: Jesús ya afirma que le es dada toda autoridad en los cielos y en la tierra (Mateo 28), y se le presenta como el rey intermediario que ejerce toda la autoridad arrolladora de Dios (1 Corintios 15), y aun así esa autoridad viene mediada y frecuentemente se disputa hasta que llegue la consumación de los tiempos. Además, la interpretación tradicional de Marcos 12 ha comprendido correctamente la importancia esencial que tienen las palabras de Jesús para despegar a sus seguidores de una identificación estrecha con una nación, ya sea Israel o cualquier otra. Perder esa visión es un precio terrible que la interpretación “irónica” debe pagar.

De igual manera, Robert Hurley sostiene que Romanos 13:1-7 se debe entender irónicamente.¹⁷ Esa interpretación permite a Hurley considerar que el pasaje “quiere decir” exactamente lo opuesto a lo que dice de verdad. Pero los marcadores literarios a los que apela Hurley son poco convincentes. Además, uno recuerda el patrón coherente de Hechos, que no solo intenta registrar evidencias de que el movimiento cristiano no supone un peligro político, sino que informa meticulosamente de todo fallo judicial favorable a la naciente Iglesia cristiana. Aparte de esto, la opinión de Hurley no encaja nada bien con las exhortaciones bíblicas a orar por los reyes y los gobernantes.

Al principio, más impresionante resulta la insistencia de algunos escritores en que Romanos 13 no dice a los creyentes cómo gobernar, sino más bien cómo ser gobernados.¹⁸ En el discurrir del argumento de Pablo, esta conclusión es fundamentalmente acertada. A pesar de ello, al elaborar su argumento, Pablo nos habla al menos un poco de qué aspecto cree él que tiene el buen gobierno: debe restringir el mal, cobrar los impuestos necesarios y actuar como el siervo de Dios al gobernar (actuación que, presuntamente, tiene algunas consecuencias relativas a la justicia). Después de todo, Pablo es heredero de una tradición que insiste en que “la justicia enaltece a una nación, pero el pecado deshonra a todos los pueblos” (Proverbios 14:34). Estas observaciones exegéticas deben combinarse con cuatro datos más: (a) Muchos cristianos del mundo moderno viven en democracias o democracias limitadas en las que es posible hacer el bien *dentro* del gobierno de una manera que no era accesible para la mayoría de los creyentes en tiempos de Pablo. (b) El Antiguo Testamento ya había dejado clara la obligación por parte del pueblo de Dios de buscar el bienestar de la ciudad en la que estaban exiliados, aunque no fuera su hogar permanente: “Además, buscad el bienestar de la ciudad adonde os he deportado, y pedid al Señor por ella, porque vuestro bienestar depende del bienestar de la ciudad” (Jeremías 29:7). (c) El profeta Daniel había dado un ejemplo impresionante de servicio gubernamental fiel, labrándose una reputación de integridad dentro

de ese servicio, pero fijando unos límites que no estaba dispuesto a superar aunque le costase la vida. (d) Uno de los documentos del Nuevo Testamento más tempranos exhorta asimismo: “Por lo tanto, siempre que tengamos la oportunidad, hagamos bien a todos, y en especial a los de la familia de la fe” (Gálatas 6:10). En resumen, aunque Romanos 13 pretende sobre todo decir a los creyentes cómo ser gobernados (aunque la autoridad gobernante sea el Imperio Romano), aun así deja caer algunas pistas sobre qué aspecto tiene el buen gobierno y, combinado con otras corrientes del pensamiento bíblico, hace sus propias contribuciones al modo en que deberían comportarse los creyentes que están activos en el gobierno.

Pero este no es el único punto de vista bíblico sobre el gobierno. Aun si nos limitamos en gran medida a las Escrituras del Nuevo Testamento sobre el fundamento de que el pueblo del nuevo pacto de Dios, siguiendo las instrucciones de Jesús, no constituye una Nación-Estado teocrática (a diferencia del Israel antiguo), resulta notable la diversidad de posiciones. Un repaso de los temas neotestamentarios que contribuyen a la comprensión cristiana de las relaciones entre Iglesia y Estado debe incluir los siguientes (que no menciono en orden de importancia):

La oposición y la persecución

Las bienaventuranzas del Sermón del Monte pronuncian una bendición sobre “los perseguidos por causa de la justicia, porque el reino de los cielos les pertenece” (Mateo 5:10). Esta bienaventuranza se expande luego cuando Jesús se dirige directamente a sus seguidores usando la segunda persona del plural: “Dichosos seréis cuando por mi causa la gente os insulte, os persiga y levante contra vosotros toda clase de calumnias. Alegraos y llenos de júbilo, porque os espera una gran recompensa en el cielo. Así también persiguieron a los profetas que os precedieron” (5:11-12). La persecución presupone un conflicto cultural: dado que los seguidores de Jesús viven conforme a un conjunto de normas distinto, son distinguibles de la cultura más general en la que se hallan insertos, y en ocasiones le resultan incómodos. Sin embargo,

en este pasaje no se dice nada para sugerir que la persecución está respaldada por el Estado. Esta situación cambia en Mateo 10. Allí se nos dice que los discípulos inmediatos de Jesús no solo se enfrentarán a la persecución por parte de concilios locales y sinagogas (10:17), sino, les advierte Jesús: “por mi causa os llevarán ante gobernadores y reyes para dar testimonio a ellos y a los gentiles” (10:18).

La expectativa de que el pueblo de Cristo se enfrentará a la persecución, al menos parte de la cual estará respaldada por el Estado, no es infrecuente en el Nuevo Testamento. En ocasiones, está vinculada a la idea de que los discípulos de Jesús no pueden esperar, razonablemente, que les traten mejor que a su Maestro (p. ej. Juan 15:18–16:4). El libro de Hechos informa acerca de una persecución local tanto en un contexto gentil como en uno judío, mientras registra fielmente todas las decisiones judiciales *favorables* a los cristianos, supuestamente para llamar la atención sobre los precedentes legales que pudieran paliar en cierto grado las agresiones ulteriores. La lista que hace Pablo de sus sufrimientos físicos (2 Corintios 11:21-28) incluye no solo privaciones como el hambre y la sed, los efectos de tormentas salvajes en el mar, los peligros que suponían salteadores y matones, la violencia de las masas y las sesiones de azotes ordenadas por los decretos judiciales de las sinagogas contra los judíos, sino también el encarcelamiento y las palizas por parte de las autoridades romanas (sin duda, lo de “azotado con varas” es romano). Pero el libro del Nuevo Testamento que retrata más gráficamente al Imperio Romano como el enemigo satánico dedicado a perseguir y a destruir a la Iglesia es Apocalipsis. Juan el vidente es plenamente consciente de que en ocasiones el mayor peligro para los creyentes es caer en la trampa de las idolatrías y las comodidades de la época (muchos de los peligros a los que se enfrentaron “las siete iglesias” en Apocalipsis 2–3 no tienen mucho que ver con la persecución), pero gran parte de su atención se centra en el culto al emperador y en los peligros derivados de la brutalidad respaldada por el Estado. Si la segunda bestia, la que sale “de la tierra” (Apocalipsis 13:11-18) obra

para provocar engaños masivos, a la primera bestia, la que sale “del mar” (Apocalipsis 13:1-10), “se le permitió hacer guerra contra los santos, y vencerlos” (13:7).

La confrontación limitada

No era infrecuente que las tensiones entre los cristianos y el Estado se registrasen no en el ámbito imperial sino en el local. Podrían ser inducidas por diversos factores, cuando el otro bando era el que utilizaba los instrumentos (locales) de la autoridad estatal. Según Hechos 16, la predicación de Pablo y Silas en Filipos, y sobre todo la expulsión de un demonio de una esclava que hacía ganar dinero a sus amos al adivinar el futuro, generaron un resentimiento tal que intervinieron los oficiales locales. Los amos de la esclava “echaron mano a Pablo y a Silas y los arrastraron a la plaza, ante las autoridades. Los presentaron ante los magistrados y dijeron: Estos hombres son judíos, y están alborotando nuestra ciudad, enseñando costumbres que a los romanos se nos prohíbe admitir o practicar” (16:19-21). Bajo la presión adicional de la multitud, los magistrados les “dieron muchos golpes” y luego “los echaron en la cárcel” (16:23); esa fue la contribución de las autoridades locales. Como mínimo, esto sugiere que el Estado (aquí, el Imperio Romano) adopta una postura de “no tocar”, distanciándose del problema local. Si en este caso el Estado no es el agente activo de la persecución, tampoco es el bastión de la libertad religiosa.

En algunos casos, sencillamente no sabemos lo suficiente sobre las dinámicas del primer siglo como para detectar dónde podrían estar los peligros *políticos* al oponerse a los peligros *religiosos*. Según Apocalipsis 2:6, 14-16, la enseñanza de los nicolaítas era semejante a la de Balán, “el que enseñó a Balac a poner tropiezos a los israelitas, incitándolos a comer alimentos sacrificados a los ídolos y a cometer inmoralidades sexuales” (2:14). Comer alimentos que habían sido ofrecidos a los ídolos podría significar fácilmente participar en cultos paganos (comparemos 1 Corintios 8 y 10); la referencia a las “inmoralidades sexuales” puede que hable de la apostasía espiritual contra la que advierte tantas veces el Antiguo

Testamento, usando la fornicación como metáfora;¹⁹ aunque el vínculo entre alguna adoración pagana y los cultos de la fertilidad suponía que la fornicación física y la religión pagana no siempre se podían distinguir claramente. Dios reprueba en los términos más severos esta acomodación: el Cristo exaltado dice a los que se han mantenido firmes frente a esa idolatría: “Pero tienes a tu favor que aborreces las prácticas de los nicolaítas, las cuales yo también aborrezco” (2:6). La fuerza de esa oposición entre los cristianos fieles y los nicolaítas quizá tuvo ramificaciones políticas, si los nicolaítas no contaban con el apoyo de las autoridades, pero en este caso no disponemos de suficientes evidencias para determinar si era así.

Por supuesto, Lucas registra cuidadosamente unos acontecimientos que siguen otra dirección: cuando la autoridad local contiene la violencia de las masas. El oficial de Éfeso reprende a la multitud porque no quiere que el alboroto llame la atención imperial y ponga en peligro la relativa independencia del gobierno de la ciudad (Hechos 19:35-41). A pesar de ello, lo que empieza como una confrontación puramente local puede ir creciendo para convertirse en una confrontación con la propia Roma, que es precisamente la situación a la que se enfrenta Pablo en Hechos 26-28. Sin embargo, la idea que destacamos aquí es que, cuando existe oposición entre Iglesia y Estado, la parte “estatal” de la oposición puede ser tan local como la parte “eclesial”.

Las distintas lealtades fundamentales

Aunque, como hemos visto, la Biblia exhorta a los cristianos a honrar a las autoridades políticas, pagar impuestos y obedecer la ley (Romanos 13), esta exhortación tiene sus límites. Cuando las autoridades religiosas y políticas de Jerusalén ordenaron a los apóstoles que dejaran de predicar, Pedro y Juan respondieron: “¿Es justo delante de Dios obedeceros a vosotros en vez de obedecerlo a él? ¡Juzgadlo vosotros mismos! Nosotros no podemos dejar de hablar de lo que hemos visto y oído” (Hechos 4:19-20). El hecho de que los creyentes forman una comunidad separada, distinguible de

la cultura común, es ampliamente evidente en la insistencia de Pablo de que las normas de conducta que ha establecido se aplican a la Iglesia, no a los foráneos. El resultado es que es posible disciplinar a los miembros de la iglesia, pero obviamente no a los de afuera. “Porque ¿qué razón tendría yo para juzgar a los que están fuera? ¿No juzgáis vosotros a los que están dentro?” (1 Corintios 5:12). Por lo tanto, aquí el apóstol manda (¿legisla?) una conducta que es diferenciable de lo que se exige a otros ciudadanos romanos o de lo que se espera de ellos. Por mucho que Pablo repruebe los pecados de su época, su interés inmediato no es emitir unas leyes que modifiquen tales pecados. Su objetivo está en la vida, la fe y la moral de la comunidad cristiana, que es parte de la cultura más amplia (pero diferenciable de ella). No es de extrañar, porque como Abraham, que “esperaba la ciudad que tiene fundamentos, cuyo arquitecto y constructor es Dios” (Hebreos 11:10), los creyentes pertenecen a “la Jerusalén de arriba” (Gálatas 4:26), aunque, al igual que Pablo, también confiesen que son ciudadanos romanos.

En términos más globales, Pablo dice a los Filipenses: “Mas nuestra ciudadanía está en los cielos, de donde también esperamos al Salvador, al Señor Jesucristo; el cual transformará el cuerpo de la humillación nuestra, para que sea semejante al cuerpo de la gloria suya” (Filipenses 3:20-21). La palabra “ciudadanía” es inevitablemente política.²⁰ Es posible que los cristianos del primer siglo sean ciudadanos del Imperio Romano, pero tienen una fidelidad más fundamental: su ciudadanía está en el cielo. Incluso el título “Salvador” tenía connotaciones políticas en el siglo I: al emperador Augusto se le describía como “un salvador que puso fin a la guerra y estableció todas las cosas buenas”, y se le proclamaba como “un dios salvador y benefactor”.²¹ El mismo pasaje sobre nuestra ciudadanía celestial, Filipenses 3:20-21, dice que el poder de Jesús es tan extenso que “le permite someter todo a su control”, una afirmación que sin duda tendría connotaciones políticas al menos en parte.²² Por lo tanto, inevitablemente, los cristianos reflexivos conservan algunas lealtades fundamentales que les separan de otros ciudadanos del Imperio que sienten que no tienen

ninguna fidelidad hacia una “ciudadanía... en los cielos”.

Los diferentes estilos de gobierno, de reino

El reino que introduce Jesús proyecta un estilo de gobierno radicalmente distinto al del mundo político. El lugar donde esto es más evidente es la dramática escena que encontramos en Mateo 20:20-28.

Entonces se le acercó la madre de los hijos de Zebedeo con sus hijos, postrándose ante él y pidiéndole algo. Él le dijo: ¿Qué quieres? Ella le dijo: Ordena que en tu reino se sienten estos dos hijos míos, el uno a tu derecha, y el otro a tu izquierda. Entonces Jesús respondiendo, dijo: No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber del vaso que yo he de beber, y ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado? Y ellos le dijeron: Podemos. Él les dijo: A la verdad, de mi vaso beberéis, y con el bautismo con que yo soy bautizado, seréis bautizados; pero el sentaros a mi derecha y a mi izquierda, no es mío darlo, sino a aquellos para quienes está preparado por mi Padre. Cuando los diez oyeron esto, se enojaron contra los dos hermanos. Entonces Jesús, llamándolos, dijo: Sabéis que los gobernantes de las naciones se enseñorean de ellas, y los que son grandes ejercen sobre ellas potestad. Mas entre vosotros no será así, sino que el que quiera hacerse grande entre vosotros será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros será vuestro siervo; como el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos.

Es evidente que la expectativa de Jacobo, Juan y su madre es que el reino de Jesús sea principalmente político (aunque justo y mesiánico), y quieren ocupar lugares primordiales en la nueva administración. Cuando Jesús les pregunta si pueden beber de su copa, les está preguntando si pueden participar de las experiencias y los compromisos que caerán sobre él y, por supuesto, piensa principalmente en su sufrimiento inminente (por eso le pide a su Padre, en Getsemaní, si puede apartar de él “esta copa” [26:39]). Jacobo y Juan, desbordantes de confianza en sí mismos, pero sin tener aún ni idea de los sufrimientos de Jesús, responden osadamente que pueden beber de la misma copa. Con una amable ironía que ellos aún no pueden comprender, Jesús les asegura que ciertamente beberán de su copa: ellos mismos se enfrentarán a más

de lo que puedan imaginar. Aun así, Jesús no tiene potestad de hacer algunos nombramientos en su reino; solo su Padre puede hacer esto. La indignación que sienten los diez contra los dos hermanos está motivada sin duda por un sentimiento de celos y de traición: los dos intentan llegar a un acuerdo con Jesús que relegaría a los demás a un segundo plano. Jesús les reprende a todos ellos. Al hacerlo, contrasta el patrón de la autoridad estatal con el patrón de la autoridad en el reino que él establece. Un bando señorea sobre otros; el otro pasa por la ignominia de la cruz.

De esto ha surgido la tendencia dentro de muchos círculos cristianos a hablar del “liderazgo servil”. Esta expresión se puede usar muy mal. Para muchos, hoy día se refiere en gran medida a ser un siervo y no tener nada de líder. Sin embargo, fuera lo que fuese, Jesús no era un cobarde. Era un líder dotado de una autoridad incomparable, y en los documentos del Nuevo Testamento que describen a los pastores cristianos, ellos también gozan de un liderazgo que cabe obedecer; ejercen una autoridad a la que se urge a otros a someterse (p. ej. Hebreos 13:17). Entonces, ¿cuál es la naturaleza del contraste que establece Jesús en Mateo 20? Sin duda, no está entre ejercer autoridad o no ejercer ninguna. La diferencia es esta: el ejercicio de autoridad en el mundo, ejemplificado habitualmente en el Estado, anhela prestigio y alabanza; sus líderes quieren ser los primeros y acaban señoreando sobre otros, trepando por la escalera a base de pisar las cabezas de quienes están por debajo. Por el contrario, Jesús llega a la plenitud de su autoridad real yendo a la cruz, sirviendo a otros hasta el punto de padecer un sufrimiento agónico y una muerte cruel, que soporta para beneficio de aquellos sobre los que gobernará. El Hijo del Hombre “no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos” (Mateo 20:28). De igual manera, los cristianos que ejercen autoridad en la Iglesia no manifiestan su condición de discípulos de Jesús abandonando la práctica de toda autoridad, sino al ejercerla dentro de los límites de una vida que viven sacrificándose por amor a otros.

El contraste es chocante. Por supuesto, por la riqueza de la gracia

común de Dios, hay gobernantes que tienen un genuino corazón de siervo, gobernadores que no están indebidamente corrompidos por el honor y el poder. Tristemente, hay líderes eclesiales que toman como referencia de su liderazgo al mundo que les rodea, que venden sus almas por la pompa, el halago y la codicia de un control manipulador que va siempre en aumento. Pero si los cristianos siguen a su Maestro, a medida que su influencia aumente en el mundo, su conducta avergonzará a los potentados del mundo. Los distintos estilos de gobierno, del ejercicio de la autoridad, demuestran ser tan divergentes que se espantan mutuamente.

El mismo patrón está profundamente enraizado en el propio evangelio. Debemos aprender a adoptar “este mismo sentir que hubo también en Cristo Jesús” (Filipenses 2:5), la actitud mental de que “no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse” (2:6), sino que le llevó, en cambio, a la Encarnación, la servidumbre, la muerte en una cruz (2:7-8). Si predicamos a Cristo en la esfera pública, proclamamos la sabiduría de Dios que el mundo considera una auténtica locura (1 Corintios 1:18–2:5). Ciertamente,

para comprender adecuadamente lo que significa tener la mente de Cristo, debemos recordar quién es “Cristo” para Pablo: el crucificado. Tener la mente del Señor supone participar del patrón de la cruz (cp. Filipenses 2:1-11), porque la sabiduría de Dios se manifiesta definitivamente en la muerte de Jesús. En consecuencia, el conocimiento espiritual privilegiado del que habla Pablo debe manifestarse en la renuncia a todo privilegio, toda jactancia y toda disensión.^{[23](#)}

En resumen, la dinámica interna de autoridad en la Iglesia en su mejor expresión es tan diferente a la dinámica en el mundo que las trayectorias de Iglesia y Estado en tales condiciones están destinadas a divergir.^{[24](#)}

La transformación de la vida y, por consiguiente, de las instituciones sociales y gubernamentales

El evangelio, cuando lo creemos y lo obedecemos, cambia la dirección y los valores de las personas. “Amados”, escribe el apóstol Pedro, “yo os ruego como a extranjeros y peregrinos, que os

abstengáis de los deseos carnales que batallan contra el alma” (1 Pedro 2:11). En otras palabras, la transformación moral es contracultural. Hay creencias y conductas cristianas que a muchas personas de la cultura romana circundante les parecerán extrañas, quizá ligeramente antisociales. Pero hay creencias y conductas cristianas que tienen el potencial de atraer el interés del Estado. La exclusividad de las afirmaciones cristianas parecería estrecha de miras y ligeramente amenazadora a la luz de las políticas imperiales destinadas a acomodar la diversidad mientras se romanizaban todas las religiones. La ausencia de imágenes parecería una señal de ateísmo y la firme negativa de los cristianos de adorar a César no solo se entendería como una falta de respeto, sino como una traición.

La breve y brillante epístola a Filemón, aunque elude cuidadosamente todo indicio de defender la anulación de la esclavitud, aun así, echa los cimientos para su destrucción. Dondequiera que se fomentase esta creencia, y hasta cierto punto se practicase, el orden social quedaba amenazado.

Al final, Jesús gana

La afirmación de que toda autoridad ya pertenece a Jesús (p. ej. Mateo 28:18-20), la promesa de que reinará hasta que haya destruido a todos sus enemigos (1 Corintios 15:25) resultarán ofensivas sin duda para quienes creen que no le deben lealtad a Jesús, y puede acarrear la ira del Estado. Cuando el apóstol insiste en que el evangelio derrumba la sabiduría de los sabios, ya sean judíos o griegos (1 Corintios 1:18-25), no podemos evitar llegar a la conclusión de que Pablo no estaba pensando en algo como la “religión privada”: lo que proclamaba era la verdad pública. “Por lo tanto, en esencia existe una *contradicción fundamental*, incluso una *oposición*, entre el evangelio y el mundo... Por consiguiente, el evangelio como verdad pública, el evangelio en la esfera pública, no es un mensaje fácil de transmitir, porque va contracorriente y funciona desde una sabiduría diferente, a la luz de la cual la sabiduría humana demuestra ser locura”.²⁵ Cuando recordamos que

los cristianos del Nuevo Testamento esperan la consumación; cuando *toda* rodilla se doblará y confesará que Jesús es el Señor (Filipenses 2:11); cuando el reino de este mundo se convierta en el reino de nuestro Señor y de su Mesías (Apocalipsis 11:15; cp. Apocalipsis 19), percibimos que la fe cristiana en el Nuevo Testamento, aunque sin duda es tremendamente personal, nunca fue solo privada. Inevitablemente, se enfrentó con la cultura general, en la cual estaba incluido el Estado.

Un resumen de la diversidad de temas bíblicos

La diversidad de las posiciones que adoptan los diversos documentos del Nuevo Testamento hacia el Estado presupone ciertos puntos en común, mientras que las condiciones locales y las verdades teológicas complementarias evocan énfasis dispares. Debido a la enseñanza del propio Maestro, los cristianos del siglo primero entendían que la Iglesia cristiana no era isomórfica con cualquier nación, sino que era una comunidad transnacional, y que el Dios soberano al que confesaban los cristianos había ordenado el gobierno del Estado con un buen propósito, de modo que todos los cristianos debían respetar esa autoridad y someterse a ella, no solo siguiendo el espíritu de la buena ciudadanía, sino para ser fieles a Dios. Sin embargo, y de igual manera, los primeros cristianos entendieron que cuando el Estado abusaba del mandato que Dios le había concedido y ordenaba a los creyentes hacer algo que Dios les había prohibido, o les prohibía algo que Dios les había dicho que hicieran, debían oponerse al Estado y padecer las consecuencias, porque la fidelidad al Dios que está por encima tanto de la Iglesia como del Estado exige una prioridad absoluta. Y al final Dios quedará totalmente justificado.

Una vez marcados estos puntos estables, el Nuevo Testamento puede retratar no solo las sentencias judiciales positivas del Imperio, sino también su persecución más brutal. Puede obrar cuidadosamente mediante sutiles confrontaciones y diferencias fundamentales sobre la manera en que se ejerce la autoridad en la Iglesia y en el Estado, y puede anticipar la consumación, el momento en que todos sin excepción doblarán la rodilla ante el Rey

Jesús. Tomados en su conjunto, estos pasajes exhortan a ser buenos ciudadanos dentro del Imperio, mientras insisten en la lealtad cristiana primaria hacia una ciudadanía celestial. La proclamación del evangelio transforma a las personas siempre que lo creen y lo reciben, y tarde o temprano esa transformación mejorará al Estado o provocará su oposición.

Estos patrones divergentes no constituyen tipologías diferenciables de las relaciones entre Iglesia y Estado. Más bien, los surgentes puntos en común funcionan de maneras flexibles dependiendo de la vitalidad de los cristianos, el carácter de los oficiales gubernamentales locales, los “accidentes” de la violencia de masas, los precedentes de las decisiones de los tribunales, la intensidad de la persecución y muchos más factores. Estas variantes en la relación entre Iglesia y Estado se vuelven aún más sutiles cuando recordamos que, cuando el Estado se opone a los creyentes o los persigue, normalmente se centra en individuos cristianos y no en la Iglesia *en tanto que Iglesia*, mientras que los documentos del Nuevo Testamento distinguen regularmente entre lo que hacen los *cristianos* en la puesta en práctica de su fe y lo que se manda que haga *la Iglesia como Iglesia*.

Pero antes de que demos los últimos pasos de este capítulo y reflexionemos sobre cómo nos hablan hoy en día estas variables bíblicas, debemos hacer una pausa para recordarnos algunos asuntos históricos y teológicos generados por (a) el desarrollo de la democracia, que altera el bien que pueda hacer el cristiano en los pasillos del poder en el Estado;²⁶ (b) algunas de las maneras en que la distinción que hace Jesús entre el Cristo y César se han traducido en patrones muy distintos de la separación entre Iglesia y Estado; y (c) una reflexión sobre la herencia correspondiente de otras religiones, entre ellas el islam.

Reflexiones históricas y teológicas

Puede que lo más sencillo sea dar cuatro pasos.

(1) Para los estadounidenses, quizá no haya una frase que defina

con mayor eficacia la relación entre Iglesia y Estado que “el muro divisorio entre Iglesia y Estado”. Pero pocos admiten que ese “muro divisorio” no se encuentra en la Primera Enmienda; aún son menos los que reconocen que, aunque se usa ampliamente en distintas democracias occidentales, de un país a otro es portadora de connotaciones muy distintas. Aquí conviene introducir cierto trasfondo histórico.

La Primera Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos dice: “El Congreso no legislará sobre el establecimiento de la religión, ni prohibirá la práctica de esta; no limitará la libertad de expresión ni de prensa; ni el derecho de las personas a reunirse pacíficamente, o de solicitar al gobierno el resarcimiento de las querellas”. Aunque es un asunto debatido, es probable que en aquella época la frase “el establecimiento de la religión” tuviera en mente el hecho de que algunos Estados tenían una religión “establecida”: por ejemplo, Connecticut estaba vinculado con la Iglesia Congregacional. El Congreso no debía interferir en esos asuntos, lo cual tenía el efecto de dejar una Iglesia establecida en algunos de los Estados y hacer que otros carecieran de Iglesia oficial, tal como preferían los propios Estados.

En 1779, el Estatuto para la Libertad Religiosa en Virginia, de Thomas Jefferson, que él mismo consideraba un experimento nuevo, hizo que todas las formas de la fe cristiana estuvieran en igualdad de condiciones con el islam o el hinduismo. La verdadera libertad religiosa exige tanto la práctica libre de la religión como la separación entre Iglesia y Estado. Más o menos en la misma época, el amigo y rival de Jefferson, John Adams, redactando el borrador de la Constitución de Massachusetts, adoptó una visión bastante distinta de la libertad religiosa. Él pensaba que la mejor manera en que el Estado servía a la causa de la libertad religiosa era equilibrando la libertad de muchas religiones privadas con el establecimiento legal de una religión pública, que él deseaba que fuera el cristianismo. Así, Massachusetts y Virginia emprendieron direcciones distintas y, según el Estatuto de Derechos (que incluía la Primera Enmienda), ratificado en septiembre de 1789 (¡fíjate en lo

tardío de esta fecha!), el Congreso no debía interferir.

En las amargas elecciones de 1800, Jefferson, cuya crítica bíblica radical y cuyo deísmo romántico le convertía en anatema para muchos cristianos conservadores, se ganó aun así el respaldo de algunos de estos cristianos que valoraban mucho la libertad religiosa.²⁷ Tras recibir una carta de la Asociación Bautista de Danbury, Connecticut (donde, por supuesto, su propia afiliación religiosa no formaba parte del grupo dirigente), felicitándole por su victoria y aplaudiéndole por su defensa de la libertad religiosa, el presidente Jefferson respondió el día de Año Nuevo de 1802. En unas palabras muy repetidas desde entonces, Jefferson escribió:

Creyendo como ustedes que la religión es un asunto que incluye solamente al ser humano y a su Dios, que no debe dar cuentas a nadie por su fe o por su adoración, que los poderes legítimos del gobierno alcanzan solamente a los actos, y no a las opiniones, contemplo con soberana reverencia ese acto de todo el pueblo americano que declaró que *su* legislatura no debería “emitir leyes respecto al establecimiento de la religión, o prohibir la práctica de esta”, levantando así un muro divisorio entre Iglesia y Estado.

Ahí lo tenemos: el muro divisorio. Aunque esta carta no fue de dominio público hasta mediados del siglo XIX, la expresión adoptó una vida independiente en muchos países. La interpretación más secular fue que la religión es privada y que puede ser protegida en esa esfera, mientras que el Estado debe ser secular. Es, como mínimo, dudoso que eso fuera lo que quiso decir Jefferson. Después de todo, dentro del contexto de su carta a los bautistas de Connecticut, el propósito del presidente era defender la libre práctica de la religión, en lugar de encerrarla en la esfera privada. Además, como es bien sabido, Jefferson concluyó esta misiva con una oración, respondiendo así a las oraciones de los bautistas por él. Pero independientemente de lo que quisiera decir Jefferson, la Primera Enmienda cada vez se pasó más por el filtro de esa frase. Se hizo un hueco en el vocabulario del Tribunal Supremo en 1878 (*Reynolds contra los Estados Unidos*), aunque seguramente jugó un papel modesto (o inexistente incluso) en la decisión. El clímax llegó

en el caso decisivo *Everson contra la Junta de Educación* (1947), en el que el juez Hugo L. Black, respaldando la opinión mayoritaria y sin citar otro precedente que *Reynolds*, sostuvo famosamente que, en palabras de Jefferson, la Primera Enmienda *por sí misma* ha levantado “un muro divisorio entre Iglesia y Estado’... Ese muro debe ser siempre alto e impenetrable. No debemos permitir ni la más pequeña grieta”.²⁸ Esto preparó la escena para el tipo de jurisprudencia que fue estrictamente separatista en la segunda mitad del siglo XX.²⁹ Discutiblemente, hoy en día el Tribunal se está distanciando un poco de esa separación tan estricta.³⁰ Lo que es evidente en cualquier caso es que la metáfora del muro en la carta de Jefferson a los bautistas de Danbury se ha vuelto más esencial en la mentalidad del Tribunal, y no digamos ya la de la opinión popular, que el propio texto de la Declaración de Derechos.

(2) Este trasfondo histórico subyace en la gran cantidad de posturas adoptadas hoy en día por distintos grupos de estadounidenses y otros anglosajones sobre cuál *debería* ser la relación entre Iglesia y Estado. Repasarlas todas exigiría un capítulo muy largo. A pesar de esto, al señalar un puñado de libros y artículos, quizá podamos hacernos una idea de parte de esa diversidad e intentar cierta evaluación. Los escritores de cinco de las seis categorías que describo ahora *no* piensan claramente que el “muro divisorio” sea absoluto. Una de estas cinco primeras categorías cree que no debería estar ahí. Y la sexta desea que el muro sea tan alto e impenetrable como sea posible.

(a) A veces, se dice que las distintas teorías de la relación entre Iglesia y Estado están fundamentadas en Agustín, a quien se culpa (o se alaba) por paradigmas ligeramente antagónicos. Así, el libro de Robert Dodaro, muy bien documentado, sostiene que debido a que la verdadera *iustitia* (justicia) empieza y termina con la adoración de Dios, y Dios solo es cognoscible por medio del misterio de la Encarnación, en última instancia, por consiguiente, no puede existir una verdadera *iustitia* fuera de Cristo.³¹

Por el contrario, Robert Markus sostiene que Agustín concibe tres

ámbitos: lo sagrado, lo profano y, entre ambos, lo secular. La esfera de lo sagrado está vinculada con la fe y la práctica cristianas; la esfera de lo profano se centra en las creencias y en las prácticas que los cristianos deben repudiar. Por el contrario, el ámbito secular ocupa un espacio neutral. Está compuesto de elementos de la cultura más amplia que los cristianos pueden adoptar legítimamente, o al menos adaptar.³² La apelación que hace Markus a una esfera secular autónoma le permite distanciarse tanto de aquellos que piensan que Agustín conecta indiscutiblemente el cristianismo con la vida pública, y por tanto con la componenda constantiniana, como de quienes creen que hay que erradicar por todos los medios la solución de Constantino. Los cristianos y los no cristianos por igual pueden utilizar los bienes de este ámbito secular autónomo, aunque lo hagan con “una fe distinta” y “una esperanza diferente”. Para ser justos con Markus, es importante observar cuán cuidadosamente distingue esta esfera secular del liberalismo secular contemporáneo. Markus sostiene que la esfera secular de Agustín, a diferencia del liberalismo secular, está carente de categorías morales. Solo está vinculada con la satisfacción de las necesidades materiales, con el establecimiento del orden y de la seguridad.

Una obra muy reciente de Kristen Deedee Johnson³³ apela a Agustín de una forma un poco distinta. El legado de la democracia liberal ha enseñado a la gente a encuadrar la tolerancia entre las más altas de las virtudes, mientras que lo que ella llama “la celebración post Nietzsche de la diferencia”³⁴ confiere tanto valor a la diferencia que el resultado es incompatible con la democracia liberal. Johnson asevera que el camino a seguir va *más allá* de la tolerancia y de la diferencia (de aquí el subtítulo): de Agustín aprendemos que no existirá una armonización última de las diferencias hasta la llegada de la Ciudad Celestial. Pero Agustín también nos enseñó que el cristianismo “no es nada si no es una ética pública, social, encarnada en la vida de la Iglesia (y no, nos precavemos de advertir, encarnada en el ámbito político de la ciudad terrenal)”.³⁵ Lo que debemos fomentar, mientras esperamos la Ciudad Celestial, es la integridad del discurso y la autenticidad de la

expresión cuando conversen las distintas comunidades, no celebrando la diferencia por sí misma (porque al final habrá unidad, aunque para alcanzarla tengamos que esperar a la Ciudad Celestial), ni celebrando el falso disfraz de “neutralidad” que tanto valora el liberalismo (porque en última instancia exige que todas las partes abandonen parte o la totalidad de su particularidad para que la “neutralidad” suba puestos en la jerarquía).

(b) Un libro reciente de Jeffrey Stout³⁶ intenta alcanzar una postura mediadora parecida pero ligeramente distinta. Insiste en que los secularistas liberales se consideran administradores o árbitros en la esfera pública, mientras que de hecho son simultáneamente una de las partes dentro de ella, un detalle que suelen pasar por alto. Son uno de los participantes en la conversación política, no los ideólogos y menos aún los jueces de esa conversación. Por otro lado, Stout quiere recordar a quienes llama “los nuevos tradicionalistas” (básicamente, aquellos que critican a los secularistas liberales) que la *propia* democracia liberal es una tradición “consistente”, de modo que los tradicionalistas no deben reclamarla como si fuera toda suya. Por lo tanto, nominalmente, Stout quiere trazar una vía entre personajes de la izquierda, como Richard Rorty (que desea eliminar la religión del debate público) y los “nuevos tradicionalistas”, como John Milbank, Alasdair MacIntyre y Stanley Hauerwas. Sin embargo, el énfasis del libro muestra más empatía hacia la democracia liberal (que bastante pronto, según el uso que le da Stout, se vuelve indistinguible del secularismo liberal) en general, y más simpatía por John Rawls de lo que Stout deja entrever. Stout parece pensar que, si puede demostrar que la democracia liberal es una tradición “consistente”, los nuevos tradicionalistas tendrán que aceptarla. Pero *contra* Stout, decimos que la democracia no es una tradición conceptual que se opone al aristotelismo y al agustinianismo; más bien se trata de una forma de organizar el gobierno que vigila de cerca la monarquía, la oligarquía y el totalitarismo. Stout nos ofrece muchas conclusiones útiles por el camino, pero no parece que entienda verdaderamente la naturaleza de las afirmaciones religiosas de aquellos a los que llama “los nuevos tradicionalistas”.

(c) Hay una serie de teólogos y de movimientos que rechazan todos los modelos de la relación entre la Iglesia y el Estado que sean una variedad constantiniana. Los peores abusos de los cristianos contra la cultura general han tenido lugar cuando los cristianos han gozado de demasiado poder. Estos pensadores quieren un modelo de adhesión a la Iglesia de “diáspora”. Ellos sostienen que los cristianos son un pueblo de peregrinos en un territorio extranjero. Deberíamos considerarnos la nueva diáspora, gente que sigue en el exilio hasta que alboree el reino consumado.

Bajo una forma de esta herencia, la única solución que tiene sentido es el aislamiento total, o al menos el más completo posible: ganan los Amish. Pero existen formas más atenuadas de esta tradición, una de ellas apenas conocida y otra famosa y cada vez más popular. La que sigue siendo relativamente desconocida es la que defiende eficazmente Darryl G. Hart.³⁷ Él mantiene poderosamente la postura (que adoptamos antes en este capítulo) de que debemos hacer una distinción entre lo que la Iglesia tiene que decir *como Iglesia* y la manera en que los cristianos pueden involucrarse en la cultura general, incluyendo el Estado. Pero va aún más lejos, e insiste en que incluso *los cristianos* (como elemento contrapuesto a la Iglesia) no deben realizar sus apelaciones políticas y culturales sobre un fundamento *cristiano*. En otras palabras, aunque sin duda deben participar en hacer el bien en la ciudad y a ella, a Hart no le gusta que el bien que hagan se identifique como un producto o una postura distintivamente cristianos.

Aún más reticente a toda forma de poder estatal es la alternativa bien conocida que representan los numerosos libros de Stanley Hauerwas.³⁸ La Iglesia debe ser la Iglesia, un ente político por propio derecho. Si intenta servir al Estado, pronto se ve atrapada en los compromisos de la solución constantiniana. Los cristianos deben imaginar (y defender) una forma distinta de democracia, una que se abstenga de la preeminencia y el poder. Así, en lugar de ignorar la cultura, incluyendo el Estado, debemos desafiarla e intentar

taxativamente demostrar un camino mejor, constituyéndonos como cultura cristiana, una cultura del reino que se tome muy en serio las enseñanzas de Jesús. Si sus oponentes piden a Hauerwas una teoría o una justificación para la existencia del Estado, este autor insiste reiteradamente en que no tiene la obligación de proporcionar ninguna. Para Hauerwas y muchos otros dentro de esta tradición, estando como están influenciados por la obra del erudito menonita John Howard Yoder, esta forma de vida conlleva la dedicación al pacifismo absoluto. No hay duda de que estos últimos años la polarización y los debates entre pacifistas y defensores de la guerra justa se han intensificado y se han vuelto más sofisticados.³⁹

(d) Una ligera variante de este tipo de enfoque es el que representa muy bien un libro reciente de Glen H. Stassen y David P. Gushee.⁴⁰ El libro abunda en propuestas útiles y en exégesis reflexivas. Sobre todo, se caracteriza por el valiente intento de reunir posturas que muchos consideran antagónicas. Por ejemplo, Stassen y Gushee insisten en que los teóricos del pacifismo y de la guerra justa deberían pensar que están más cerca los unos de los otros de lo que suelen creer. Los teóricos de la guerra justa que entiendan correctamente las enseñanzas de Jesús querrán sin duda defender la no violencia y la justicia, de modo que deberían desarrollar su propia teoría de la guerra justa “como la manera más efectiva de minimizar la violencia y la injusticia, no meramente de racionalizar el recurso a la guerra”.⁴¹ Es un craso error afirmar que el mundo del gobierno cuenta con sus propias esferas de autoridad aisladas de Jesús y de su enseñanza, y luego apelar a la teoría de la guerra justa *en vez de* a las enseñanzas del Señor. Estas y otras maneras

de marginar y compartimentar el señorío de Jesús colocan a algún otro señor (el gobierno, la necesidad de retribución o el nacionalismo) como señor sobre el resto de la vida. Por consiguiente, son idolatría. Además, crean el secularismo, porque enseñan que, fuera del ámbito privado, o de un reino futuro, o de un entorno ideal, Jesús no tiene importancia. En lugar de esto, lo importante son las normas seculares o las autoridades, sin que reciban crítica alguna de Jesús. Así, impiden que la teoría de la guerra justa sea corregida por la ética del evangelio, de modo que sirva a algún otro señor y se usa deshonestamente para justificar guerras que

no son justas. Sostenemos que la teoría de la guerra justa no es autónoma: o bien sirve al propósito de reducir la violencia y buscar la justicia bajo el señorío de Cristo, o se decanta por alguna lealtad idólatra como racionalizar una guerra que nos urge librar. O bien Jesús es el Señor de la teoría de la guerra justa, o esta teoría sirve a otro señor por encima de Jesús.⁴²

Lo que Stassen y Gushee no examinan son algunas de las otras dimensiones que contribuyen idóneamente a la insistencia de que Jesús debe ser siempre Señor de todo. Por ejemplo, siguiendo la pauta de muchos otros teóricos de la guerra justa, Cole sostiene que, *bajo las condiciones y las limitaciones de la teoría de la guerra justa*, los cristianos están *moralmente obligados* a participar en la guerra justa; es decir, que no hacerlo, dadas esas condiciones, supone incumplir lo que Jesús designó como el segundo mandamiento, el mandamiento de amar al prójimo como a uno mismo. Si está en nuestras manos detener una terrible injusticia que está arrebatando la vida a muchas personas, y nos negamos a hacerlo porque podría costar las vidas de algunos de los nuestros, lo que nos falta es amor.⁴³ Además, otros han sintetizado la enseñanza bíblica sobre el reino de Dios de una forma ligeramente distinta a la que defienden Hauerwas, Stassen y Gushee,⁴⁴ o insisten en que el intento de unir a pacifistas y teóricos de la guerra justa es más problemático de lo que piensan algunos.⁴⁵

Una nota al margen: una anomalía bastante problemática del libro de Stassen y Gushee, y de muchos otros que abogan por un enfoque semejante a la naturaleza del reino,⁴⁶ es la intensidad con la que sus autores atacan a la superpotencia reinante, los Estados Unidos, por sus variados abusos de poder, mientras sostienen que parte de la respuesta pasa por fortalecer la autoridad de una superpotencia, las Naciones Unidas. Es decir, que después de todo no les inquieta concentrar demasiado poder en unas manos; lo que no les gusta es que el poder esté en manos de Estados Unidos. Ninguno de estos libros plantea preguntas sobre el increíble grado de ausencia de responsabilidad presente en las estructuras de las Naciones Unidas o la tendencia demostrada de estas a la

corrupción, manifestada por ejemplo en el espectacular escándalo del Programa Petróleo por Alimentos. En otras palabras, cuando salen de la teología y de la exégesis para intentar parecer proféticos dentro del mundo contemporáneo, a menudo solo parecen amantes de la última moda y quedan como ingenuos.

(e) Resulta más difícil de categorizar la obra independiente y sutil de Oliver O'Donovan.⁴⁷ O'Donovan está lejos de entender “constantinianismo” como un término vergonzante o peyorativo. Sigue la línea del historiador Robert Louis Wilken, quien sostiene que, en términos generales, en lugar de “hacer ética para César” (una acusación frecuente), la Iglesia después de Constantino sujetó al César a unos estándares más elevados, proceso ejemplificado cuando, en el año 390 d. C., Ambrosio excomulgó a Teodosio, que era cristiano, por la masacre que había perpetrado en Tesalónica. Ciertamente, O'Donovan llega tan lejos como para sugerir que la Primera Enmienda a la Constitución de Estados Unidos señala el final simbólico de la cristiandad, porque prohíbe al Congreso emitir una ley para establecer o prohibir la religión, dado que esto libera al Estado de toda responsabilidad de reconocer la autorrevelación de Dios en la historia. Eso no significa que O'Donovan proponga una defensa agresiva de “la cristiandad”. Más bien, sostiene que siguiendo la estela de la triunfante resurrección y exaltación de Jesús, todas las autoridades políticas del mundo se han sujetado a Cristo, que ha triunfado sobre ellas, de modo que, al menos en principio, ya no tienen poder. A pesar de ello, Dios les concede una autoridad limitada para actuar en esta era presente, antes de la manifestación definitiva del reino de Cristo. Por lo tanto, la Primera Enmienda niega activamente lo que enseña la Biblia: el Estado tiene la obligación de reconocer la revelación que hace Dios de sí mismo en la historia. Dentro de este marco, O'Donovan no sostiene que los cristianos deban buscar activamente el establecimiento de Estados cristianos, sino que dice que estos surgirán de vez en cuando, aunque ninguno de ellos se establecerá de forma permanente en esta era presente.

En *The Ways of Judgement* [Las vías del juicio], O'Donovan afirma

que “la autoridad del gobierno secular radica en la práctica del juicio”.⁴⁸ Al usar “juicio”, O’Donovan no pretende reducir la autoridad del gobierno a la esfera de lo judicial. Más bien, el juicio es “*un acto de discriminación moral que se pronuncia sobre un acto precedente o un estado de cosas existente para establecer un nuevo contexto público*”.⁴⁹ Es decir, que si las autoridades políticas se han puesto después de la exaltación de Cristo, constituyen un testigo secundario del propio acto de juicio de Dios. Usando este motivo controlador del juicio, buena parte del resto del libro analiza la naturaleza de la autoridad política, la representación del pueblo, la naturaleza de la democracia y muchas más cosas. Está claro que O’Donovan está a favor de un gobierno bastante limitado.

La obra de O’Donovan se ha sometido a un intenso escrutinio.⁵⁰ Aunque podamos criticar algunos aspectos de cómo llega a esta conclusión, uno de los grandes puntos fuertes de O’Donovan es su capacidad de crear un fundamento teológico para el rol del gobierno sin caer en muchas de las trampas a las que van a parar no pocos teóricos.

(f) Hay algunos sectores del espectro del cristianismo estadounidense que no se privan de criticar a otros sectores. La izquierda critica a la derecha,⁵¹ y la derecha a la izquierda.⁵² Pero todas estas críticas son prácticas de un comedido autocontrol si las comparamos con la retórica sin freno de la extrema izquierda secular. Incluso los títulos nos dicen mucho.

En *American Fascists: The Christian Right and War of America*⁵³ [Fascistas americanos: la derecha cristiana y la guerra contra América], Chris Hedges encaja a prácticamente cualquiera que sea cristiano en una oscura conspiración controlada sobre todo por los teonomistas. Quizá el trasfondo presbiteriano de Hedges le ha llevado a elegir ese blanco concreto, pero, sea cual sea la derivación, Hedges está convencido de que los cristianos están dispuestos a hacer en Estados Unidos lo que los nazis en Alemania.

El libro *Kingdom Coming: The Rise of Christian Nationalism*⁵⁴ [El

reino venidero: el auge del nacionalismo cristiano], de Michelle Goldberg, es otra obra que se centra en la teonomía (o “reconstrucción”). Ella se las arregla para meter en el mismo saco a Timothy McVeigh (abogado del “autoritarismo teocrático”), Tim Keller, Marvin Olasky y D. James Kennedy. No menciona a Rick Warren. No tiene ni idea sobre las variantes de las creencias de estos y otros evangélicos o, si la tiene, no cabe duda de que no lo evidencia. Lo peor es que, cuando reconoce una diferencia, “su enfoque, como el de todos los escritores opuestos a los teócratas, da por hecho que la manifestación más extrema del conservadurismo religioso debe ser, por definición, su expresión más auténtica”.⁵⁵

En *The Baptizing of America: The Religious Right's Plans for the Rest of Us*⁵⁶ [El bautismo de América: Los planes de la derecha religiosa para todos nosotros], James Rudin prevé la aparición de carnés de identidad que indiquen la creencia religiosa de cada persona, estudios bíblicos obligatorios en todos los departamentos gubernamentales y en las grandes empresas, un trato preferencial para los *Cristócratas (sic)* y demás.

Kevin Phillips, en *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*⁵⁷ [La teocracia americana: los peligros y la política de la religión radical, el petróleo y los préstamos financieros en el siglo XXI], vincula la teología peligrosa menos con Rushdoony y los reconstruccionistas y más con Hal Lindsey y la escatología del arrebatamiento. ¿Hay alguien dentro del gabinete de Bush que suscriba alguna de estas estructuras teológicas? Da igual: o los han engatusado o están ocultando sus verdaderas creencias.

Estos libros evidencian una investigación que de tan pobre da risa. Sin embargo, en Nueva York City, donde esos libros se venden como frankfurts en un partido de béisbol, “evangelicalismo” ya es una palabra malsonante, a la par que “yihadismo” o “fascismo”. Es cierto que hay tantos libros de izquierdas como los hay de derechas, pero lo que necesitamos es un poco más de cuidado al intentar

descubrir qué cree verdaderamente la gente y cómo actúa en realidad,⁵⁸ y un poco menos de atribuir la culpa por asociación y de hacer extrapolaciones alocadas.

El único motivo de que mencione estas obras es que la mayoría de ellas apela al “muro divisorio” como defensa de su postura. Si hemos de tener cristianos conservadores en el país, mejor que se enteren de que la religión es un asunto privado. En otras palabras, el muro divisorio de Jefferson se alza *entre el Estado y toda expresión externa de la religión que tenga alguna incidencia sobre todo aquello en lo que el Estado pueda tener un interés creado*, no entre el Estado y la Iglesia como Iglesia. En resumen, estos escritores piensan que la única manera de mantener el muro divisorio es haciendo que la religión, especialmente el cristianismo, sea lo más privada posible. Algunos de estos autores se sienten tan amenazados que consideran que deberían emitirse leyes que prohíban a los cristianos ocupar cargos públicos. Es difícil imaginar cómo creen que la expresión de “libre ejercicio” se fortalece mediante este enfoque. En nombre de la libertad desean limitar grandemente las libertades de aquellos que puedan discrepar de ellos. A medida que Estados Unidos se polariza más, los temas de la relación entre Iglesia y Estado se vuelven más candentes y más amenazantes de lo que lo han sido jamás.

(3) Hasta ahora, las notas históricas de este capítulo se han centrado en los peculiares experimentos que ha hecho Estados Unidos con las tensiones perennes en el mundo occidental entre Iglesia y Estado. Por supuesto, la trayectoria en el Reino Unido ha seguido un derrotero muy distinto. Dado que Inglaterra y Escocia tienen su propia Iglesia nacional, la conversación sobre las relaciones entre Iglesia y Estado en realidad tiende a centrarse en la Iglesia *como Iglesia*, mientras que en América el debate sobre la relación entre Iglesia y Estado, como hemos visto, tiende a derivar hacia el debate sobre la religión cristiana y el Estado. En Inglaterra es muy probable que los temas en torno a la posible escisión entre la Iglesia nacional y el Estado reciban más atención en los años venideros, debido a la merma de su influencia (algunas encuestas

indican que, en un fin de semana dado en Inglaterra, ahora hay más asistentes a una mezquita que a una iglesia), a la división incipiente de la Iglesia sobre temas doctrinales y morales, y a la desautorización pública de todo confesionalismo sustancial por parte del Príncipe de Gales, que será su próximo Jefe.⁵⁹ Por supuesto, existen muchos otros modelos de relaciones Iglesia/Estado. Algunos países (p. ej. Hungría), preocupados por el hecho de que no se enseñe moral dentro del sistema de las escuelas públicas, hace pocos años invitaron a líderes cristianos a enseñar la Biblia dentro del sistema educativo. No queda claro cuánto tiempo se mantendrá en pie esta invitación, pero, desde este lado de la experiencia que ha tenido Hungría en el bloque oriental, esto se considera una maravillosa expresión de *libertad*.

Lo que hay que tener en cuenta es que, de igual manera que la democracia adopta muchas formas (como intenta dejar claro el inicio de este capítulo), y de igual modo que el concepto de la Nación-Estado tiene diversas formas, el concepto de la libertad religiosa ha seguido trayectorias distintas. Inevitablemente, estas variaciones alteran las relaciones entre Iglesia y Estado. La Revolución Americana y la Revolución Francesa no estuvieron muy separadas en la historia, pero en ciertos sentidos avanzaron en direcciones opuestas. En un grado sustancial, el origen de la Constitución estadounidense (incluyendo la Declaración de Derechos) pretendía proteger la religión (cristiana) frente al Estado; a la Revolución Francesa le interesaba mucho más proteger al Estado frente a la religión. Siguiendo sus pasos, el valor de *la laïcité* (que significa dependiendo del caso algo así como un cruce entre laicización y secularización) era incuestionable, y sigue siéndolo.

A menudo se ha intentado comparar las trayectorias de las revoluciones americana y francesa. Los resultados han sido ambiguos. Vale la pena que mencionemos dos de ellos. El primero proviene de Dietrich Bonhoeffer, que pasó un breve tiempo en Estados Unidos antes de la Segunda Guerra Mundial, y que se fue sin estar muy seguro de la interrelación entre la religión y la democracia en ese país. Los cristianos estadounidenses de la

tradición “de iglesias libres” (dado que no existe una Iglesia estatal) se sentían libres para cuestionar, y por tanto limitar, las ambiciones y las pretensiones del Estado; por otro lado, también parecen demasiado dispuestos a identificar los roles respectivos de la Iglesia y el Estado, o al menos a combinarlos. Al leer la cita siguiente es importante recordar que Bonhoeffer siempre llama espiritualistas o entusiastas a estos cristianos estadounidenses “de las iglesias libres”:

A estas alturas debemos conceder cierta reflexión a los progresos especiales en los países anglosajones y, sobre todo, en Estados Unidos. La Revolución Americana fue casi contemporánea de la francesa, y políticamente ambas no estaban desvinculadas; aun así, tuvieron un carácter profundamente distinto. La democracia estadounidense no se basa en el hombre emancipado, sino, por el contrario, en el reino de Dios y en la limitación de todos los poderes terrenales por parte de la soberanía de Dios. Resulta ciertamente significativo que, en contraste con la Declaración de los Derechos del Hombre, los historiadores estadounidenses puedan decir que la constitución federal fue redactada por hombres que eran conscientes del pecado original y de la maldad del corazón humano. Quienes ostentan la autoridad en este mundo, así como el pueblo, están dirigidos dentro de sus límites idóneos, teniendo debida consideración del anhelo innato del ser humano por el poder y del hecho de que el poder pertenece solo a Dios. Con estas ideas, derivadas del calvinismo, se combina otra idea esencialmente opuesta, que procede del espiritualismo de los disidentes que se refugiaron en Estados Unidos: la idea de que el reino de Dios en la Tierra no se puede fundamentar mediante la autoridad del Estado sino solo de la congregación de los fieles. La Iglesia proclama los principios del orden social y político, y el Estado ofrece los medios técnicos para ponerlos por obra. Estas dos líneas de pensamiento opuestas convergen en la demanda de democracia, y en su entusiasta espiritualismo que se convierte en el factor determinante para el pensamiento norteamericano. Esto explica el hecho notable de que en el continente europeo nunca ha sido posible encontrar un fundamento cristiano para la democracia, mientras que en los países anglosajones la democracia, y solo la democracia, se considera la forma cristiana del Estado. En este sentido, la persecución y la expulsión de los espiritualistas del continente se han visto plagadas por las consecuencias políticas más trascendentales. Si, a pesar de esto, también los países anglosajones padecen graves

síntomas de secularización, la causa no radica en la mala interpretación de la distinción entre los dos oficios o reinos, sino, más bien, en lo contrario, en la incapacidad de los entusiastas para distinguir, aunque sea mínimamente entre el oficio o reino del Estado y el oficio o reino de la Iglesia. La pretensión de la congregación de los fieles para construir el nuevo mundo con principios cristianos acaba solamente con la capitulación total de la Iglesia ante el mundo, como se puede apreciar con bastante claridad echando un vistazo a los registros eclesiales de Nueva York. Si esto no conlleva una hostilidad radical contra la Iglesia, solo se debe a que no se ha establecido una distinción real entre los oficios de la Iglesia y del Estado. El ateísmo permanece más encubierto. Y ciertamente, de esta manera priva a la Iglesia incluso de la bendición del sufrimiento y del posible renacimiento que puede generar el mismo.⁶⁰

Uno puede entretenerse con unos pocos detalles. El análisis de Bonhoeffer depende más que un poco de su trasfondo luterano con su teología “de los dos reinos”, e incluso más de su profunda consciencia de las ambiciones desmedidas, ilimitadas, del Estado alemán en el que está viviendo. Ciertamente, podemos discrepar de algunos de sus análisis históricos, que en cualquier caso ahora parecen bastante obsoletos. Aun así, es un excelente recordatorio de cómo la relación entre Iglesia y Estado varía enormemente de un país a otro dentro del mundo occidental, y de período en período dentro de un país determinado.

También podemos leer esta cita de Jacques Maritain, que escribió poco después de la Segunda Guerra Mundial cuando se trasladó de Francia a Estados Unidos:

[El] europeo que llega Estados Unidos se queda sorprendido por el hecho de que la expresión “la separación entre Iglesia y Estado”, que por sí sola es una expresión tendenciosa, no tenga el mismo significado que posee en Europa. En Europa significa, o significaba, ese aislamiento total derivado de los malentendidos y las luchas seculares, que ha producido unos resultados de lo más desafortunado. Aquí, de hecho, significa, junto con la negativa a conceder ningún privilegio a una denominación religiosa en beneficio de otra y de tener una religión establecida por el Estado, una distinción entre el Estado y las Iglesias que es compatible con el sentimiento cordial y la cooperación mutua. La distinción radical y la cooperación real, esto es un tesoro histórico, el valor del cual es

posible que pueda apreciar mejor un europeo, debido a sus propias experiencias amargas. Ojalá plazca a Dios que lo conserven cuidadosamente y no permitan que su concepto de la separación acabe asemejándose al europeo.^{[61](#)}

Una vez más, podemos pararnos en los detalles. El contraste que percibe Maritain no es realmente entre Estados Unidos y Europa, sino entre Estados Unidos y Francia; cuando Maritain escribió estas líneas, más de una nación europea aún se jactaba de tener una Iglesia estatal (p. ej. Inglaterra) o varias (p. ej. Alemania), lo cual generaba patrones de relación entre Iglesia y Estado diferentes tanto a los de Estados Unidos como a los de Francia. Claramente, Maritain describe una América de hace más de cincuenta años. Desde entonces, los procesos de secularización y sus contragolpes han generado un temperamento bastante distinto en las relaciones entre Iglesia y Estado en Estados Unidos. Además, aunque las elites intelectuales y mediáticas en América adoptan muchas de las posturas del posmodernismo (la versión estadounidense de este), las elites en Francia siguen muy comprometidas con el modernismo estructural. No hace mucho, el presidente Chirac habló con entusiasmo del proyecto universal del humanismo y del papel que tendrá Francia para propagarlo. No obstante, incluso después de introducir esta y otras salvaguardas, al lector moderno las observaciones de Maritain le parecen astutas. Al menos en parte, la Revolución Americana y sus repercusiones iban destinadas a respaldar la libertad *para* la religión; al menos en parte, la Revolución Francesa y sus consecuencias fueron diseñadas para ofrecer libertad *frente a* la religión. Hasta nuestros tiempos, hay muchos europeos que rechazan los llamamientos claramente cristianos en asuntos de política pública, achacándolos a la maldición de la “religión civil”.^{[62](#)}

Esto significa que, en lo tocante a la libertad religiosa, lo que buscan los cristianos en Francia es bastante distinto a lo que buscan en Europa. Por ejemplo, algunas universidades francesas prohíben cualquier reunión cristiana (o de otra religión) en sus instalaciones. Cuando se ha intentado introducir la misma prohibición en Estados

Unidos (basándose a veces en el hecho de que los grupos cristianos son intolerantes porque no nombran para el gobierno a los homosexuales practicantes), los cristianos responden apelando a la Primera Enmienda y, al menos hasta ahora, han ganado en los tribunales. En Francia, los directivos de las universidades gozan de mucha más autoridad que en Estados Unidos, de modo que lo que se permite o se prohíbe puede parecer un tanto más arbitrario. Pero la naturaleza de la apelación cristiana para el uso de las dependencias universitarias es muy diferente. Siempre que los cristianos empleen su tiempo de estudio en grupo para estudiar la Biblia y las enseñanzas cristianas, el compromiso francés con la libertad académica puede responder favorablemente. Cuando los cristianos quieren incorporar la alabanza colectiva, el compromiso francés como *la laïcité* probablemente prohíba las reuniones.⁶³ De modo que los cristianos organizan sus encuentros y sus llamamientos en torno al estudio y a la enseñanza. No estoy diciendo que una herencia u otra tenga todas las respuestas. Lo único que señalo es que la forma de las relaciones entre Iglesia y Estado (incluyendo las instituciones patrocinadas por el Estado, como las universidades) puede variar enormemente y resulta difícil conferir un estatus normativo, o incluso una estabilidad a largo plazo, a ninguna de ellas. Estas diferencias paradigmáticas explican al menos una parte de la antipatía francesa hacia Estados Unidos.⁶⁴

(4) Es hora de mirar fuera del mundo que es históricamente, por herencia, cristiano. Bastantes historiadores y científicos sociales han asumido que la modernidad haría que la religión se marchitase de raíz. Es evidente que hay tantas excepciones a esta tesis que van apareciendo estudios nuevos que desafían las hipótesis antiguas. Uno de los más interesantes es el de David Herbert,⁶⁵ quien delinea algunas de las maneras complejas en que la religión puede interactuar con la “sociedad civil” (una expresión suya). Uno de los puntos fuertes de ese libro son sus cuatro estudios de caso: el papel del islam en Gran Bretaña después de *Los versos satánicos*, el papel del catolicismo en Polonia, el papel de diversas religiones en Bosnia y el papel de la islamización (de nuevo, una expresión suya)

de Egipto después de Nasser.

Este no es lugar para repasar de nuevo el hecho de que el islam (a) no tiene una herencia de “dar al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”; (b) un concepto bastante distinto de la Nación-Estado, que es claramente inferior a la *ummah*, el pueblo del islam; (c) nada parecido a una Iglesia nacional, y mucho menos una denominación, de modo que el debate sobre las relaciones entre Iglesia y Estado, en algunas categorías occidentales, tiene mucho sentido;⁶⁶ (d) una sensación de querella histórica debido a la merma de su propia influencia durante el siglo y medio pasado aproximadamente; y (e) la creciente sensación de poder que nace de los “éxitos” de sus propios elementos radicales, del poder fiscal que ejerce debido a los crecientes ingresos del petróleo, y de sus ventajas demográficas en Europa y en otros lugares (un índice de natalidad de en torno al 3,5, mientras que el de Europa en general está por debajo de 1,4).

Hay tantas direcciones posibles que podrían seguir los acontecimientos en el mundo musulmán que el pronóstico es poco más que una especulación. Muchos escritores han puesto ejemplos de la fuerza creciente de la que gozan los sectores más militantes del islam, ya sean los wahabíes de Arabia Saudí, la creciente retórica y educación islámicas en Egipto durante las últimas tres o cuatro décadas, o pequeños indicadores, como el hecho de que hace quince años un musulmán en Malasia pudiera convertirse a otra religión sin acudir a un tribunal *shari’a*, pero ahora ya haya desaparecido esa pequeña libertad y la sentencia habitual del tribunal es el castigo. Por otro lado, algunos escritores sostienen que el islam tiene recursos internos para desarrollar su propia apreciación de la democracia y la defensa de esta.⁶⁷ Uno observa con interés las fuerzas contendientes dentro de un país como Turquía, fuerzas que se recogen con una potencial inusual en la notable novela de Orhan Pamuk, *Nieve*.⁶⁸ El mundo musulmán está lleno de ironías, y aún es posible que sea testigo de ciertos contragolpes. Algunos han sostenido que los musulmanes tienden a

estar más abiertos a Occidente en aquellos países cuyos gobiernos se oponen con mayor vehemencia a aquel, como Irán. Hay algunas evidencias de que muchos musulmanes ordinarios en algunos lugares del mundo están hartos de la violencia de sus propias yihadistas, quienes, lejos de ganarse los corazones de la gente a largo plazo, pueden acabar alienando a muchos de ellos. ¿O es posible que encuentren constantemente un número adecuado de jóvenes adeptos en países cuyos índices de natalidad parecen ofrecer un suministro casi inacabable?

En cualquier disputa, personal o nacional, la percepción no lo es todo, pero juega un papel importante. Los musulmanes devotos cuya única conversación detallada con los occidentales ha sido con quienes defienden la herencia liberal no se sentirán seguramente atraídos por lo que ven y escuchan. Para un musulmán devoto, la elevación que hacen los liberales del valor de la tolerancia religiosa hasta el lugar más alto en el orden de las virtudes le parecerá una forma de ateísmo funcional. Alá no tolera rivales. Si hay que elegir entre el islam y la defensa a ultranza del pluralismo religioso como un bien en sí mismo, entonces para el musulmán devoto gana el islam sin ningún género de duda. Aunque ese musulmán rechace la violencia de los yihadistas, no querrá aceptar el pluralismo religioso que caracteriza a buena parte de Occidente.

Si, entonces, ese musulmán se encuentra con cristianos conservadores, confesionales, eso dará pie a una conversación notablemente novedosa. Ahora, el musulmán se encuentra con cristianos tan entregados a confesar el alcance universal de la soberanía de Dios como lo hacen los musulmanes. Estos cristianos insisten en que toda rodilla se doblará ante el Rey Jesús. Rechazan, sobre una base de principios firmes, el pluralismo religioso que caracteriza a buena parte del pensamiento occidental, si ese pluralismo se presenta como un ideal. Sin embargo, por otro lado, también rechazan la violencia como vía para extender el evangelio y se deleitan en el pluralismo empírico de la mayoría de democracias occidentales, no como un bien absoluto, no como la más alta de las virtudes morales, sino como la mejor manera de avanzar en un

mundo caído y roto lleno de idolatría y de errores (incluyendo los nuestros propios). El pluralismo religioso no puede ser un bien último, porque no figurará en el nuevo cielo y en la nueva tierra, hacia los que avanzamos; pero si en este mundo quebrantado limita la violencia y la coacción, si fomenta la libertad relativa entre aquellos que (tanto si lo admiten como si no) llevan la imagen de Dios, entonces agradecemos a Dios los dones de la gracia común y de la sabiduría del Maestro que insistió en establecer algún tipo de distinción, por compleja y por poco absoluta que sea, entre la esfera de César y la esfera de Dios. Nos reservamos el derecho de proclamar a Cristo y entregaremos nuestras vidas para mantener ese derecho, pero no nos interesan las “conversiones” ostensibles que se consiguen a punta de espada y nos distanciamos de los antepasados que no entendieron claramente este concepto.

En cuanto a la democracia, si la fomentamos no lo hacemos porque la consideremos un bien absoluto, y menos aún la solución a todos los problemas políticos, y no porque se trate de una forma ideal de gobierno, sino porque, dado que el mundo está caído y todos tendemos a perpetrar las maldades más grotescas, parece ser la opción menos censurable. Nuestra escatología nos enseña que el juego aún no ha acabado. El camino por el que llegamos al final no es la conquista militar, ni siquiera pasa por las urnas, sino por el regreso de nuestro Señor; y mientras tanto nos dedicamos a la proclamación de las buenas noticias de Jesús en palabra y en obra, y recordamos que él mismo nos enseñó que César tiene una esfera bajo Dios que hay que respetar, una autoridad que hay que obedecer.

Como digo, cuando los musulmanes devotos encuentran a cristianos de este tipo, es posible que la conversación sobre la visión y los fines y medios políticos no sea tan antitética. Pero sigue siendo dudoso que el islam pueda desarrollar los recursos para producir su propio *modus vivendi* con un César despegado del fomento del islam como parte de la política gubernamental.

Debemos contemplar los Estados musulmanes desde otra

perspectiva: ¿cómo les va a las iglesias cristianas bajo gobierno musulmán? En otras palabras, si formulamos la pregunta sobre Iglesia y Estado, ¿qué naturaleza tiene la relación cuando ese Estado es musulmán? Aquí percibimos una variación considerable. Durante los últimos cinco años, en Indonesia, cerca de cuatro mil cristianos han pasado por el martirio, y muchos edificios de iglesias se han quemado hasta los cimientos. Este no es el resultado de la política del gobierno central, pero sin duda los gobiernos locales han mirado para otro lado. En Malasia, las iglesias cristianas tienen bastante libertad, siempre que la comunidad cristiana se centre sobre todo en el sector chino de la población. Aun así, construir una iglesia con su tejado a dos aguas y su cruz, aun para la población china cristiana, es algo que está prohibido, porque semejantes símbolos se consideran demasiado provocativos. Las iglesias malayas en Malasia no existen oficialmente y los malayos (la mayoría de los cuales son musulmanes) que se convierten al cristianismo se enfrentan a enormes dificultades.

Las iglesias abiertas no existen entre la población saudí y es probable que un saudí que se convierta públicamente del islam al cristianismo no viva mucho. Es ilegal construir cualquier edificio religioso que no sea una mezquita. En Turquía, la política pública oficial favorece un mayor grado de libertad, pero existen muchas diferencias locales y numerosas molestias: por ejemplo, es difícil encontrar un empleo en el gobierno si eres cristiano, y en algunas zonas cualquier testimonio público, como regalar Nuevos Testamentos, puede propiciar una severa paliza. En Irán se producen estallidos esporádicos de violencia contra los líderes de iglesias cristianas. De modo que hay que formular la pregunta: ¿qué opinión tendrán de sus gobiernos las iglesias dentro de los países musulmanes más restringidos?

Por supuesto, se podría formular la misma pregunta sobre los regímenes perseguidores en países no musulmanes. Una encuesta reciente de Open Doors asigna a Corea del Norte el título de “peor país para la persecución cristiana”. Donde esta persecución es más o menos constante y frecuentemente violenta, el más benigno de los

modelos de Niebuhr parece simplemente irrelevante para la mayoría de los cristianos que viven allí. Donde la oposición, la persecución e incluso el martirio aguardan a los cristianos que tienen cierta proyección pública, la cháchara omnipresente sobre modelos teóricamente ideales de relaciones posibles entre Cristo y la cultura es poco más que una farsa especulativa.

Reflexiones finales

Es hora de reunir diversos pensamientos.

(1) Nuestro análisis, aunque ni mucho menos definitivo, demuestra lo difícil que es hablar de la relación entre Iglesia y Estado sin abordar el tema más amplio de las relaciones entre los cristianos y el Estado, y el tema aún más amplio de las relaciones entre la religión y el Estado. La interrelación de estas polaridades es extraordinariamente compleja, lo cual se debe no solo a las distintas historias en diversos países sino también a diferentes concepciones de la democracia, diversas hipótesis sobre el secularismo, visiones diferentes de Dios y de la fidelidad, religiones muy dispares, etc.

Desde el punto de vista cristiano no sirve de nada hablar del “Occidente cristiano” o de “nuestro país cristiano” ni nada por el estilo.⁶⁹ En América, esto se debe no solo a la fuerza legal de la Primera Enmienda (se interprete como se interprete), sino también a que hoy en día el cambio numérico en la cifra de cristianos, de occidente a oriente y norte a sur, es tan dramático que tales expresiones sonarían cada vez más provincianas y desfasadas. Lo que es aún más importante es que hablar “del Occidente cristiano” lo que hace en realidad es asfixiar el progreso del evangelio en zonas del mundo donde las religiones y las ideologías compensatorias quieren que la gente crea en el estereotipo del Occidente cristiano, de modo que se puedan rechazar las pretensiones cristianas como algo meramente occidental. Sobre todo, los cristianos que desean ser fieles a la Biblia se recordarán a sí mismos su ciudadanía celestial. No entender esto supone identificarse demasiado con los reinos y los órdenes de este mundo, lo cual tiene resultados desastrosos tanto materiales como

espirituales. Tal como ha dicho Peter Swift: “Si un musulmán se hace cristiano, el precio cultural es evidente por sí mismo; se aísla de sus raíces y aquellos a los que deja atrás se sienten sobrecogidos por la deserción cultural que ha perpetrado su ser querido. El coste de hacerse discípulo de Jesús supone dejar atrás las civilizaciones de este mundo y encontrar la identidad propia dentro del reino de Dios. Es trágico que ese precio se menoscabe cuando se entiende como un avance hacia Occidente en lugar de hacia el cielo”.⁷⁰ Por supuesto, la verdad complementaria es que *sí* vivimos aquí y ahora en un país *concreto*, y, de la misma manera que Pablo puede declararse romano, yo puedo decir que soy ugandés, o canadiense, o australiano, o francés, o japonés. Decididamente, los cristianos no deberían tener ninguna duda sobre dónde se encuentra su identidad *primaria*, aun cuando recuerdan que las propias Escrituras cristianas nos inducen a someternos a la autoridad del Estado excepto cuando hacerlo hace que el creyente participe de la desobediencia al Dios en quien se fundamenta en definitiva toda autoridad.

(2) La mayoría de los lectores de este libro vive en alguna democracia. Comparada con los cristianos del siglo primero que vivían bajo el Imperio Romano, esta realidad aporta nuevas libertades y nuevas responsabilidades. En el lado de la libertad, cuesta imaginar a un cristiano en Judea sobre el año 65 d. C. cantando “Y estoy orgulloso de ser de Judea, porque al menos sé que soy libre”.⁷¹ Sin embargo, por otro lado, las exhortaciones bíblicas para someternos al Estado como a Dios significan, dentro de nuestro contexto, que *debemos* tomarnos en serio nuestras obligaciones con una democracia *participativa*. Esto, unido a la obligación moral de “buscar el bien de la ciudad”, involucra a los creyentes en cuestiones de gobierno en *cierto* nivel (que va desde votar hasta influir en el gobierno, llegando a legislar y a gobernar) de maneras imposibles para Pablo o Lucas; y esto significa que hoy día resulta más complicado desarrollar una mentalidad de “ellos” contra “nosotros”, típica de creyentes bajo regímenes totalitarios. Aunque esto pueda mejorar nuestra sensación de participación, sin duda

también incrementa la posibilidad de que nos engañen para que confundamos el reino de Dios con nuestro propio gobierno o partido.

(3) La sutileza de estos peligros reclama más atención. Pensemos, por ejemplo, en el consejo tan reiterado de que, si deseamos influir en la cultura más amplia a través de los medios de comunicación y en los pasillos del poder, debemos traducir nuestros valores y nuestra cultura cristianos a categorías seculares. ¿Es un buen consejo? Sí y no. Está claro que el consejo refleja una sabiduría pragmática. Sobre temas como la raza, el aborto, la pobreza o la homosexualidad, es probable que apelemos a una gama más amplia de personas si nuestros argumentos no están inmersos en categorías cristianas y si logramos formar “co-beligerancias” sobre algunas cuestiones estratégicas. Aun así, seríamos ingenuos de no percibir que es precisamente ahí donde radica el peligro. Si dedicamos toda nuestra energía a hacer que nuestras posiciones sean aceptablemente populares al apelar a objetivos que son ampliamente seculares, solo hay un pequeño paso hasta permitir que esos valores seculares tengan precedencia sobre un marco de referencia cristiano que en principio se doblega al señorío de Cristo.⁷² En otras palabras, nosotros mismos podemos llegar a atribuir tanta importancia a nuestras inteligentes adaptaciones que acaben siendo más importantes para nosotros que el marco de referencia bíblico que generó esas posturas. Además, dado que la política es regularmente una forma de intercambio bastante depravada, es probable que nuestros adversarios descubrirán nuestras creencias cristianas y luego nos machacarán por ocultarlas y por intentar parecer seculares cuando en realidad somos lobos religiosos con pieles de cordero secular. Entonces nos condenarán no solo por nuestro punto de vista, sino también por camuflarlo.

Lo que es peor aún, nuestra forma de discurso puede estar indicando que pensamos que los secularistas *tienen razón: deberíamos* evitar apelar en ningún sentido a nuestras convicciones “religiosas” porque respaldamos la separación entre Iglesia y Estado. Esta postura pública ofrece una ventaja sutil frente a la opinión extraordinariamente peligrosa de que “el muro divisorio”

prohíbe a los cristianos (o musulmanes, hindúes, budistas, animistas) participar en la formación de la política pública, en lugar de defender la conclusión de que el muro divisorio prohíbe mezclar el gobierno con el establecimiento de la Iglesia *como Iglesia*. Si a los cristianos no se les permite argumentar en el foro público *como cristianos*, implícitamente estamos respaldando lo que dicen Pete Singer y Richard Dawkins y sus amigos, cuando aseveran que los secularistas ateos son las únicas personas que propugnan su postura desde una posición “neutral”.

Hay cinco estratos de sutileza más que reclaman nuestra atención.

(a) Cuando el gobierno destina un dinero al beneficio de la comunidad (pongamos que para un programa de creación de empleo o para ayudar a pacientes con sida), ¿debería destinarse parte de ese dinero a organizaciones cristianas (o de otra religión) que no sean iglesias y que intentan servir a la comunidad de esa misma manera? En muchas democracias, esto es lo que pasa; en algunas, es precisamente lo que no sucede. En Estados Unidos, es una de las cosas que actualmente se está poniendo a prueba. Podríamos pensar que semejante generosidad indiscriminada no supone una transgresión de la Primera Enmienda siempre que diversas organizaciones religiosas que se hayan estructurado de una manera parecida reciban unos beneficios equiparables, pero entonces cuesta entender cómo se produce el “establecimiento” de una religión. Pero, ciertamente, esta es una lectura “originalista” de la Constitución. Durante algunas décadas, los tribunales han tendido a limitar esa distribución de fondos si alguna parte de estos iba destinada a un componente distintivamente religioso (p. ej. enseñar la Biblia además de repartir alimentos entre los pobres). Sin embargo, en muchos ministerios es casi imposible separar los elementos “religiosos” de los “seculares”. Desde un punto de vista cristiano, es muy poco deseable hacerlo. Yo habría pensado que no se produce una transgresión de la Primera Enmienda si existe un interés estatal sustancial en el ministerio, y si el respaldo que ofrece el Estado se distribuye felizmente entre ministerios semejantes de diversas denominaciones y religiones, cuando los ciudadanos de

esas denominaciones y religiones están organizados de manera parecida; pero, claro, uno tiene que bregar con los tribunales y sus decisiones tal como son, no como desearía que fueran.

(b) Sin duda, en el nivel local debe entrar en juego el impacto de la demografía, expresado en la democracia. Cuando un barrio es predominantemente musulmán, cristiano o lo que sea, no debería ejercerse ninguna presión sobre el gobierno para que ofreciera un apoyo igualitario *al nivel local* a todos los ministerios religiosos que puedan estar respaldados *en otros lugares del país*. En otras palabras, por irrazonable que les suene a muchos, introducir en estos debates un poco de sentido común sería positivo.

(c) Más que en cualquier otra democracia occidental, Estados Unidos ha desarrollado el bello arte de la queja individual. Si una escuela que recibe dólares estatales organiza una obra teatral navideña con un tema que también lo sea, lo único que hace falta es un vociferante ateo o musulmán que se queje de que su hijo o hija se siente alienado u ofendido, y es probable que la dirección del centro cancele las tradiciones navideñas y recurra a una descafeinada “fiesta de invierno”, que habitualmente incluye a marcianos o a otros seres de raza, cultura, género o credo indeterminado que no pueden competir con nuestras convicciones. Por supuesto, si la escuela está situada en un vecindario donde compiten muchas tradiciones religiosas, se puede decir mucho en favor de las celebraciones que informen a toda la comunidad de esas tradiciones distintas. Pero cuando aparece un quejica que se inquieta por la pérdida de autoestima, uno empieza a preguntarse por qué hay tan poco interés por la autoestima *de la comunidad*, por la tolerancia *dentro* de la comunidad, por el placer comunitario derivado de respaldar la tradición *mayoritaria*.⁷³

(d) Las cosas aún se complican más en el terreno de la moral general. Algunos Estados norteamericanos, por no mencionar los tribunales canadienses, han legalizado el “matrimonio” entre homosexuales. La mayoría de democracias occidentales dirigen o permiten grandes establecimientos de apuestas. Tanto a los

católicos como a los protestantes confesos les ofende lo primero, y a los protestantes también lo segundo. Por supuesto, sus propias libertades no se ven coartadas por semejante legislación o por las decisiones judiciales: no están obligados (¡al menos, aún no!) a aprobar el matrimonio homosexual ni a apostar. Pero muchos cristianos entenderán que tales pasos no son solo contrarios a la “norma normativa” de la Escritura, sino que son profundamente nocivos para la sociedad. Tanto si creen que el perjuicio se centra en las categorías sociales del deterioro de la familia, la desesperante adicción y la bancarrota, o en la categoría teológica de la amenaza de la ira de Dios sobre la nación, o en una combinación de ambas cosas, se sienten moralmente obligados, no solo por su lealtad a Dios sino también a su interés por la nación, a influenciar la política en otra dirección. En otras palabras, preferiríamos ver leyes que prohibieran determinada conducta porque estamos convencidos de que esa conducta está mal, mal desde el punto de vista teológico y también del social. A los secularistas esto les parecerá una intromisión religiosa; nosotros lo entendemos como la consecuencia del amor al prójimo y como algo intrínsecamente unido a nuestra confesión de que Jesús es el Señor. Puede que los secularistas consideren los esfuerzos políticos de los cristianos en esta línea como ejemplos terroríficos de la teocracia; es posible que a los cristianos la retórica secularista les parezca un intento de ahogar los esfuerzos cristianos por promulgar leyes que juzgan que son morales; ciertamente, como un indicio de una desesperada decadencia moral que no se preocupa por el bienestar de la nación, y no digamos ya por la gloria de Dios.

No queda claro hasta dónde pueden llegar estas polaridades sin que la propia democracia altere su forma. Ciertamente, la mayoría de intentos por indicar el camino hacia delante adopta implícitamente una postura cristiana o secularista. Por ejemplo, está claro que Winnifred Sullivan entiende que todas las religiones desafían implícitamente el monopolio estatal de la ley. Su apelación a la autoridad trascendente desafía las pretensiones exclusivas del Estado e insiste, en la práctica, en el derecho a “una vida fuera del

Estado”.⁷⁴ Con un notable optimismo, Sullivan piensa que puede satisfacer esta necesidad promulgando leyes que garanticen la igualdad. Pero esto significa, claro está, que la visión secular del Estado es básicamente correcta, y que semejante Estado, cuando actúa sabiamente, desea meramente proteger las ideas (implícitamente erróneas) de los ciudadanos religiosos.

(e) Todo el razonamiento de estos últimos párrafos no es otra cosa que un intento de tener una sabiduría prudencial mientras intentamos dilucidar, a la luz de las circunstancias sociopolíticas actuales, un puñado de consecuencias derivadas de la frase de Jesús “Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”. Sin embargo, si la tensión resultante no se genera entre secularistas y cristianos, sino entre secularistas y marxistas profundamente comprometidos o musulmanes devotos, el turbulento resultado puede ser bastante diferente. Volvemos al hecho de que ninguna de estas tradiciones tiene dentro de sus respectivos legados un componente intelectual que *espere* que la comunidad marxista o musulmana sea *distinguible* del Estado o que sienta que ha recibido el mandato de su fundador para conservar esa distinción.

(4) La consecuencia, por tanto, es que disponemos de motivos adicionales para pensar que la tipología en cinco partes de Niebuhr, por influyente que ha sido, sencillamente no basta. No basta porque, como vimos en capítulos anteriores, nos ofrece maneras alternativas de pensar en Cristo y la cultura, mientras que uno de esos tipos no lo justifica la Escritura, y los otros cuatro pueden hallarse dentro de ella, induciendo preguntas sobre si son alternativas o componentes de un patrón más amplio, un patrón que empieza a surgir cuando seguimos la línea argumental de la Biblia en las categorías de teología bíblica. Aparte de esto, la tipología quíntuple no resulta muy eficaz para interactuar con los debates actuales sobre el posmodernismo. Y ahora vemos que es ineficaz en una época en que no pueden realmente sustentarse conceptos como “el Occidente cristiano”, cuando la multiculturalidad ha conformado muchas decisiones del Tribunal Supremo, y cuando los patrones de

inmigración nos obligan a pensar en el modo en que es probable que las religiones no cristianas, notablemente el islam, enfoquen las tipologías que propone Niebuhr. En resumen, a pesar de su influencia en el pasado, la tipología quíntuple de Niebuhr ahora nos parece provinciana.⁷⁵

(5) Dos de los elementos de libertad religiosa que los cristianos defienden son la libertad para convertirse de una religión a otra (o a ninguna) y la libertad para evangelizar. La mayoría de países musulmanes permitirá alegremente que los no musulmanes se conviertan al islam, pero no al revés. Parte del motivo radica en las expectativas imperialistas del islam, pero otra parte se encuentra en una concepción bastante diferente de la “conversión” cuando se la compara con el concepto de conversión que defienden los cristianos. Para hacerse musulmán uno no solo tiene que confesar que no hay más Dios que Alá y que Mahoma es su profeta. Se supone que uno debe comprometerse a realizar las cinco *prácticas* del islam, pero hay muchos musulmanes nominales que no se molestan en hacerlo. Por lo tanto, hacerse musulmán significa llegar a adoptar una postura y a realizar determinadas prácticas. Normalmente, no pensamos que esto sea llegar a conocer a Dios: semejante idea es presuntuosa, dado que Dios es tan trascendente que no podemos conocerle directamente. Hacerse musulmán supone someterse a la voluntad del Dios que se revela en el Corán, más que llegar a conocer a ese Dios. Como contraste, la conversión cristiana, aunque incluye cambiar de lealtad y adoptar algunas prácticas, se entiende como vinculada a la obra del Espíritu de Dios en la vida de la persona. La regeneración transforma la vida, y el camino de la fe en Jesucristo nos permite hablar de conocer a Dios de una manera bastante distinta a la que teníamos antes de nuestra conversión. Un niño que crece en un hogar cristiano puede hablar tranquilamente del momento de su “conversión” a la edad de, pongamos 8 o 15 años, o después de llegar a la edad adulta; un niño que se cría en un hogar musulmán nunca dirá que se ha convertido al islam. El islam exige conformidad con el sistema; el cristianismo demanda la transformación interna que a veces se

llama “regeneración”. Una persona que se plantea hacerse musulmana debe ejercer simplemente un acto de la voluntad, del compromiso voluntario con una nueva lealtad. Es posible aplicar una tremenda presión social para mantener a esa persona acorde con esos compromisos musulmanes recién encontrados. Según Pablo, una persona que reflexiona sobre Cristo puede verse iluminada por el Espíritu o seguir siendo meramente “natural” (1 Corintios 2:14). En pocas palabras, apostamos fuerte por preservar un lugar para una “conversión” que es intrínsecamente sobrenatural (por mucho que involucre a la voluntad humana), que exige lo que algunas tradiciones llaman “libertad del alma”, y que ciertamente va más allá de la mera práctica.

Philip Yancey escribe sobre una conversación que mantuvo con un musulmán que le dijo: “En el Corán no encuentro ninguna pauta sobre cómo deberían vivir los musulmanes siendo minoría en una sociedad, y en el Nuevo Testamento no hallo una guía sobre cómo deben vivir los cristianos cuando son mayoría”.⁷⁶ Puede que esto no sea del todo cierto, pero, como señala Yancey, resalta “una diferencia crucial entre las dos religiones. Una, nacida en Pentecostés, tiende a progresar interculturalmente e incluso contraculturalmente, coexistiendo a menudo con gobiernos opresivos. La otra, anclada geográficamente en La Meca, se fundó al mismo tiempo como religión y como Estado”.⁷⁷

(6) Quizá sea este el lugar para afirmar que, por complicado que se vuelva el debate sobre las relaciones entre Iglesia y Estado, su expresión más atrayente se encuentra, con diferencia, en el cristiano individual o el grupo de cristianos que, precisamente porque viven en la práctica su fe, participan no solo en el testimonio valiente sino también en maneras de ayudar a otros en la comunidad que cruzan muchos umbrales controlados normalmente por agencias gubernamentales. Una iglesia abre un centro en su barrio pobre de la ciudad para orientar a niños sin padres, para enseñarles a leer, para cuidar a algunos de los enfermos y los ancianos, para abrir una escuela que ofrezca una mayor atención, disciplina, influencia

cristiana y rigor que las otras opciones disponibles, etc. Dejemos que los críticos digan “¡Trampa!” y exijan que la religión sea privada. Servimos a un Señor que no nos permite estar callados y batirnos en retirada.

(7) Por último, en toda reflexión cristiana sobre estos temas, por mucho que luchemos con las complicaciones que nacen de la declaración de Jesús “Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”, no podemos olvidar ni por un instante que Jesús es Señor de todo, pero, al mismo tiempo, el fin aún no ha llegado. No conozco una afirmación mejor sobre las tensiones escatológicas resultantes que la que escribió Richard John Neuhaus en 1981 en su declaración fundacional del Instituto de Religión y Democracia:

Jesucristo es el Señor. Esta es la primera y la última aseveración que hacen los cristianos sobre toda la realidad, incluyendo la política. Ahora los creyentes afirman por fe lo que un día será manifiesto a la vista de todos: que toda soberanía terrenal está subordinada a la soberanía de Jesucristo. La Iglesia es la portadora de esa afirmación. Dado que la Iglesia está comprometida con el reino proclamado por Jesús, debe mantener una distancia crítica frente a todos los reinos del mundo, ya sean reales o propuestos. Los cristianos traicionan a su Señor si, en teoría o en la práctica, identifican el reino de Dios con cualquier orden político, social o económico de esta era transitoria. Como mucho, tales órdenes permiten la proclamación del evangelio del reino y se acercan, de forma limitada, a la libertad, la paz y la justicia que son nuestra esperanza.

1. De hecho, durante los tres primeros siglos a veces los paganos consideraban el cristianismo una “filosofía”, lo cual refleja una época en la que “filosofía” significaba algo así como *cosmovisión*, un marco de referencia completo que establecía la dirección, los valores, la teoría de los orígenes y demás cuestiones, como la filosofía del estoicismo o la del epicureísmo. Comparemos esto con el sentido contemporáneo más restringido de “filosofía”, que hace referencia a una disciplina académica bastante estrecha, que tiene ramas asociadas y, en general, está más interesada en criticar las cosmovisiones que en crearlas.

2. De aquí la traducción de la TNIV “el misterio del que nace la verdadera santidad es grande: apareció como un cuerpo...”.

3. Sin embargo, hay que decir que la fórmula de Ignacio no es un respaldo tan claro como algunos piensan para el oficio triple y para la definición de la iglesia apelando al oficio

episcopal. Al propio Ignacio no le interesaba centrarse en el oficio tanto como defender la verdad. Dentro del confesionalismo protestante, la Iglesia se caracteriza, como mínimo, por el evangelio, esto es, la verdad, y por la observancia fiel de sacramentos. Esta verdad es la que intentaba defender Ignacio. Resulta anacrónico leer en la fórmula de Ignacio un énfasis en el oficio *per se* a expensas de la primacía de la fidelidad al evangelio que tanto interesaba a Ignacio.

[4.](#) “Asociaciones” mejor que “denominaciones”: por esto una expresión como “la Iglesia bautista” puede referirse a la iglesia local que se reúne a la vuelta de la esquina, pero no a una denominación ostensible; a diferencia, por ejemplo, de “Iglesia anglicana”, que puede tener una referencia tanto local como denominacional.

[5.](#) Por ejemplo, de entre sus numerosas obras importantes ver lo fácilmente que “iglesia” y “cristianos” se pueden intercambiar en *Issues Facing Christians Today: A Major Appraisal of Contemporary Social and Moral Questions* (Londres: Marshall, Morgan and Scott, 1984). Más explícitamente, véase su *Christian Mission in the Modern World* (Downers Grove: InterVarsity, 1975), 24: “Ahora [Jesús] nos envía, dice, como el Padre le envió a él. Por consiguiente, *nuestra* misión, como la suya, es servir. Él se despojó de su estatus y adoptó la forma de un siervo, y su mente humilde debe estar en *nosotros* (Flp. 2:5-8). Él *nos* ofrece el modelo perfecto de servicio, y envía a su *Iglesia* al mundo para que sea una *Iglesia* que sirve” (cursivas añadidas). Doy las gracias a Mark Dever por esta última referencia.

[6.](#) Usaré “obispos” y “supervisores” de forma intercambiable.

[7.](#) Lausanne: L’Age d’homme, 1986.

[8.](#) Lo mismo, ya puesto, pasa con la herejía; pero ese es otro argumento.

[9.](#) Véase especialmente Robert Turcan, *The Cults of the Roman Empire*, trad. Antonia Nevill (Oxford: Blackwell, 1996), 1-27. Cp. también D. Jeffrey Bailey, “Development and Diversity in Early Christianity”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 49 (2006): 45-66.

[10.](#) La expresión es de P. Garnsey, “Religious Toleration in Classical Antiquity”, en *Persecution and Toleration*, ed. W. J. Sheils (Oxford: Blackwell, 1984), 6.

[11.](#) Así, correctamente, Philip A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society* (Minneapolis: Fortress, 2003).

[12.](#) Aquí parece que Harland no lee bien las fuentes: véase la reveladora crítica de Wendy Cotter, *Catholic Biblical Quarterly* 68 (2006): 542-43.

[13.](#) Russell Hittinger, “The Churches of Earthly Power”, *First Things* 164 (junio/julio de 2006): 28.

[14.](#) Hittinger, “The Churches of Earthly Power”, 28.

[15.](#) Para una defensa impresionante de la Nación-Estado, véase Pierre Manent, *A World Beyond Politics? A Defense of the Nation-State*, New French Thought Series (Princeton: Princeton University Press, 2006).

[16.](#) P. ej. Johnny Awwad, "The Kingdom of God and the State: Jesus' Attitude to the Power and Governing Structures of His Day", *Theological Review* 22 (2001): 35-60, esp. 48-52.

[17.](#) "Ironie dramatique dans la mise en intrigue de l'empire en Romains 13,1-7", *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 35 (2006): 39-63.

[18.](#) Por ejemplo, Brian J. Lee, "Govern Well or Be Governed? The Christian and the Civil Authorities in Romans 13", *Modern Reformation* 15/6 (noviembre/diciembre de 2006): 16-19.

[19.](#) No hay mayor análisis de este tema que el de Raymond C. Ortlund Jr., *Whoredom: God's Unfaithful Wife in Biblical Theology*, New Studies in Biblical Theology; Leicester: IVP/Grand Rapids: Eerdmans, 1996), reimpresso hace poco como *God's Unfaithful Wife: A Biblical Theology of Spiritual Adultery* (New Studies in Biblical Theology 2; Downers Grove: InterVarsity, 2003).

[20.](#) Cp. Peter T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Text Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 461: "La mayoría de intérpretes admite que πολιτευμα ha añadido sentido en una carta enviada a Filipos. Esto no se debe, sin embargo, a que la traducción 'colonia' sea correcta. Más bien, según las normas de la forma romana de gobierno constitucional que confirió a la ciudad Octavio en el año 42 a. C., Filipos se 'gubernaba como si estuviera en territorio italiano, y su administración reflejaba la de Roma en casi todos los aspectos'. De modo que, escribiendo a cristianos en una ciudad orgullosa de su relación con Roma, Pablo dice a los Filipenses que pertenecen a una comunidad celestial, es decir, que su Estado y su gobierno constituyente están en los cielos, y que como ciudadanos, deben reflejar la vida propia de ellos" (cp. también 1:27, donde Pablo usa el verbo cognado πολιτευομαι)".

[21.](#) Para leer sobre este punto, junto con inscripciones y referencias importantes, véase Peter Oakes, *Philippians: From People to Letter*, Society for New Testament Studies Monograph Series 110 (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 139.

[22.](#) "En el primer siglo a. C., aquel a quien la mayoría de personas veía como salvador, de acuerdo con su poder de someter a él todas las cosas, era el emperador" (Oakes, *Philippians*, 145).

[23.](#) Richard B. Hays, *First Corinthians*, Interpretation (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), 47.

[24.](#) A algunos cuya experiencia y estudio del gobierno se han limitado a la mejor tradición occidental les parecerá exagerada mi insistencia sobre esta divergencia. Lo único que puedo decir es que no conocen a fondo los gobiernos de, pongamos, el este asiático, las repúblicas de Asia central, África, Latinoamérica; no han leído mucha historia fuera del canon occidental. Por supuesto, a veces los gobiernos abusivos no son más que la encarnación de matones. Pero muy a menudo hay una estructura filosófica subyacente que moldea el ejercicio de la autoridad, tanto si se trata de la autoridad tribal conferida al líder del clan o la elitista autofelicitación de los filósofos-reyes de Platón (y de Harvard), o la oligarquía de la *nomenklatura* marxista, que es la única que practica correctamente las enseñanzas de Marx, o el supuesto de las polaridades confucianas que colocan a los gobernantes "arriba" y a todos los demás "abajo". Los dirigentes de estas tradiciones

pueden ser buenos o malos depende de sus propias luces, por supuesto, pero el bien no siempre se mide simplemente con un baremo cristiano. El emperador Adriano, del siglo II, fue un “buen” emperador en el sentido de que fue enérgico, bien organizado, disciplinado, etc. Si hubieran existido los trenes, los habría hecho cumplir el horario. También podía mostrarse brutal con los cristianos y escuchó a voces paganas que le decían que el imperio se desmoronaba debido a la influencia cristiana. Es cierto que Occidente ha tenido su dosis de líderes terribles, pero estaremos ciegos a nuestra herencia si no observamos la cantidad de buenos líderes, admirados en todo el mundo, que han introducido en el gobierno parte del énfasis cristiano distintivo sobre el *servicio*.

[25.](#) Paul Trebilco, “Gospel, Culture, and the Public Sphere: Perspectives from the New Testament”, *Evangel* 24/2 (2006): 42.

[26.](#) Toqué brevemente algunos de estos temas en el capítulo 4 de este libro. No he intentado decir nada sobre la historia del ascenso de la democracia y su tradición legal integrada: esto requeriría otro tipo de libro mucho más allá de mis conocimientos. Para un análisis erudito y provocador, véase los dos primeros volúmenes (se ha planificado un tercero) de Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge: Harvard University Press, reimp. 1983); *Law and Revolution II: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Traditions* (Cambridge: Belknap, 2006).

[27.](#) Por supuesto, muchos de ellos influidos por Roger Williams, refugiado de Massachusetts y fundador de Rhode Island. Recientemente, James Calvin Davis (*The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics*, Columbia Series in Reformed Theology [Louisville: Westminster John Knox, 2004]) ha sostenido que aunque la eclesiología de Williams fue distintiva, buena parte de su argumentación se derivaba de sus convicciones reformadas modificadas hasta cierto punto por su forma de entender la ley natural, y no de la mera pragmática o del relativismo moral.

[28.](#) La retórica apelaba al papel de Jefferson como principal arquitecto de la Primera Enmienda, con la intención clara de interpretarla en términos de la carta (posterior) sobre “muro de separación”. Pero Jefferson estaba en Francia en 1789, cuando se redactó y se ratificó la Primera Enmienda.

[29.](#) Una de las anécdotas más importantes del Tribunal es la de James Hitchcock, *The Supreme Court and Religion in American Life*, vol. 1: *The Odyssey of the Religion Clauses*; vol. 2: *From “Higher Law” to “Sectarian Scruples”* (Princeton: Princeton University Press, 2004). Una de las cosas que deja claras Hitchcock es cómo los jueces posteriores entienden que el Estado se halla *por encima* de la religión. Hasta los comentaristas que distan mucho de respaldar una lectura “originalista” de la Constitución y de la Declaración de Derechos suelen considerar que las decisiones del Tribunal sobre las relaciones entre Iglesia y Estado son un amasijo de incoherencias y de malos argumentos: véase, por ejemplo, Charlie Fried, *Saying What the Law Is: The Constitution in the Supreme Court* (Cambridge: Harvard University Press, 2005).

[30.](#) Véase el ameno ensayo de John Witte Jr., “Public Religion: Adams v. Jefferson”, *First Things* 141 (marzo de 2004): 29-34. Véase también Noah Feldman, *Divided by God: America’s Church-State Problem — And What We Should Do about It* (Nueva York: Farrar,

Straus and Giroux, 2005). Quizá quepa decir que algunos que piensan que esto es así defienden una postura “originalista” modificada: Randy E. Barnett (*Restoring the Constitution: The Presumption of Liberty* [Princeton: Princeton University Press, 2004]), por ejemplo, piensa que la “retícula” con la que debe leerse y conservarse la Constitución es cualquier interpretación de esta que contribuya a la libertad, a la que, después de todo, estaban entregados los redactores. Sin embargo, en cuanto uno adopta solo una *selección* de los temas, adopta necesariamente una postura que es tanto incontrolada como amoral (a menos que uno se haya comprometido previamente a la idea de que la libertad es el *summum bonum*).

[31.](#) Dodaro, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

[32.](#) Markus, *Christianity and the Secular* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005).

[33.](#) Johnson, *Theology, Political Theory, and Pluralism: Beyond Tolerance and Difference*, Cambridge Studies in Christian Doctrine (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

[34.](#) Johnson, *Theology, Political Theory, and Pluralism*, 250; pero la expresión aparece a menudo en su obra.

[35.](#) Johnson, *Theology, Political Theory, and Pluralism*, 257.

[36.](#) Stout, *Democracy and Tradition*, 2ª ed. (Princeton: Princeton University Press, 2005).

[37.](#) Véase especialmente su *A Secular Faith: Why Christianity Favors the Separation of Church and State* (Chicago: Ivan R. Dee, 2006); o, con un alcance menor, su “Christianity and Politics: The Difference Between Christians and the Church”, *Modern Reformation* 13/5 (septiembre/octubre de 2004): 32-33. Véase también Willis B. Glover, *Biblical Origins of Modern Secular Culture: An Essay in the Interpretation of Western History* (Macon: Mercer University Press, 1984); Rodney Stark, *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success* (Nueva York: Random House, 2006).

[38.](#) Sus obras más notables de teología política incluyen: Stanley Hauerwas y William H. Willimon, *Resident Aliens: Life in the Christian Colony* (Nashville: Abingdon, 1989); Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991); Hauerwas, *After Christendom? How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian Nation Are Bad Ideas* (Nashville: Abingdon, 1991); Hauerwas, *Where Resident Aliens Live: Exercises for Christian Practice* (Nashville: Abingdon, 1996); y Hauerwas, *Performing the Faith: Bonhoeffer and the Practice of Nonviolence* (Grand Rapids: Brazos, 2004). Véase también el ensayo de Daniel M. Bell Jr., “State and Civil Society”, en *The Blackwell Companion to Political Theology*, eds. Peter Scott y William T. Cavanaugh, Blackwell Companions to Religion (Oxford: Blackwell, 2006), 423-38.

[39.](#) El mejor lugar donde apreciar una interacción detallada en esta línea es en las páginas de *First Things* durante la pasada década. Para más lecturas sobre este campo además de las obras del propio Hauerwas, (muchas de ellas mencionadas antes), véase Arthur F. Holmes, ed., *War and Christian Ethics: Classic and Contemporary Readings on the Morality of War*, 2ª ed. (Grand Rapids: Baker, 2005); John Howard Yoder, *The Politics of Jesus*, 2ª

ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1994); Richard A. Horsley, *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder* (Minneapolis: Fortress, 2003); Alexander F. C. Webster y Darrell Cole, *The Virtue of War: Reclaiming the Classic Christian Traditions East and West* (Salisbury: Regina Orthodox Press, 2004); Jean Bethke Elshtain, *Just War Against Terror: The Burden of American Power in a Violent World*, 2ª ed. (Nueva York: Basic Books, 2004); y, concretamente en interacción con Hauerwas, véase sobre todo L. Gregory Jones, Reinhard Hütter y C. Rosalee Velloso Ewell, *God, Truth, and Witness: Essays in Conversation with Stanley Hauerwas* (Grand Rapids: Brazos, 2005). Véase también el ensayo crítico de Burnam W. Reynolds, "The Once and Future Just War — A Review Essay", *Christian Scholar's Review* 35 (2006): 259-274, y la notable obra de J. Daryl Charles, *Between Pacifism and Jihad: Just War and Christian Tradition* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2005).

[40.](#) Stassen y Gushee, *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2003). No muy alejado de Stassen y Gushee, pero centrado más estrechamente en la esfera política, tenemos la obra de Alan Storkey, *Jesus and Politics: Confronting the Powers* (Grand Rapids: Baker, 2005).

[41.](#) Stassen y Gushee, *Kingdom Ethics*, 164.

[42.](#) Stassen y Gushee, *Kingdom Ethics*, 165.

[43.](#) Darrell Cole, "Good Wars", *First Things* 116 (octubre de 2001): 27-34; Cole, *When God Says War Is Right: The Christian's Perspective on When and How to Fight* (Colorado Springs: WaterBrook, 2002).

[44.](#) P. ej. Russell D. Moore, *The Kingdom of Christ: The New Evangelical Perspective* (Wheaton: Crossway, 2004).

[45.](#) P. ej. Helmut David Baer y Joseph E. Capizzi, "Just War Theories Reconsidered: Problems with Prima Facie Duties and the Need for a Political Ethic", *Journal of Religion and Ethics* 33 (2005): 119-37.

[46.](#) P. ej. N. T. Wright, *Evil and the Justice of God* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2006).

[47.](#) A continuación me refiero sobre todo a su *The Desire of the Nations*, 2ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), y a su *The Ways of Judgment*, The Bampton Lectures 2003 (Grand Rapids: Eerdmans, 2005). Pero véase también el compendio extraordinariamente útil de Oliver O'Donovan y Joan Lockwood O'Donovan, eds., *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought 100-1625* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).

[48.](#) O'Donovan, *The Ways of Judgment*, 3.

[49.](#) O'Donovan, *The Ways of Judgment*, 7 (énfasis suyo).

[50.](#) Véase especialmente Craig Bartholomew, Jonathan Chaplin, Robert Song y Al Wolters, eds., *A Royal Priesthood? The Use of the Bible Ethically and Politically: A Dialogue with Oliver O'Donovan*, Scripture and Hermeneutics Series (Grand Rapids: Zondervan, 2002). Obviamente, este volumen no podía tener en cuenta la obra más reciente de O'Donovan.

[51.](#) P. ej. Randall Balmer, *Thy Kingdom Come: How the Religious Right Distorts the Faith and Threatens America: An Evangelical's Lament* (Nueva York: Basic, 2006); Jimmy Carter, *Our Endangered Values* (Nueva York: Simon & Schuster, 2005); Carter, *Palestine: Peace Not Apartheid* (Nueva York: Simon & Schuster, 2006). Me resulta difícil decidir cuál de las tres presenta distorsiones más flagrantes de la historia y de la teología.

[52.](#) Newt Gingrich, *Rediscovering God in America: Reflections on the Role of Faith in Our Nation's History and Future* (Nashville: Integrity, 2006).

[53.](#) Hedges, *American Fascists: The Christian Right and War on America* (Nueva York: Free Press, 2007).

[54.](#) Goldberg, *Kingdom Coming: The Rise of Christian Nationalism* (Nueva York: Norton, 2006).

[55.](#) So Ross Douhat, "Theocracy, Theocracy, Theocracy", *First Things* 165 (agosto/septiembre de 2006): 25.

[56.](#) Rudin, *The Baptizing of America: The Religious Right's Plans for the Rest of Us* (Nueva York: Thunder's Mouth, 2006).

[57.](#) Phillips, *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century* (Nueva York: Viking, 2006).

[58.](#) Pensamos, por ejemplo, en el interesante estudio sociológico de Andrew Greeley y Michael Hout, *The Truth about Conservative Christians: What They Think and What They Believe* (Chicago: University of Chicago Press, 2006).

[59.](#) Como se ha indicado ampliamente, en su coronación preferiría ser llamado "defensor de fe" en lugar de "defensor de la fe".

[60.](#) Dietrich Bonhoeffer, *Ethics* (1955; Nueva York: Touchstone, 1995), 104-106.

[61.](#) Jacques Maritain, *Man and the State* (1951; Washington: Catholic University Press of America, 1998), 182-183.

[62.](#) P. ej. Geiko Müller-Fahrenholz, *America's Battle for God: A European Christian Looks at Civil Religion* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).

[63.](#) Estoy agradecido a David Brown de Groupes Bibliques Universitaires de France (el equivalente francés de IVCF/IFES) por hablar conmigo de estos temas. Véase el breve librito que publicó GBU: *Liberté de conscience, Liberté d'expression: Communiquer l'Évangile en France aujourd'hui: est-ce légitime?* (Juillan: Fédération Évangélique de France, 2004). Quizá sea este el lugar donde mencionar también que las diferencias culturales (incluyendo intelectuales) entre las universidades francesas y estadounidenses se extienden a muchos ámbitos relacionados. Es difícil imaginar que en un campus estadounidense apareciera un libro como el de Luc Ferry, *Apprendre à vivre: Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations* (París: Plon, 2006). El libro es filosofía popular seria y se vende extraordinariamente bien. La tesis de Ferry dice que, bien entendida, la filosofía no te enseña tanto a pensar como a vivir. Luego, Ferry analiza cinco "filosofías" principales y evalúa cada una por turno. Una de ellas es el cristianismo, y su

tratamiento es notablemente justo y perspicaz. Su única crítica válida es que es demasiado bueno como para ser cierto.

[64.](#) Por supuesto, esto no es todo el asunto, pero sí una parte. Véase Roger Scruton, *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat* (Wilmington: ISI Books, 2002).

[65.](#) Herbert, *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World*, Ashgate Religion, Culture & Society Series (Aldershot: Ashgate, 2003).

[66.](#) Sin embargo, a veces se exagera este punto. Algunos Estados musulmanes tienen un gran *mufti*, un reputado maestro musulmán cualificado para emitir dictámenes que son vinculantes para las personas.

[67.](#) P. ej. M. A. Muqtedar Khan, "American Muslims and the Rediscovery of America's Sacred Ground", en *Taking Religious Pluralism Seriously: Spiritual Politics on America's Sacred Ground*, eds. Barbara A. McGraw y Jo Renee Formicola (Waco: Baylor University Press, 2005), 127-147.

[68.](#) Pamuk, *Snow* (2002; Nueva York: Vintage Books, 2004).

[69.](#) Cp. Mark Weldon Whitten, *The Myth of Christian America: What You Need to Know about the Separation of Church and State* (Macon: Smyth & Helwys, 1999).

[70.](#) Swift, "The Clash of Civilizations and the Kingdom of God", *The Briefing* 329 (enero de 2006): 11.

[71.](#) Si un judío pudo decir algo así (Jn. 8:33), fue aparentemente en el calor del debate, no como un juicio bien meditado.

[72.](#) Una serie de personas de la tradición del cristianismo liberal han advertido a los cristianos conservadores sobre este punto: p. ej. "We mainliners were once offered social action in exchange for faithfulness, and we bit hard" (Jason Byasver, "The Almost Formerly Important", *Christianity Today* 50/3 [marzo de 2006]: 72).

[73.](#) Una de las implicaciones peligrosas de estos avances es que el gobierno adopta el poder monopolizador de decidir qué discurso se permite porque se encuentra amparado por la Primera Enmienda, y cuál se prohíbe porque ofende a alguna otra parte.

[74.](#) Sullivan, *The Impossibility of Religious Freedom* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 158.

[75.](#) El mismo problema afecta a muchos debates contemporáneos de las relaciones entre Iglesia y Estado, debates que estudian las posibilidades sin reconocer en absoluto las voces poderosas de los religiosos *dentro de democracias occidentales*, y mucho menos fuera de ellas. Véase, por ejemplo, A. T. B. McGowan, "Church and State: The Contribution of Church History to Evangelical Models for Public Theology", *European Journal of Theology* 14 (2005): 5-16.

[76.](#) Yancey, "The Lure of Theocracy", *Christianity Today* 50/7 (julio de 2006): 64.

[77.](#) Yancey, "The Lure of Theocracy", 64.

CAPÍTULO 6

Sobre programas discutibles, utopías frustradas y tensiones permanentes

Resúmenes

El primer capítulo comenzó exponiendo una parte del debate actual sobre el significado de la cultura. Rechazaba el concepto antiguo de “alta” cultura a favor del enfoque de Clifford Geertz: “El concepto cultura... denota un patrón transmitido históricamente de significados encarnados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas de forma simbólica mediante las cuales los hombres transmiten, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes hacia ella”.¹ Esto puso los cimientos para analizar el número sustancial de problemas a los que se enfrentan los cristianos cuando formulan preguntas sobre cómo se relacionan ellos y la subcultura cristiana a la pertenecen con la cultura más amplia en la que están insertos. Esto es algo que se encuentran los cristianos tanto en el sur de Sudán como en Corea del Norte, Europa occidental, Asia oriental y en todas partes. En el mundo angloparlante, el análisis dominante sigue siendo el de H. Richard Niebuhr y su tipología quíntuple: Cristo contra la cultura, el Cristo de la cultura, Cristo por encima de la cultura, Cristo y la cultura como paradoja, y Cristo, el transformador de la cultura.

El segundo capítulo ofrecía una crítica preliminar de Niebuhr. Resulta difícil encontrar una justificación bíblica para la segunda entrada en su patrón de cinco elementos. El propio Niebuhr admite que su lectura de la quinta opción, “Cristo, el transformador de la cultura”, exige más una esperanza universalista que la que justifican realmente los pasajes bíblicos. Sobre todo, y sin embargo, la tipología de Niebuhr ofrece sus cinco tipos como opciones

enfrentadas y ligeramente idealizadas. Aun así, este énfasis en elegir entre las opciones no encaja con la función canónica de la Escritura. En tanto en cuanto al menos cuatro de las opciones de Niebuhr pueden afirmar alguna justificación bíblica, la pregunta que hay que formularse es: los pasajes bíblicos, ¿ofrecen esos tipos como alternativas que se invita a los creyentes a aceptar o a rechazar? ¿O están insertas en un entendimiento aún mayor y más cohesionador de la relación entre Cristo y la cultura, de modo que cuatro de las cinco opciones de Niebuhr deberían considerarse nada más que posibles énfasis dentro de un todo integrado y más abarcador? Si es así, los cristianos no tienen derecho a elegir una de las cinco opciones en la tipología quíntuple como si fuera el todo. Ese juego se llama “reduccionismo”.

Buena parte del resto del segundo capítulo está dedicada a otra manera de abordar la misma cuestión de la integración. En lugar de centrarse en las formas posibles de pensar en la relación entre Cristo y la cultura, esta sección lo hace en algunos de los grandes puntos de inflexión de la teología bíblica, incluyendo la Creación, la Caída, el llamamiento de Israel, la venida de Jesucristo y el inicio de una comunidad internacional que no es en sí misma una nación con sus fronteras geográficas y un sistema político, y la esperanza de un nuevo cielo y una nueva tierra y de una existencia resucitada. Se puede demostrar que las cinco opciones de Niebuhr tienden a destacar una selección de estos hitos bíblico-teológicos y a opacar otros. Por ejemplo, la segunda opción, “el Cristo de la cultura”, habla alegremente de la naturaleza positiva de la Creación, pero desestima gravemente la Caída y sus consecuencias. En términos generales, el análisis de Niebuhr es superficial respecto al hecho de que las relaciones *actuales* entre Cristo y la Iglesia solo pueden percibirse a la luz de la eternidad, de un infierno que temer y de un nuevo cielo y una nueva tierra que obtener. *Todos* estos puntos de inflexión deben mantenerse juntos en *todo* momento, cuando intentamos pensar constructiva y holísticamente en la relación entre Cristo y la cultura.

Sin embargo, algunos críticos objetarán que todo el análisis hasta

este punto depende demasiado de enfoques faltos de sofisticación sobre la “cultura”, y de una epistemología modernista apenas disimulada. El tercer capítulo pretende resolver en parte estas dos inquietudes y acaba con un análisis del libro de James K. A. Smith titulado *Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church* [¿Quién teme al posmodernismo? Llevando a la iglesia a Derrida, Lyotard y Foucault].²

Entonces, ¿cuáles son algunas de las presiones que obligan a los cristianos reflexivos a escudriñar cómo deberíamos relacionarnos con la cultura más amplia de la que formamos parte, aun siendo parte distinguible de ella? Podríamos haber elegido muchas cosas, pero el capítulo cuatro se centra en el secularismo, la democracia, la libertad y el poder. En cada caso, hablamos de algo que puede ser una tremenda fuerza para el bien, *si se encaja firmemente en la estructura normativa de la línea argumental y las prioridades de la Biblia*, pero que puede ser tanto peligroso como idolátrico cuando asume un valor independiente y construye un marco de referencia que contradice de plano las normas escriturales. Es inevitable que los cristianos se encuentren atrapados entre las afirmaciones y las obligaciones de la cultura más amplia y su fidelidad a Cristo. Las tensiones entre Cristo y la cultura son diversas y complejas, pero desde el punto de vista cristiano encuentran su origen en la empecinada negativa de los seres humanos, creados a imagen de Dios, a admitir su dependencia del Hacedor en tanto que seres creados.

El quinto capítulo pone la mira en un elemento concreto de la relación entre Cristo y la cultura, a saber, la Iglesia y el Estado. El objetivo del capítulo es clarificar unos cuantos términos y problemas que rodean este tema, repasar algunos de los pasajes bíblicos relevantes y mostrar cómo las afirmaciones (en ocasiones, antagónicas) de la Iglesia y el Estado han ido evolucionando en distintos lugares. Aunque hay ejemplos mejores y peores de cómo pueden traducirse a la práctica estas tensiones, no existe un paradigma estable ideal que pueda traspasarse a otros momentos y lugares: toda cultura experimenta un flujo constante, garantizando

que ninguna estructura política sea una “solución” permanente para la tensión.

Así, llegamos por fin a este último y breve capítulo. Lo que pretendo con él es repasar algunos de los tratamientos habituales sobre el tema de Cristo y la cultura,³ e indicar por qué no debemos permitir que ninguno de ellos, ni siquiera los más perceptivos, dominen el debate, y luego regresar a un enfoque integral que permita un alto grado de variación en el énfasis.

Programas en disputa y utopías frustradas

Quizá los pensadores evangélicos más importantes sobre este tema durante el último siglo y medio hayan sido Abrahama Kuyper, Carl F. H. Henry, Francis Schaeffer y John Howard Yoder. Parece ser que esto es lo que piensa J. Budziszewski, dado que ha escrito un libro para evaluar el pensamiento de tales personajes.⁴ Pero, claro, existen muchas otras luminarias que han escrito libros y artículos esenciales sobre la relación entre Cristo y la cultura; por ejemplo, J. Gresham Machen, hace un siglo,⁵ e I. Howard Marshall en una convención reciente de la Comunidad de Teólogos Cristianos Evangélicos.⁶ Podríamos haber iniciado nuestras pesquisas con Niebuhr, pero es importante recordar que los cristianos siempre han luchado con estos problemas. No es difícil encontrar muchos pasajes relevantes en obras puritanas.⁷ Uno no puede olvidar, en la época de la Reforma británica, el sermón del obispo Hugh Latimer ante el rey Enrique VIII, en el cual soliloquiaba: “¡Latimer, Latimer, Latimer! Ten cuidado con lo que dices. El rey de Inglaterra está aquí... ¡Latimer, Latimer, Latimer! Ten cuidado con lo que dices. El Rey de Reyes está aquí”.⁸ Carecemos de tiempo y espacio para repasar los pasajes relevantes en la *Institución* de Calvino o las profundas reflexiones de Agustín sobre lo que es distintivo en la Ciudad de Dios, escribiendo después de que Alarico saqueara Roma; o para seguir la pista de este y otros rastros hasta el pensamiento seminal del propio Nuevo Testamento.

Hasta que llegue la resolución final en la cultura del nuevo cielo y

de la nueva tierra, las tensiones retadoras y en ocasiones dolorosas nos afligirán en estos ámbitos. Es posible que los cristianos que viven bajo un modelo particular de cómo deberían enfocarse estos asuntos trabajen bajo una visión demasiado limitada de lo que debería ser, de lo que debería intentarse, de lo que puede conseguirse. Es posible que un repaso veloz de un puñado de distintos patrones o experiencias de las relaciones entre Cristo y la cultura resulte enriquecedor y al mismo tiempo aporte luz sobre lo mucho que tienen en común estos patrones y experiencias.

La opción fundamentalista

Si los fundamentalistas del último cuarto del siglo XIX y la primera mitad del XX tendían a alejarse de la participación intensa en la cultura general,⁹ al menos algunos de sus herederos han tendido a desplazar el péndulo con bastante fuerza hacia el extremo contrario. En algunos sentidos, esto es preferible al aislacionismo que lo precedió. No obstante, buena parte de esta participación cultural es reactiva: los fundamentalistas detectan instrucciones que sigue la cultura general que ellos sienten que son inmorales o peligrosas, y adoptan estrategias para enfrentarse a ellas y, si es posible, invertirlas. Aun a riesgo de generalizar, son razonablemente eficaces para combatir lo que no les gusta en una cultura, aunque al mismo tiempo manifiesten un interés relativamente escaso en las maneras en que uno debería respaldar la cultura, trabajando en los ámbitos del arte y de la música. Una parte sustancial de su apelación se centra en la tradición: dicen que quizá Estados Unidos no sea una nación cristiana, pero se fundó sobre principios cristianos, y el propio movimiento es un llamamiento a regresar a esos principios. Sería más realista admitir que la fundación del país se produjo respaldando algunos principios cristianos y otros no. Después de todo, hoy no puede haber muchos, en el entorno que sea, que quieran recuperar la esclavitud.

Muy a la larga, los cristianos tienen que ir más allá de mediados del siglo XVIII, a las propias Escrituras y a los eventos de los que dan testimonio, y pensar detenidamente dónde estamos ahora y dónde

estaremos mañana. Aprender de la historia es una cosa; apelar constantemente al pasado supone respaldar demasiado la nostalgia y tener poca conciencia profética. Además, los fundamentalistas tienden a elegir una lista de males (el aborto, la homosexualidad, el secularismo que se infiltra en el currículo estudiantil, y demás) e ignorar una lista mucho más larga de lacras sociales. A sus oponentes aún les inquieta más el transparente triunfalismo que manifiestan los cristianos cuando obtienen alguna victoria. La extensión del reino de Dios parece estar sustancialmente ligada a determinados objetivos políticos, y cuando esas metas parecen estar al alcance, la euforia en el bando fundamentalista es inconfundible.

Sin embargo, en su defensa, sobre todo contra quienes les acusan de tender hacia una teocracia que destruiría los principios democráticos, cabe decir que la mayor parte de lo que piden no es más peligroso que recrear una especie de Estados Unidos conservador de la década de 1950. Puede que a sus oponentes les parezca un poco anticuado, pero los más sobrios entre ellos no discutirán que en la década de 1950 Estados Unidos no era una democracia.^{[10](#)} Y cuando los oponentes acusan a los fundamentalistas de estar esclavizados por el consumismo y por otros elementos del sueño americano, vale la pena recordar que algunos estudios importantes han demostrado que, aunque la izquierda estadounidense vota con ardor por aumentar los impuestos, normalmente la derecha es mucho más generosa con sus propias carteras (aunque todos admitamos que esa generosidad está demasiado limitada). Aun así, nadie, aparte de algunos de los propios fundamentalistas y algunos de sus adversarios que los demonizan y les gritan “¡Teócratas!”, cree que el futuro está en sus manos.

Lutero y sus herederos

La teoría de los dos reinos se ha vuelto muy sofisticada, y los propios luteranos la interpretan de maneras bastante distintas. John Witte Jr. nos ofrece un resumen académico:

El reino terrenal está distorsionado por el pecado y gobernado por la ley. El reino celestial se renueva por la gracia y está guiado por el evangelio. Un cristiano es ciudadano de los dos reinos al mismo tiempo, e invariablemente se somete al gobierno distintivo de ambos. Como ciudadano celestial, el cristiano sigue siendo libre en su conciencia, llamado a vivir plenamente a la luz de la Palabra de Dios. Pero, como ciudadano terrenal, el cristiano está sujeto a la ley y llamado a obedecer las órdenes y oficios naturales que Dios ha determinado y mantenido para los gobiernos de este reino terrenal.¹¹

Lo que capta bien este punto de vista es la tensión. Por un lado, tanto si los llamamos dos reinos o dos fuentes de autoridad, reconocemos implícitamente que los reinos de este mundo no admiten el señorío de Cristo. No tiene sentido reafirmar constantemente que todos formamos parte de la misma cultura, cuando un segmento sustancial de esta admite una autoridad última que el resto de esa cultura rechaza. Por otro lado, al insistir que los cristianos son simultáneamente ciudadanos del reino terrenal y del celestial, la visión luterana no permite una huida fácil de tensiones inevitables entre las lealtades pareadas y en oposición.

Pero resulta tan sencillo polarizar los dos reinos que olvidamos que un mismo Dios está sobre todo. Lo que es peor, si entonces aplicamos esta teoría de los dos reinos polarizados a todos los ámbitos de la iniciativa humana, ni siquiera intentaremos un enfoque unificador al conocimiento: habrá un conocimiento basado en la razón humana y un conocimiento basado en la revelación y en la fe, y ambos nunca se encontrarán. Por supuesto, en cierto sentido último, esta visión unificada aguarda el nuevo cielo y la nueva tierra. Pero ni siquiera hacer el intento de avanzar en esa dirección aquí y ahora supone repetir el desastroso error en el que cayeron los creyentes cuando se vino abajo la síntesis medieval. Tomas de Aquino había separado el trabajo secular de las actividades religiosas; en consecuencia, distinguía entre la verdad fundamentada en la razón y la verdad basada en la revelación. ¿Cómo deberíamos intentar impedir que estas polaridades se separasen? Aquí la Iglesia tomó la decisión equivocada: las verdades espirituales superarían sencillamente a las demás

verdades. El efecto a largo plazo ha sido marginar la enseñanza cristiana como una actividad alejada del mundo más amplio de la existencia del día a día.¹² Citando al luterano Robert Benne,

Si esta versión de la teología luterana se llevase hasta su conclusión lógica privaría al evangelio de todo contenido intelectual y a la ley de todo contenido moral. La narrativa bíblica y la reflexión teológica sobre ella no recibirían ningún estatus epistemológico para involucrar el aprendizaje secular. Defendería una forma de quietismo luterano en el entorno de la educación. Igual que los luteranos alemanes separaron en la década de 1930 los dos reinos (el gobierno bajo la ley separado del cristianismo bajo el evangelio) y consintieron que el movimiento nazi creciera sin obstáculos mediante la apelación al contenido intelectual y moral de la visión cristiana, este enfoque permitiría que esa visión no discutiese el aprendizaje secular.¹³

En términos más amplios, los luteranos, como he dicho, han discrepado entre ellos sobre cómo deberían relacionarse entre sí los dos reinos. ¿Debería la ley civil, por ejemplo, preservar la moralidad espiritual al prohibir la blasfemia e imponer sanciones a quienes transgredan la ley? Lutero no pensaba esto; Melanchton, sí. El gobernante del reino terrenal debería respaldar la moralidad espiritual (que involucra las relaciones entre Dios y los seres humanos) así como la moralidad personal (que afecta a las relaciones entre seres humanos). Si proclamamos demasiado a Melanchton, es difícil ver cómo se puede evitar acabar con una Iglesia establecida; si defendemos demasiado a Lutero, es difícil entender cómo se puede impedir que los cristianos y sus opiniones casi sobre cualquier cosa queden marginados del foro público.

Abraham Kuyper

El año 1998 señaló el centenario de las tan celebradas Conferencias Stone, pronunciadas en el Seminario Teológico de Princeton. El evento consistió en la celebración de conferencias especiales en el Seminario de Princeton, la Universidad Libre de Ámsterdam y el Seminario Teológico Calvino.¹⁴ Lo mejor de la obra de Kuyper que se ha traducido al inglés apareció en un provechoso *Reader* y se publicó un análisis exhaustivo de las Conferencias

Stone de Kuyper.¹⁵ Poco tiempo después del centenario, se editó una biografía de Kuyper, seguida de un largo y detallado análisis de la teología pública de este autor.¹⁶ Desde entonces ha aparecido toda una serie de estudios especializados.¹⁷

Al menos una parte del motivo por el que Kuyper sigue llamando tanto la atención es porque fue un pensador cristiano que tuvo un éxito resonante al poner en práctica sus ideas. Su visión teológica condujo directamente a la fundación de los sindicatos cristianos y de otras organizaciones cristianas, como una universidad, un partido político y, en última instancia, a su papel en el gobierno. Otros que tuvieron mentes tan fecundas como la suya, teólogos que de hecho desarrollaron ideas muy parecidas a las suyas, han sido mucho menos influyentes, por el motivo suficiente de que sus ideas sobre la teología pública nunca obtuvieron tanto éxito entre el público. Sean Michael Lucas observa perspicazmente lo parecidas que son las posturas teológicas y las visiones públicas de Abraham Kuyper y de Robert L. Dabney, que murió en 1898 a la edad de 77 años, pero en 1998 nadie celebró el centenario de su fallecimiento.¹⁸ Dabney, situado en el bando perdedor de la Guerra Civil Americana, se encontró en una postura básicamente defensiva, mientras Kuyper iba fundando agresivamente instituciones nuevas. No es de extrañar que muchos líderes cristianos a principios del siglo XX recurran a Kuyper y no a Dabney como guía para sus propios esfuerzos.

No hay duda de que el pasaje de Kuyper más citado es este: “Oh, ninguna parte de nuestro mundo mental debe estar herméticamente aislada del resto, y no hay un centímetro cuadrado en todo el dominio de la existencia humana sobre el que Cristo, que es soberano sobre *todo*, no exclame: ¡Es mío!”.¹⁹ Pero esta verdad, que confesarán todos los cristianos juiciosos, debe integrarse con otras verdades; por ejemplo, que la soberanía de Cristo se enfrenta a una amplia oposición, como no sucederá en los nuevos cielos y la nueva tierra; que hasta el final existirá una tensión inevitable entre la comunidad del pacto, el pueblo de Dios, y aquellos que, en términos cristianos, no le conocen; que existe un abismo epistemológico entre

aquellos que aceptan la revelación de Dios en Jesucristo y quienes no lo hacen. La distintividad de Kuyper radica en cómo empareja este asunto con otros relacionados. Dado que toda verdad es verdad de Dios, dado que nada de lo que estudiamos legítimamente está desvinculado de Cristo, Kuyper se sintió impelido a demostrar cómo funciona la soberanía de Cristo en todas las esferas. Al menos durante la primera mitad de su carrera, Kuyper siguió estas líneas insistiendo en la distintividad de la Iglesia, en la unicidad de la gracia especial que solo los cristianos han recibido. Al fundar una universidad *cristiana*, un sindicato *cristiano* y un partido político *cristiano*, subrayando en todo momento que Cristo es el Señor *de todo*, insistía simultáneamente en que la revelación *cristiana* contiene una visión única y que a los cristianos se les ordena afirmar la soberanía de Cristo en *todas* las esferas. El resultado es una visión que enfatiza la unicidad de la Iglesia²⁰ y de lo que hoy se llama revelación especial, mientras subraya a la vez la importancia de lo que más tarde se llamó el mandato cultural. Añadamos esta síntesis al notable éxito que consiguió durante su vida y es comprensible la influencia casi icónica de Abraham Kuyper.

Sin embargo, una vez Kuyper obtuvo el poder político, en su pensamiento se produjo una sutil modificación de su énfasis. Al final surgieron tres problemas principales, insertos hasta cierto punto en su propio pensamiento y, de vez en cuando, detectables en el pensamiento de sus seguidores. (a) La antítesis entre creencia e incredulidad, entre gracia redentora y gracia común, fue disminuyendo. Un estudioso de Kuyper como es James Bratt aplaude este progreso;²¹ con mayor discernimiento, Klaas Schilder lo lamenta. El libro breve pero denso de Schilder, *Christ and Culture*²² [Cristo y la cultura], establece esta idea con firmeza. Schilder afirma que cuando Kuyper pone un énfasis desproporcionado en la creación a expensas de la redención, en la gracia común a costa de la gracia redentora, se aleja de la ortodoxia reformada. Richard Mouw osa llamar a esto la “corrección anabaptista” de Schilder, admitiendo, claro está, que el propio Schilder no habría reconocido la influencia anabaptista.²³ En

cualquier caso, parece bastante claro que la segunda mitad de la carrera de Kuyper fue testigo de cómo este se alejaba lentamente de lo que es *crucial* para la fuerza impulsora de la línea argumental de la Biblia.²⁴ (b) Un segundo elemento que contribuyó, cuando Kuyper ya había salido de escena, a la decadencia extraordinariamente acelerada de la influencia cristiana en el gobierno y en la cultura de Holanda fue el tremendo énfasis que los seguidores de Kuyper ponían en la regeneración presuntiva. Esto no supone defender que sea necesaria la conversión dramática, y mucho menos traumática, de los niños criados en hogares cristianos; tampoco hay un mandato bíblico que exija la necesidad de la certeza en el momento de la conversión. Más bien, supone decir que, teológica y bíblicamente, la regeneración presuntiva no está bien cimentada, y que pragmáticamente ha llevado, en Holanda y en Sudáfrica (donde se ha defendido con mayor frecuencia la doctrina), a que surjan iglesias con un número bastante elevado de personas no regeneradas (por culturalmente conservadoras que sean), cuyos hijos simplemente abandonan la fe.²⁵ (c) Hay un tercer punto que está un tanto conectado con los dos anteriores: el kuyperanismo es más atractivo cuando entra en juego la piedad personal de Kuyper (exactamente de la misma manera que el celo reformador de Wilberforce es atrayente gracias a su compromiso con el evangelio y a su piedad evangélica transparente). Cuando el kuyperanismo, que es una rama de la teología reformada europea, se convierte en la estructura intelectual sobre la que apoyamos nuestros intentos de influir en la cultura, pero se escinde de, pongamos, la piedad de la Confesión de Heidelberg, el precio es una muerte súbita.

Expectativas minimalistas

En el capítulo anterior mencioné el paradigma de Darryl G. Hart, quien ejemplifica una forma de una postura que aboga por la mínima esperanza de la influencia cristiana en la cultura circundante. Por ejemplo, Hart sostiene que en el ámbito del mundo académico los eruditos cristianos deberían abandonar los intentos kuyperanos de integrar su fe con su erudición.²⁶ Tendrían que admitir que las

normas de la escolaridad las establece la academia moderna, y limitarse a jugar según esas reglas; es una especie de sometimiento “luterano” (como lo entiende él) al reino de este mundo, a la autoridad de este mundo, que no puede llegar a un acuerdo con el reino de Dios. De un modo un tanto similar, Frederica Mathewes-Green asemeja la cultura al clima y cree que tenemos tanta influencia en la cultura como la que tenemos sobre el tiempo que hace (aunque sí, dice ella, de vez en cuando podemos sembrar alguna que otra nube).²⁷ Simplemente, vivimos ahí, y debemos aprender a vivir fielmente. Sean cuales fueren los mínimos cambios positivos que aportemos, irán acompañados de “una disminución en otra faceta”, y en cualquier caso los cambios no serán permanentes. “La cultura no dejará de cambiar, y siempre estará con nosotros”.²⁸ En otras palabras, nuestra labor no consiste en cambiar el clima, sino en “cuidar de los *individuos* [cursivas mías] atrapados en la potente borrasca”.²⁹

Si contra lo único que nos estuvieran advirtiéndolo estos autores y otros parecidos fuera contra el utopismo y el aplastante desencanto que sobreviene inevitablemente cuando se hunde el ideal utópico, estarían ofreciéndonos un servicio de cinco estrellas.³⁰ Necesitamos que nos recuerden que la única organización humana que continuará en la eternidad es la Iglesia; debemos recordar que incluso los beneficios culturales van seguidos de pérdidas; que el pecado interviene a veces por medio de la persecución violenta y otras mediante el engaño sutil (¡Apocalipsis 13!); que la propia narrativa bíblica nos enseña con cuánta asiduidad un buen rey va seguido de uno malo y viceversa. Es imprudente hablar de la “cultura redentora”; si perdemos la importancia única vinculada con la *redención* que consiguió Cristo mediante su muerte y su resurrección, perdemos la tensión constante entre Cristo y la cultura, que debe mantenerse hasta el final.

Sin embargo, es posible centrarse hasta tal punto en el rescate y en la regeneración de *individuos* que no logremos percibir las cosas temporalmente positivas que podemos hacer para mejorar e incluso

transformar algunas *estructuras* sociales. No se consigue abolir la esclavitud ayudando simplemente a esclavos individuales y nada más.³¹ Las estructuras docentes y académicas cristianas *pueden* ayudar a incontables miles de personas a desarrollar una manera contracultural de contemplar toda la realidad sometida al señorío de Cristo.³² En ocasiones, es posible vencer una enfermedad; a veces, *se puede* reducir considerablemente el tráfico sexual; o *es factible* erradicar la esclavitud en una región; o unas leyes más equitativas *pueden* fomentar la justicia y reducir la corrupción; a veces, la participación en las artes *sí* crea obras maravillosas que inspiran a una nueva generación. Cuando tales cosas pasan a formar parte de un conjunto de supuestos heredado transmitido a la siguiente generación, se han convertido en parte de la cultura; han introducido algún cambio cultural. Por supuesto, no hay garantía de que ninguna de estas cosas buenas perdure; ninguna introduce el reino consumado. Sin embargo, de estas e incontables otras maneras, es posible el cambio cultural. Lo que es más importante: hacer bien a la ciudad, beneficiar a todas las personas (aunque tengamos una responsabilidad especial para los de la familia de la fe), forma parte de nuestra responsabilidad como pueblo redimido por Dios en esta época de tensión entre el “ya” y el “todavía no”.³³

Perspectivas poscristiandad

Aquí, el libro inaugural, para el propósito que nos interesa, es la publicación reciente de Craig A. Carter, *Rethinking Christ and Culture: A Post-Christendom Perspective* [Repensando a Cristo y la cultura: Una perspectiva poscristiandad].³⁴ Esta obra, útil y bien escrita, combina una crítica de la tipología de Niebuhr con una afirmación del enfoque a la cultura de un anabaptista/Yoder/Hauerwas.³⁵ Es fácil entender cómo ambas cosas (la crítica de Niebuhr y la afirmación de Yoder) están conectadas en el pensamiento de Carter. La tipología de Niebuhr es posible solamente si asumimos la legitimidad fundamental de la solución constantiniana.³⁶ Una vez entendemos “por qué la cristiandad fue una mala idea”,³⁷ hay partes importantes de ella que

tienen que cambiar. Si tenemos en cuenta la tremenda reducción de la influencia cristiana en esas partes del mundo que antes pensábamos que constituían la cristiandad, se hace evidente la urgencia de la necesidad de repensar a Niebuhr. Además, algunas de sus categorías son demasiado antitéticas. Por ejemplo: Carter sigue a Yoder al entender cómo el seguimiento de Jesús conlleva formar parte de una comunidad contracultural. La lealtad a Jesús dentro de esta comunidad significa oponerse a las pretensiones totalizadoras de la Nación-Estado, de la modernidad, la razón autónoma y el consumismo. Esto suena un poco a la opción “Cristo contra la cultura” de Niebuhr. Sin embargo, Carter insiste en que seguir a Jesús no significa que tengamos que oponernos a la música clásica, las fincas familiares y la medicina. Cristo no se opone a la cultura en todos los aspectos. Es necesario moderar las antítesis de Niebuhr.

En la segunda mitad de su libro, Carter propone su propia tipología. Establece una diferencia fundamental entre, por un lado, tres tipos de cristiandad y, por otro, tres tipos de no cristiandad. Los tres tipos de cristiandad aceptan la coerción violenta. Esos tres son:

- (a) Tipo 1: Cristo, quien legitima la cultura
- (b) Tipo 2: Cristo, quien humaniza la cultura
- (c) Tipo 3: Cristo, quien transforma la cultura

En el Tipo 1, los ejemplos incluyen las Cruzadas y a los cristianos alemanes durante la Segunda Guerra Mundial; la cristología de este modelo es fundamentalmente docética. El Tipo 2 incluye a Lutero y a Billy Graham, mientras la cristología sigue siendo parcialmente docética. El Tipo 3 abarca a Agustín y a Cromwell; se apela a la teocracia del Antiguo Testamento y la cristología es “incoherentemente nicena”.

Por el contrario, los tres tipos de no cristiandad rechazan la coacción violenta. Dos de los tres en esta nueva lista presentan un parecido formal con dos de los tres anteriores, pero su diferencia fundamental está vinculada con el rechazo por principio de la

coerción violenta. Los tres son:

- (a) Tipo 4: Cristo, quien transforma la cultura
- (b) Tipo 5: Cristo, quien humaniza la cultura
- (c) Tipo 6: Cristo, quien se separa de la cultura

Entre los ejemplos del Tipo 4 se encuentran William Penn, Martin Luther King Jr. y Desmond Tutu; la cristología en estos tres tipos es plenamente nicena. El Tipo 5 incluye a la Madre Teresa y al Comité Menonita Central; el Tipo 6, respaldado por el Apocalipsis, incluye a los benedictinos y a los anabaptistas.

Así, desde el punto de vista de Carter, la distinción fundamental entre los primeros tres tipos, comprometidos por adherirse a la cristiandad, y los tres últimos, que son nicenos y no quieren ponerse de parte de ella, es el rechazo por parte de los últimos del uso de la fuerza (aunque Carter carga ligeramente el tema refiriéndose a la “coerción violenta” en lugar de a la fuerza, eludiendo así admitir distinciones en el tipo o el grado de la fuerza).

En la voz apasionada de Carter hay elementos atractivos. ¿Qué cristiano genuino no admirará el deseo de Carter de seguir plenamente a Cristo, para garantizar que el seguimiento de Jesús no degenera en una espiritualidad ostensible que se abstrae de la vida en el aquí y ahora? Además, Carter forma parte de una herencia más amplia que no solo pregunta cuál debería ser la relación del *cristiano* individual con la cultura más amplia, sino cuál debería ser la relación de la *comunidad cristiana* con la cultura, si esa comunidad manifiesta como debe hacerlo los compromisos contraculturales que exige la fidelidad a Jesús. Podemos entender por qué, tal como lo expresa Mouw, la crítica que hace Schilder de Kuyper se puede entender como “la corrección anabaptista”. Aparte, en el nivel de las decisiones concretas relativas al modo en que los cristianos deben interesarse por los pobres, por ejemplo, o deberían oponerse al gran dios del consumismo, Carter tiene muchas cosas útiles que decir, y sobre estos asuntos él y sus seguidores se darán la mano sin duda con muchos cristianos de otras tradiciones.

No obstante, por aguda que sea su crítica de Niebuhr y por mucho que induzca a reflexionar su esquema, la tesis de Carter plantea problemas que no desaparecen. La mayoría ya los he tocado, en mayor o menor detalle, en páginas anteriores de este libro, pero no será inadecuado subrayar tres de ellos de forma resumida.

Primero, la línea divisoria en el pensamiento de Carter es la “coerción violenta”, tanto si uno piensa que hay lugar para ella como si no. Históricamente, esta es, más o menos, la adopción del pacifismo como línea divisoria. Aunque uno piense que es correcta la interpretación que Carter hace de las Escrituras y de los temas bíblicos a los que se refiere (y con mucha frecuencia no lo pienso), es difícil entender por qué tenemos que convertir el pacifismo en la línea divisoria. Él otorga un papel subsidiario al Credo de Nicea, pero se las arregla para defender, en contra de considerables evidencias, que aquellos que adoptan alguna forma de “coerción violenta” tienen una cristología defectuosa desde el punto de vista de Nicea, mientras que los que abogan por el pacifismo aceptan plenamente la cristología nicena. Concedo firmemente que en el cristianismo auténtico hay elementos de “ortopraxis” (aunque no siempre coincido con Carter en cuáles son), pero sin duda estos componentes de la ortodoxia son algo más que la cristología de Nicea. Pablo, por ejemplo, puede decir algunas cosas bastante mordaces sobre la diferencia entre el verdadero cristianismo y el cristianismo falso y de quienes abogan por ambos (Gálatas 1:8-9), y puede hacer que la línea divisoria sea bastante distinta de Nicea o del pacifismo. En la obra de Carter hay poco que reflexione sobre qué es el evangelio, cómo está vinculado no solo con la cristología sino también con el pecado y el juicio, la misericordia y la cruz y la resurrección de Jesús. No es que Carter pretenda negar, pongamos, la resurrección de Jesús. Por el contrario, él la afirma. Pero en su argumento hay poco que reúna convincentemente toda la línea argumental de la Biblia, incluyendo los grandes hitos de la historia de la redención. Afirma que está cansado de las antiguas divisiones entre el liberalismo y el conservadurismo, ambos callejones sin salida, que reflejan un tipo de fe secularizado que no es nada menos

que “una desviación herética del cristianismo, y que está muriendo”.³⁸ Es cierto que con demasiada frecuencia el cristianismo se ha visto domesticado por el modernismo, pero aun así, según parece, Carter desea domesticarlo mediante sus ideales pacifistas poscristianos. Uno no percibe aquí el cuidadoso sometimiento a la Escritura y un aprendizaje ecuánime de los cristianos a lo largo de la historia. Más bien, esto es una defensa cruda del pacifismo ante el cual deben doblegarse todas las demás consideraciones, todo en nombre de seguir a Jesús.

Segundo, esto conduce a una serie de omisiones o distorsiones (no sé cómo llamarlas si no) que al final llevan al lector a preguntarse si le están tomando el pelo. Por ejemplo, Carter puede mencionar el famoso comentario de Agrícola, un jefe que hablaba a sus compatriotas britanos, tal como lo recoge Tácito: “[Los romanos] roban, matan, saquean, y lo llaman imperio; y cuando asuelan un territorio lo llaman paz”. Pero no habla de la *pax romana*, esos casos infrecuentes en que naciones antiguas pidieron estar sometidos a la autoridad romana (p. ej. el rey Eumenes II que sometió a Roma el antiguo reino de Pérgamo, de modo que este se convirtió en la provincia romana de Asia Menor), o el modo en que a menudo la anarquía es tan vil como el imperialismo corrupto, de modo que la Escritura puede dirigir sus comentarios condenatorios tanto como una como contra el otro. Escudriña poco la “gracia común” (tanto si se la llama así como si no). El compromiso con el pacifismo, es decir, su rechazo absoluto de “coerción violenta”, le lleva a dedicar varias páginas a defender la idea de que las Cruzadas y la Segunda Guerra Mundial son equivalentemente morales, ambas igualmente indefensibles.

Tercero, uno acaba el libro de Carter sin que este haya evaluado las complejidades de entender bien los temas relativos a Cristo y la cultura. Muy notablemente para alguien que se sitúa en la era poscristiana, Carter pinta solo en blanco y negro. Tanto en el Nuevo Testamento como en amplias avenidas de la historia de la Iglesia, los cristianos han bregado con lo que significa ser fieles entre el “ya” y el “todavía no”. El libro de Carter nos dice, en la práctica, que

rechacemos la “coerción violenta”, y problema resuelto. Sin embargo, no me convence su interpretación de la parábola de las ovejas y las cabras, no me persuaden algunas de sus incursiones ocasionales en la exégesis, y estoy tristemente convencido de que la Biblia deja muchos cabos sueltos relacionados con el hecho de que Pablo (por ejemplo) era al mismo tiempo un ciudadano del cielo y del Imperio Romano. En resumen, a pesar de sus muchas contribuciones valiosas, el libro de Carter se revela como no solamente equivocado sobre algunos puntos cruciales, sino como lamentablemente reduccionista.

La persecución

Aunque sería posible elaborar una lista considerable de otros patrones aplicables a la relación entre Cristo y la cultura, si no hiciéramos mención de esta categoría sería una lamentable traición a nuestros hermanos y hermanas en Cristo que viven en lugares del mundo más opresivos que el nuestro. Algunos cristianos viven en regímenes, locales o nacionales, que son brutalmente represivos, ya sea sistemática o esporádicamente. Cuando yo era niño, los cristianos aún leían *El libro de los mártires*, de Foxe. Vale la pena leerlo. Pero hoy día hay que complementarlo. Uno piensa, por ejemplo, en el relato emotivo y profundo del sacrificio y el martirio de cristianos en Camboya, sobre todo cuando gobernaba Pol Pot.^{[39](#)} Los dos millones que murieron en el sur de Sudán durante las dos últimas décadas siguen esperando un cronista y un historiador que esté a la altura.

Es evidente que los cristianos en esos entornos no pasan mucho tiempo dedicados a la contemplación de la tipología de Niebuhr. Pero esto no significa que los cristianos sumidos en esas circunstancias solo piensen en términos de “Cristo contra la cultura”. La realidad resulta ser más compleja.

A menudo nos dicen que la sangre de los mártires es la semilla de la Iglesia. Esto no es cierto cuando la persecución violenta es tan completa que la Iglesia desaparece por completo o casi por entero (p. ej. en Albania, con los comunistas; en Turkmenistán, hoy día).

Pero donde la persecución no es total, o llega en oleadas entre épocas de relativa paz entre ellas, el viejo dicho demuestra su perspicacia. La persecución tiende a reducir el número de convertidos falsos y de “cristianos” que no son serios, de modo que cuando se restaura cierto grado de libertad, por limitado que sea, la Iglesia puede crecer muy rápidamente.

Ciertamente, en estas situaciones los cristianos no pueden por menos que verse como “los otros” dentro de la cultura dominante, en muchos sentidos. Cuando las amenazas y la brutalidad se prolongan durante muchas décadas, a veces la comunidad cristiana acaba herida y desanimada. Pero, en ocasiones, los cristianos resultan ser los que tienen más esperanza y los más útiles bajo la dinámica de un régimen brutal, precisamente porque viven teniendo la eternidad más cerca.

Hay veces que los cristianos que viven en esos lugares difíciles anhelan emigrar a una zona más tranquila del mundo y, si tienen oportunidad, lo hacen. A medida que el talante del islam se ha vuelto más militante, hemos sido testigos de la emigración de cristianos desde países predominantemente musulmanes. Pero, en ocasiones, deciden quedarse porque quieren ayudar donde la necesidad es mayor. Sin desear criticar ninguno de los dos bandos, no podemos evitar darnos cuenta de que estos dos grupos tienen una percepción ligeramente distinta de su lugar en la cultura circundante y de su interacción con ella.

Pero la idea central que hay que observar es que las elecciones de paradigmas completos sobre cuál pensamos que *debería* ser la relación entre Cristo y la cultura (o, en términos más estrictos, cuál debería ser la relación entre Iglesia y Estado) es un lujo reservado para quienes cuentan con opciones. Quienes vivimos en una seguridad relativa debemos aprender esta lección con toda humildad.

Conclusión

Lo que este estudio superficial debería decirnos es que ninguna de esas teorías que se presentan habitualmente con tanto ímpetu para

explicar las relaciones entre Cristo y la cultura o para poner por obra una dinámica mejorada resulta muy atractiva como explicación total o como mandato inequívoco. Cada una tiene sus puntos fuertes; algunas son más eficaces para reunir las hebras tremendamente dispares y complementarias de la Escritura y de la interpretación histórica que otras cuya postura es reduccionista. Además, por útiles que puedan ser determinados patrones desde el punto de vista empírico, los cristianos reflexivos deben adoptar un nivel extra de prudencia para no canonizar ninguno de ellos en una era en la que estamos descubriendo el grado en que nuestra propia localización cultural contribuye, para bien y para mal, a nuestra forma de comprender estos asuntos teológicos, como todos los asuntos teológicos en general.⁴⁰ Sobre todo, debemos entender que incluso la teoría más sólida intelectualmente de cómo funcionan las cosas, o cómo deberían funcionar, en la práctica se viene abajo al cabo de una generación o dos, porque los seres humanos titubean: pasamos algo por alto, o distorsionamos el equilibrio de las cosas o, dado que vivimos en un mundo caído y roto, nuestros actos bien intencionados provocan una reacción desagradable por parte de los incrédulos, y la tensión entre Cristo y la cultura adopta una nueva dirección. Recordemos la sabiduría de C. S. Lewis:

¿De qué sirve indicar a los barcos cómo navegar para evitar colisiones si, de hecho, son unas bañeras tan ingobernables que no pueden seguir el rumbo? ¿De qué sirve redactar sobre el papel normas de conducta social, si sabemos que, en realidad, nuestra codicia, cobardía, mal temperamento y jactancia nos impedirán cumplirlas? No quiero decir ni por un instante que no deberíamos pensar, y pensar mucho, en las mejoras de nuestros sistemas social y económico. Lo que quiero decir es que toda esa reflexión será puro humo a menos que nos demos cuenta de que nada que no sea el coraje y el altruismo de individuos hará que cualquier sistema funcione correctamente. Es muy fácil eliminar los tipos concretos de negocio sucio o de abuso que se producen en el sistema presente, pero, mientras los hombres sean engañosos o abusivos, encontrarán alguna manera nueva de seguir con el juego de siempre en un sistema nuevo. No se puede hacer que alguien sea bueno mediante la ley, y sin hombres buenos no podemos tener una buena sociedad.⁴¹

Las tensiones permanentes

En una de las introducciones que más llama la atención de todas las que ha escrito, Michael Horton empieza un ensayo con estas líneas:

Resulta confuso haber crecido entonando “Este mundo no es mi hogar” y “Este es el mundo de mi Padre”. Estos himnos encarnan dos respuestas cristianas, frecuentes y aparentemente contradictorias, a la cultura. Uno ve este mundo como un páramo de impiedad, con el que el cristiano debe tener la menor relación posible. El otro entiende la transformación cultural prácticamente como sinónimo de “actividad del reino”.⁴²

Una de las ideas importantes de ese libro es que ambas opciones, y también muchas otras, son, a la luz de la Escritura, penosamente reduccionistas. Con las cauciones debidas, es fácil encontrar cierta justificación bíblica para esas dos canciones, y para algunas otras que contienen mensajes que aparentemente se oponen entre ellos. Sin embargo, esto no es más que otra manera de decir que cada una se basa en una lectura demasiado selectiva de temas bíblicos.

Por supuesto, los sociólogos desarrollarán sus propios marcos para analizar los movimientos complejos y encontrarán maneras de categorizar las respuestas cristianas divergentes a la cultura general. La capacidad descriptiva de esos marcos puede ser perceptiva en algunos sentidos y, por supuesto, también se las puede desafiar partiendo de bases distintas. Pero una vez los patrones como los que propuso Niebuhr o Carter (o cualquier otro) reclaman cierto grado de poder *prescriptivo*, deben ser probados por la Escritura. Una de las cosas que he intentado demostrar es que la prueba ostensible de la Escritura no es adecuada si gira en torno a la disposición conveniente de pasajes de prueba y de precedentes bíblicos. Además de una exégesis profunda de una amplia gama de pasajes bíblicos, tenemos que pensar cómo encajan estos en los grandes puntos de inflexión de la historia de la redención, en el movimiento masivo desde la Creación hasta los nuevos cielos y la nueva tierra, con paradas críticas por el camino para la Caída, el llamamiento de Abraham, el auge, caída y nuevo auge de Israel, la venida del Mesías prometido, su enseñanza, ministerio, muerte y

resurrección, el don del Espíritu y el nacimiento de la Iglesia. Tampoco podemos ignorar grandes estructuras teológicas, incluyendo la naturaleza trinitaria de Dios, todo lo que consigue la cruz y las implicaciones ineludibles de la escatología neotestamentaria, con su inflexible combinación de escatología inaugurada y futura.

Si semejantes estructuras bíblicas y teológicas controlan nuestro pensamiento sobre estos asuntos, y si tales categorías reveladoras se manifiestan en nuestras vidas mediante la adoración y la acción, entonces diversas maneras de pensar en la relación entre Cristo y César pueden resultar heurísticamente útiles, pero sin adoptar una fuerza canónica. Estaremos mucho más capacitados para ser flexibles en este sentido como lo son los documentos del Nuevo Testamento, sin socavar absolutos como “¡Jesús es el Señor!”. La misma estructura fundamental de la teología bíblica hablará con tanta fuerza a los cristianos sometidos a persecución que claman pidiendo liberación y por la llegada del reino consumado, como a los cristianos cuyo amor por el prójimo les impulsa a hacer esfuerzos heroicos para ayudar a los afectados de sida. Abarcará las afirmaciones exclusivas de Cristo y la unicidad de la Iglesia como *locus* de la gracia redentora, pero exigirá a los creyentes que admitan su existencia como criaturas en esta Creación vieja y caída, y que reflexionen sobre los mandamientos ubicuos no solo de amar a Dios sino también a su prójimo como a ellos mismos. En lugar de imaginar que Cristo *contra* la cultura y Cristo *transformador* de la cultura son dos posturas mutuamente excluyentes, la rica complejidad de las normas bíblicas, expresadas en la línea argumental de la Biblia, nos dice que a menudo ambas operan simultáneamente.

Como postura independiente, *contra* a menudo se convierte en una frágil condena, una actitud de orgullosa superioridad moral (presunta), un atrincheramiento. *Transformar* va de camino a degenerar en un idealismo ingenuo, incluso en la defensa de utopías, una postura para la que Dietrich Bonhoeffer reservó algunas de sus palabras más severas. El radical, dice Bonhoeffer, está resentido con Dios por su Creación, porque el radical aspira a una autosoberanía incompatible con el reconocimiento

de que estamos en deuda con otros en el pasado así como en el presente. El radical es todo ultimidad, dispuesto a sacrificar lo penúltimo, el aquí y el ahora, en aras de un objetivo escatológico.

Evitando estos extremos, debemos ver cómo Cristo está contra y por, agonista y afirmador, discutidor y aceptador. Esto es complejo, pero, en realidad, el cristianismo está habituado a la complejidad.⁴³

La búsqueda apasionada de la totalidad robusta y nutriente de la teología bíblica como matriz controladora de nuestra reflexión sobre las relaciones entre Cristo y la cultura nos ayudará, irónicamente, a ser mucho más dúctiles que los marcos inflexibles que a menudo se colocan en el lugar de la Biblia. La Escritura nos manda que pensemos holística y sutilmente, sabia y penetrantemente, bajo el señorío de Cristo, estando totalmente insatisfechos con la anestesia de la cultura.⁴⁴ La complejidad ordena nuestro servicio sin insistir en que las cosas acaben siendo de una determinada manera: aprendemos a confiar y a obedecer, dejando a Dios los resultados, porque tanto la Escritura como la historia nos enseñan que a veces la fidelidad conduce al despertar y a la renovación, a veces a la persecución y a la violencia, y en ocasiones a ambas. Dado que la Creación nos concedió una existencia encarnada, y ya que nuestra esperanza última es la vida de resurrección en el nuevo cielo y la nueva tierra, entenderemos que reconciliarse con Dios y someterse al señorío del Rey Jesús no se pueden reducir de ninguna manera a la religión privatizada o a una forma de espiritualidad ostensible abstraída de la existencia corporal plena en esta vida.

Esta lectura enriquecedora de la Escritura conseguirá dos cosas más. Para una generación que se esfuerza por llegar a la cima y luego mira a su alrededor y pregunta “¿No hay nada más?”, la visión bíblica que se centre en Cristo y en su cruz, en los vínculos entre este mundo y el siguiente, en la vida cristiana valiente y en el testimonio fiel, y en una visión a gran escala que hace del mundo nuestra grey mientras amamos a nuestro prójimo, despega nuestros ojos de nosotros mismos y se deleita en la gloria de Dios. Cuando las iglesias que se han formado así envían a sus miembros a participar en el mundo que les rodea, es menos probable que ese

mundo al que deben dar testimonio y en el que deben hacer el bien les engañe. Evitaremos la trampa que bien describió Horton: “En lugar de estar en el mundo pero no ser de él, fácilmente nos volvemos del mundo sin estar en él”.⁴⁵ En vez de esto, viviremos en la tensión de reclamar cada centímetro cuadrado para el Rey Jesús, aun sabiendo plenamente que la consumación todavía no ha llegado, que caminamos por fe y no por vista, y que las armas con las que luchamos no son las armas del mundo (1 Corintios 10:4).

^{1.} Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Nueva York: Basic Books, 1973), 89.

^{2.} Smith, *Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church* (Grand Rapids: Baker, 2006).

^{3.} No voy a repetir cómo el sencillo binario “Cristo” y “cultura” es tendencioso en diversos sentidos, dado que toda manifestación de Cristo está aculturada (véase, por ejemplo, Graham Ward, *Christ and Culture*, Challenges in Contemporary Theology [Oxford: Blackwell, 2005], 21-22), ni tampoco las razones que ya han proporcionado las categorías opuestas siguen siendo útiles.

^{4.} J. Budziszewski, *Evangelicals in the Public Square: Four Formative Voices on Political Thought and Action* (Grand Rapids: Baker, 2006).

^{5.} Machen, “Christianity and Culture”, accesible en <http://homepage.mac.com/shanerosenthal/reformationink/jgmculture.htm>, consultada el 10 de octubre de 2006. Esta es una adaptación de “The Scientific Preparation of the Minister”, *The Princeton Theological Review* 11 (1913): 1-15.

^{6.} Marshall, “Biblical Patterns for Public Theology”, *European Journal of Theology* 14 (2005): 73-86, que analiza 1 Samuel 12; Jeremías 29:1-14; 1 Timoteo 2:1-10; 2 Crónicas 28:1-15.

^{7.} Un punto de partida útil es Leland Ryken, *Worldly Saints: The Puritans as They Really Were* (Grand Rapids: Zondervan, 1986).

^{8.} Christopher Bryan, *Render to Caesar: Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 126.

^{9.} El libro que hay que leer es George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 2ª ed. (Oxford: Oxford University Press, 2006).

^{10.} Véanse las notas 28 y 29 del capítulo 4.

^{11.} John Witte Jr., *Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 5-6.

^{12.} Véase especialmente Arnold S. Nash, *The University and the Modern World: An Essay in the Social Philosophy of University Education* (Londres: SCM, 1945), 181-82; véase

también Duane Litfin, *Conceiving the Christian College* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 144-145.

13. Robert Benne, *Quality with Soul: How Six Premier Colleges and Universities Keep Faith with Their Religious Traditions* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 133; citado también en Litfin, *Conceiving the Christian College*, 145.

14. La versión escrita de estas conferencias aparecieron, respectivamente, en Luis E. Lugo, ed., *Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper's Legacy for the Twenty-first Century* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); Cornelis van der Kooi y Jan de Bruijn, eds., *Kuyper Reconsidered: Aspects of His Life and Work* (Amsterdam: VU Uitgeverij, 1999); y *Markets and Morality* 5/1 (2001).

15. James D. Bratt, ed., *Abraham Kuyper: A Centennial Reader* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); Peter S. Heslam, *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

16. James E. McGoldrick, *Abraham Kuyper: God's Renaissance Man* (Darlington: Evangelical Press, 2000); John Bolt, *A Free Church, A Holy Nation: Abraham Kuyper's American Public Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

17. P. ej. Vincent Bacote, *The Spirit in Public Theology: Appropriating the Legacy of Abraham Kuyper* (Grand Rapids: Baker, 2005).

18. "Southern-Fried Kuyper? Robert Lewis Dabney, Abraham Kuyper, and the Limitations of Public Theology", *Westminster Theological Journal* 66 (2004): 179-201.

19. Bratt, ed., *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, 488.

20. E incluso, como vimos en el capítulo 5, la distinción entre lo que hace legítimamente la Iglesia como Iglesia y lo que deberían estar haciendo los cristianos.

21. James D. Bratt, *Dutch Calvinism in Modern America: A History of a Conservative Subculture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 19.

22. Fácilmente consultada en la página web http://www.reformed.org/webfiles/cc/christ_and_culture.pdf (consulta más reciente del 18 de febrero de 2007) bajo el copyright de G. van Rongen y W. Helder (1977).

23. Richard J. Mouw, "Klaas Schilder as Public Theologian", *Calvin Theological Journal* 38 (2003): 281-98. De igual manera, Lucas, "Southern-Fried Kuyper?" 200, sostiene que "la limitación de teologías públicas como las de Dabney y Kuyper se pueden atribuir a su incapacidad, curiosamente, de mantener la antítesis entre Iglesia y mundo". Otra manera de abordar el mismo problema es la sugerencia de Henry R. Van Til, *The Calvinistic Concept of Culture* (Grand Rapids: Baker, 1959), 244, que la expresión "gracia común" debería entrecomillarse siempre para que no esté al mismo nivel que la gracia redentora; esta es una idea que retoma también Mouw (p. 297).

24. Pienso que lo mismo es cierto de algunos que han intentado desarrollar el pensamiento de Kuyper. El libro de Bacote, *The Spirit in Public Theology: Appropriating the Legacy of Abraham Kuyper*, al que nos referimos antes, intenta desarrollar la doctrina del Espíritu, el

Espíritu en la creación y como mediador de la gracia común, para reflatar y enriquecer la visión de Kuyper. El esfuerzo resulta estimulante en muchos sentidos, pero depende demasiado de inferencias meramente posibles. Lo que es peor, no deja de insistir, sin evidencias, en que este aspecto de la doctrina del Espíritu es tan importante como el papel de este en la redención. Dejando aparte las pretensiones sobre la importancia idéntica, sin duda es necesario, si queremos eludir la crítica de Schilder (Bacote no se refiere a Schilder), demostrar cómo estos roles complementarios del Espíritu están correctamente relacionados entre sí. Más prudente, y más abarcadora desde el punto de vista teológico, es la obra de T. M. Moore, *Consider the Lilies: A Plea for Creational Theology* (Phillipsburg: P & R, 2005).

25. Para una defensa de la regeneración presuntiva, véase Lewis Bevens Schenck, *The Presbyterian Doctrine of Children in the Covenant* (1940; Phillipsburg: P & R, reimp. 2003); Douglas Wilson, *Standing on the Promises: A Handbook of Biblical Childrearing* (Moscú: Canon, 1997). La primera la analiza críticamente Maurice J. Roberts, "Children in the Covenant", *Banner of Truth* 501 (junio de 2005): 20-24.

26. Darryl G. Hart, "Christian Scholars, Secular Universities and the Problem of Antithesis", *Christian Scholar's Review* 30 (2001): 383-402.

27. Frederica Mathewes-Green, "Loving the Storm-Drenched", *Christianity Today* 50/3 (marzo de 2006): 36-39.

28. Mathewes-Green, "Loving the Storm-Drenched", 38.

29. Mathewes-Green, "Loving the Storm-Drenched", 38.

30. Un ciclo parecido de utopismo desenfrenado es el que suele envolver las propuestas para solucionar la pobreza y problemas parecidos, sin haber aprendido prácticamente ninguna lección del pasado: ver los devastadores detalles compilados por William Easterly, *The White Man's Burden: Why the West's Efforts to Aid the Rest Have Done So Much Ill and So Little Good* (Nueva York: Penguin, 2006). Esto no significa que no se pueda hacer nada útil, como deja claro incluso Easterly.

31. Véase Deann Alford, "Free at Last: How Christians Worldwide Are Sabotaging the Modern Slave Trade", publicado en <http://www.christianitytoday.com/40851>, consultada el 21 de febrero de 2007.

32. Cp. William C. Davis, "Contra Hart: Christian Scholars Should Not Throw in the Towel", *Christian Scholar's Review* 34 (2005): 187-200.

33. Véase el útil y provocador de Paul F. M. Zahl, *Grace in Practice: A Theology of Everyday Life* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).

34. Grand Rapids: Brazos, 2007.

35. El propio Carter tiene el cuidado de no amontonar a las personas de tal modo que se difuminen las diferencias entre ellas.

36. Esta idea aparece constantemente en la literatura y por todo el espectro teológico. Véase, por ejemplo, la editorial de James F. Kay, "Overture", *Theology Today* 63 (2006): 1-

4.

[37.](#) Este es el título del quinto capítulo de Carter.

[38.](#) Carter, *Rethinking Christ and Culture*, prefacio.

[39.](#) *Killing Fields, Living Fields* (Londres: Monarch, 1997).

[40.](#) Cp. Craig Ott y Harold A. Netland, eds., *Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of World Christianity* (Grand Rapids: Baker, 2006).

[41.](#) *Mere Christianity* (1952; San Francisco: HarperSanFrancisco, 2001), 73.

[42.](#) Michael S. Horton, "How the Kingdom Comes", *Christianity Today* 50/1 (enero de 2006): 42-46.

[43.](#) Jean Bethke Elshtain, "With or Against Culture?" *Books & Culture* 12/5 (septiembre/octubre de 2006): 30.

[44.](#) La metáfora es la de Thomas de Zengotita, "The Numbing of the American Mind: Culture as Anesthetic", *Harper's Magazine* (abril de 2002): 33-40.

[45.](#) Horton, "How the Kingdom Comes", 46.

Iglesias y entidades colaboradoras en la publicación de esta serie

Iglesia Evangélica de Hermanos de Gijón

C/ Prendes Pando, 22
33208 Gijón
Asturias

Iglesia Evangélica Pubilla Casas

C/ Hierbabuena, 24
08906 L'Hospitalet de Llobregat
Barcelona

Iglesia Evangélica Torrassa

C/ Rosselló, 102
08903 L'Hospitalet de Llobregat
Barcelona

Iglesia Evangélica Sant Boi Llibertat

C/ Llibertat, 33
08830 Sant Boi de Llobregat
Barcelona

Iglesia Evangélica Bautista de Molins de Rei

C/ Joan Maragall, 6
08750 Molins de Rei
Barcelona

Iglesia Evangélica de Hermanos

C/ Pere Dalmases, 32
08700 Igualada
Barcelona

Iglesia Evangélica Sant Celoni

C/ Doctor Barri, 18
08470 Sant Celoni
Barcelona

Iglesia Evangélica Fuente Cañellas

Fuente Cañellas, 106
08042 Barcelona

Equipo de asesores y oficina

C/ Alts Forns, 68 Sot 1
08038 Barcelona

Iglesia Evangélica Ciudad Meridiana

Avda. Rasos de Peguera, 32-34
08033 Barcelona

Església Unida de Barcelona

C/ Santapau, 102
08016 Barcelona

Iglesia Evangélica Bautista de Gracia

C/ Verdi, 191
08012 Barcelona

Ciutat Nova 22@

C/ Bac de Roda, 118 bis
08019 Barcelona

Església Evangèlica Sant Joan Despí

C/ Marià Fortuny, 18-20
08970 Sant Joan Despí
Barcelona

Iglesia Evangélica Viladecans

C/ Grup Sant Jordi, 12-13
08840 Viladecans
Barcelona

Iglesia Cristiana Renacer

Avenida Vistamar, Bloq.1, Local 1-C
11204 Algeciras
Cádiz

ICE Alcázar

Avda. de la Constitución, s/n
13600 Alcázar de San Juan
Ciudad Real

Seminario Cstad- Facultad de Teología A.D.

Apdo. 14
14100 La Carlota
Córdoba

**Iglesia Cristiana Evangélica
de Amara**

Plaza Armeria, 2 (trasera)
20011 Donostia
Gipuzkoa

Església Cristiana Evangélica Sant Feliu de Guíxols

C/ Bourg de Peage, 9 Bajo
17220 Sant Feliu de Guíxols
Girona

Iglesia Evangélica Ríos de Agua Viva

Dos plazas, 17 Bajo
21610 San Juan del Puerto
Huelva

Iglesia Evangélica Las Palmas

C/ Juan de la Cosa, 24
35009 Las Palmas

**Iglesia Evangélica
de Hermanos El Shaddai**

María Pedraza, 11
28039 Madrid

Iglesia "Camino de Vida"

C/ Ofelia Nieto, 57
28039 Madrid

Iglesia Cristiana Evangélica en Suanzes

Pasaje Paquitín, 10
28037 Madrid

Iglesia Cristiana Reformada

César González Ruano, 25
28027 Madrid

Iglesia Evangélica Cristo Vive

C/ Talía, 32
28022 Madrid

Sefovan (Seminario Teológico de Formación Teológica y Evangélica)

C/ Boltaña, 65 local

28022 Madrid

Iglesia Cristiana Evangélica San Pedro Alcántara

C/ Badajoz, 10

29670 San Pedro Alcántara

Málaga

Iglesia Cristiana Evangélica Añoreta

C/ Ecuador, 15

Urb. Paraíso del Sol, Añoreta

29738 Rincón de la Victoria

Málaga

Iglesia Evangélica de Marín

C/ Doctor Touriño Gamallo, 5

36900 Marín

Pontevedra

Iglesia Evangélica Volta

C/ Volta, 23

37007 Salamanca

Centro Cristiano Vida Abundante

C/ Brújula, 2, Polígono Pisa

41928 Mairena del Aljarafe

Sevilla

Iglesia Evangélica Bautista Eben-Ezer

C/ Güell i Mercader, 1

43201 Reus

Iglesia Protestante de Salou

C/ Pere Gales, 1

43840 Salou

Tarragona

Iglesia Cristiana Evangélica

Méndez Nuñez

C/ Méndez Nuñez, 24

46024 Valencia

Centro Cristiano La Roca

C/ Fernández Ladreda 2, nave 20

47013 Valladolid

Iglesia Evangélica de Hermanos

C/ Olmedo, 38 Bajo

47013 Valladolid

**Comunidad Cristiana del Camino
de Vida**

C/ Higinio Mangas, 15 Bajo

47005 Valladolid

Iglesia Evangélica

C/ Leopoldo Alas Clarín, 11

49018 Zamora

Iglesia Evangélica de Hermanos

C/ Roger de Tur, 22

50002 Zaragoza

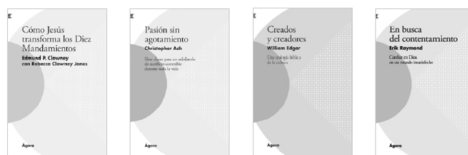
Iglesia Cristiana Evangélica

C/ Zalmedina, 19

50015 Zaragoza



Otros libros de la serie Ágora



andamio

La **misión** de Publicaciones Andamio es publicar y difundir literatura que, desde una perspectiva bíblica, contribuya al crecimiento integral de la persona, la iglesia y a la transformación de la sociedad.

Somos la editorial de los **Grupos Bíblicos Unidos (GBU)** y nacimos en 1987. Los GBU inician su camino en el mundo de la literatura cuando un grupo de estudiantes universitarios puso en marcha (1974) una revista muy sencilla a nivel de producción, pero muy rica en contenidos. Desde ese comienzo un tanto "inesperado", con pocos recursos pero con muchas ganas, hemos ido creciendo hasta el día de hoy.

Publicaciones Andamio ha sido y es el resultado del trabajo y **colaboración de muchas personas**, unido a la **ayuda de Dios** a lo largo de todo este camino.

andamio editorial

Alts Forns nº 68, sòt. 1º

08038 Barcelona. España

Tel. (+34) 93 432 25 23

libros@andamioeditorial.com

www.andamioeditorial.com

portafolioandamio.com

Andamio es la editorial de los Grupos Bíblicos Unidos en España, que a su vez es miembro del movimiento estudiantil evangélico a nivel internacional (IFES), cuya misión es hacer discípulos y promover el testimonio de Jesús en los institutos, universidades y centros de trabajo.

Cristo y la cultura

Christ and Culture Revisited

Donald A. Carson, 2008

Todos los derechos reservados. Esta traducción de *Christ and Culture Revisited* publicada primeramente en 2008 se publica con el permiso de William B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, Estados Unidos de América.

www.eerdmans.com

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir, fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

TRADUCCIÓN

Daniel Menezo

CORRECCIÓN

Miguel Llop

MAQUETACIÓN EBOOK

Sonia Martínez

DEPÓSITO LEGAL

B. 150249-2018

ISBN

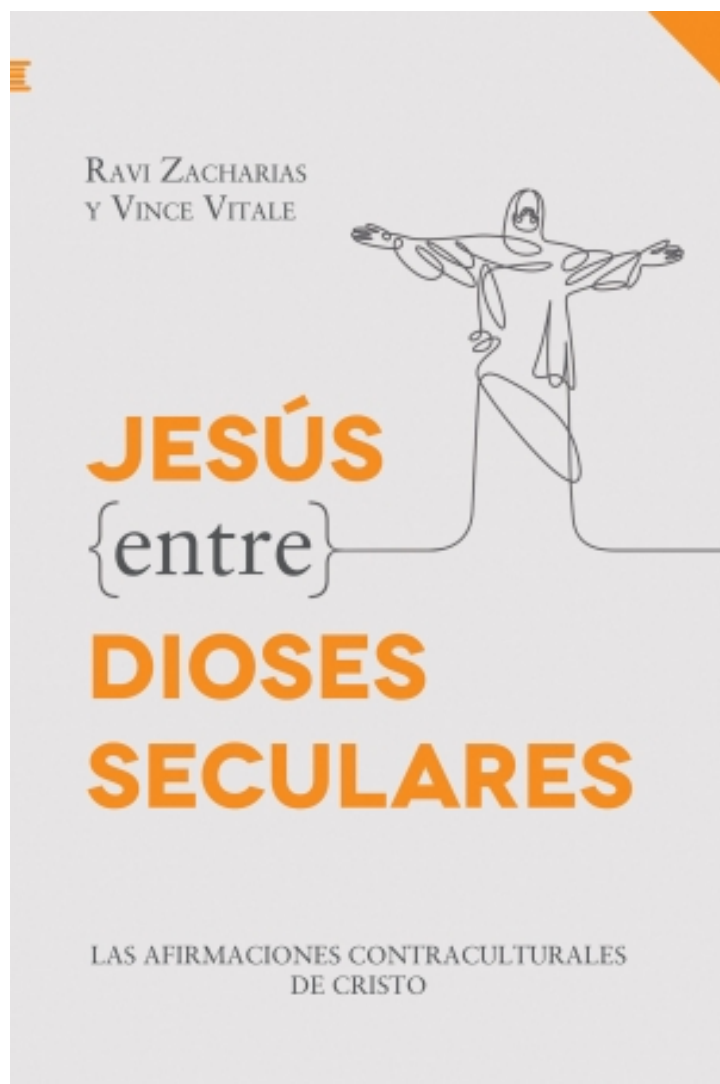
978-84-122660-1-6

IMPRESO EN ULZAMA

IMPRESO EN ESPAÑA

© ANDAMIO EDITORIAL, 2020

1ª EDICIÓN OCTUBRE 2020



Jesús entre dioses seculares

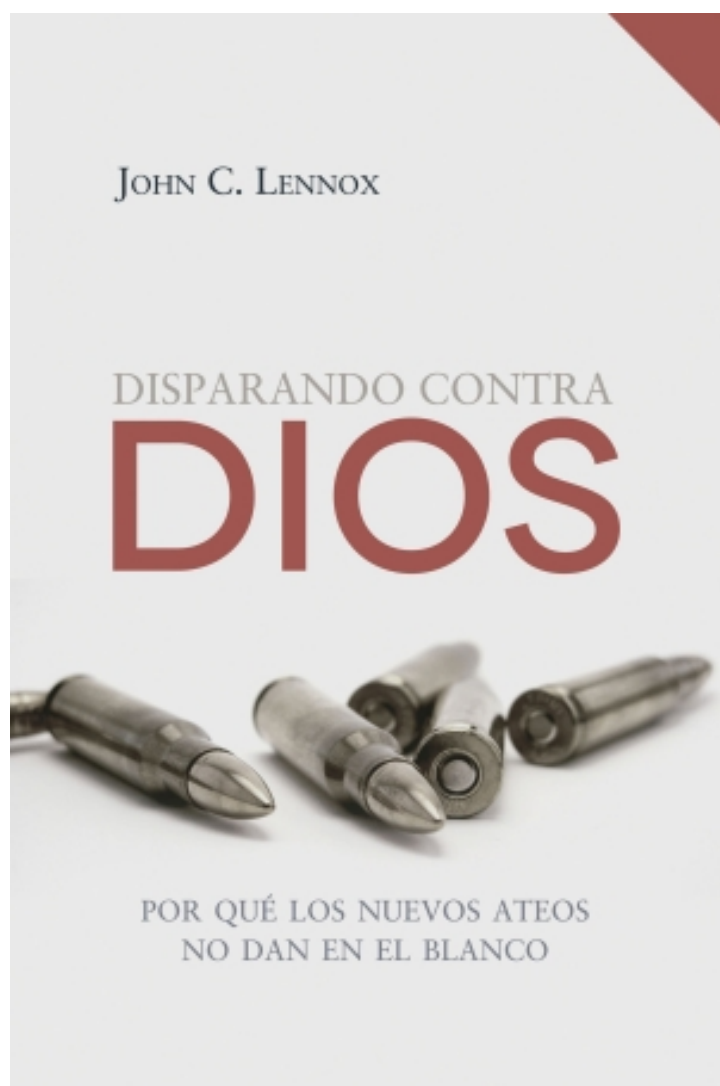
Vitale, Vince
9788494911286
356 Páginas

[Compralo y empieza a leer](#)

Si alguien te pregunta "¿Qué da sentido a nuestra vida?", ¿qué le responderías? A lo largo de la historia, el ser humano ha intentado

responder a esa pregunta fundamental de muchas maneras distintas. ¿Cuántas filosofías, creencias e -ismos podrías mencionar? Ravi y Vince hacen un viaje a través de muchos de los -ismos con los que convivimos, desgranando las implicaciones que cada uno de ellos tiene para nuestro día a día. ¿Qué nos aporta el ateísmo cuando nos preguntamos sobre el sentido de la vida? ¿Qué nos aporta el hedonismo cuando lo estamos pasando mal? ¿Qué nos aporta el humanismo cuando las noticias que vemos o leemos a diario nos hacen perder la confianza en el ser humano? ¿Qué nos aporta el relativismo cuando las naciones más democráticas están empezando a atentar contra los derechos fundamentales? En medio de todas esas filosofías, este libro —profundo y ameno a la vez— nos presenta a una persona, Jesús, que hizo las afirmaciones más contraculturales que jamás hayas escuchado. Y lo hace desgranando las implicaciones, la coherencia, la relevancia y el poder transformador de cada una de sus afirmaciones.

[!\[\]\(d516e8f861124598602dcb2e3a8af23b_img.jpg\)mpralo y empieza a leer](#)



Disparando contra Dios

C. Lennox, John

9788494551116

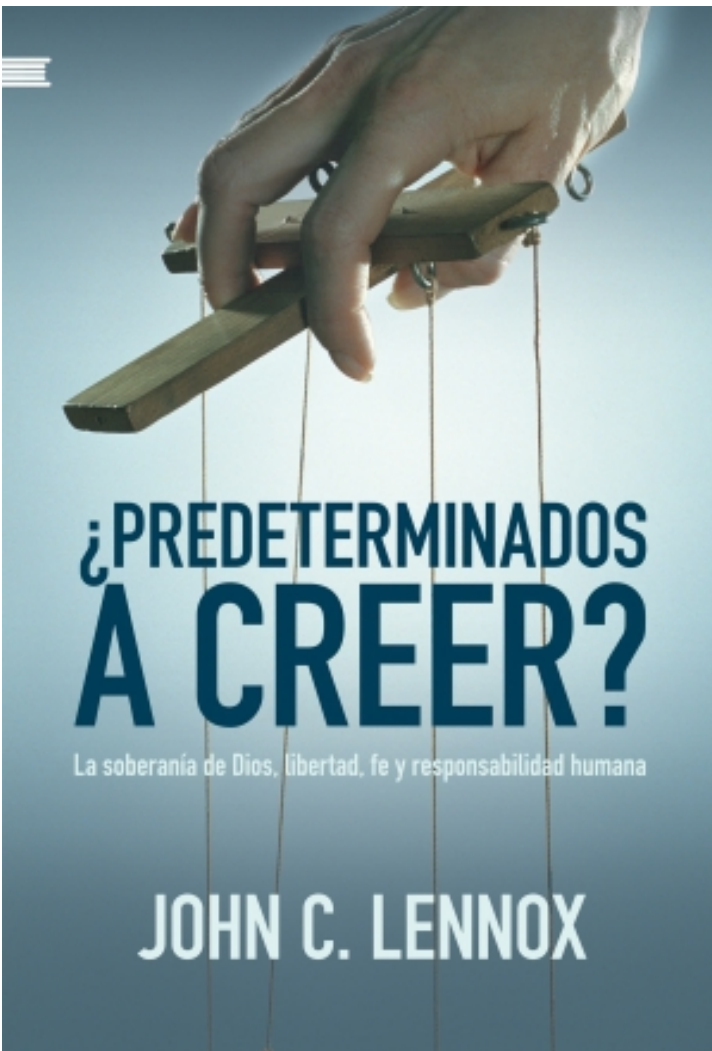
396 Páginas

[Compralo y empieza a leer](#)

El ateísmo está en auge en el mundo occidental y su enemigo es Dios. Los "nuevos ateos" afirman que la religión "es peligrosa", que

"mata" o que "lo envenena todo". Y si la religión es el problema del mundo, su respuesta es simple: deshagámonos de ella. ¿Pero las cosas realmente son así de simples? John Lennox se enfrenta a autores como Richard Dawkins, Stephen Hawking, Christopher Hitchens y Daniel Dennett y resalta las falacias de sus planteamientos, argumentando que su metodología irracional y poco científica los hace culpables de la misma necedad obstinada de la que ellos acusan a los religiosos dogmáticos. "Disparando contra Dios", un libro académico y que abarca aspectos muy diversos, contiene golpes certeros que debilitan al rival. También expone nuevas ideas sobre la naturaleza de Dios y el cristianismo que harán reflexionar tanto a los mejores amigos como a los peores enemigos de los nuevos ateos.

[!\[\]\(2350cffe4f5e24b1a8be233e2075a268_img.jpg\)mpralo y empieza a leer](#)



¿Predeterminados a creer?

Lennox, John

9788412089080

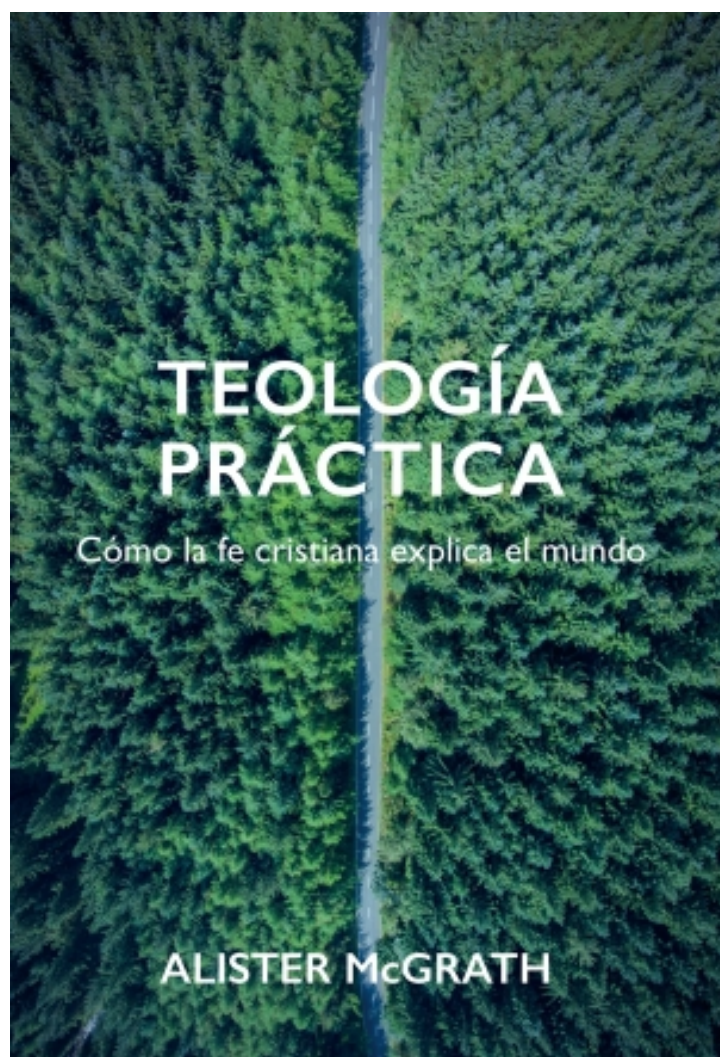
424 Páginas

[Compralo y empieza a leer](#)

"¿Predeterminados a creer?" ha sido escrito para aquellos a quienes les interesa (o inquieta) todo lo relacionado con la soberanía de Dios, y la libertad y responsabilidad humana. John Lennox escribe

este libro con la intención de ayudar a los lectores a abordar por sí mismos estas cuestiones desde la Biblia. En este análisis comprehensivo del determinismo teológico, Lennox busca en primer lugar definir el problema, estudiando los conceptos de libertad, los distintos tipos de determinismo y las dificultades morales que conlleva cada uno de ellos. Después de esto, el autor profundiza en los Evangelios, y luego investiga lo que podemos aprender sobre el determinismo y la responsabilidad de la discusión de Pablo en Romanos sobre los tratos de Dios con Israel. Para terminar, Lennox aborda el problema de la garantía cristiana. Este matizado y detallado estudio desafía muchas de las suposiciones ampliamente difundidas en el área del determinismo teológico, aportando una perspectiva fresca al debate.

[!\[\]\(8d8a5df443dc166e4cace8613cada233_img.jpg\)mpralo y empieza a leer](#)



Teología práctica

McGrath, Alister

9788494753794

256 Páginas

[Compralo y empieza a leer](#)

En este libro accesible y a la vez estimulante, Alister McGrath nos ayuda a descubrir cómo la extensa historia de reflexión teológica

cristiana enriquece nuestra fe y potencia nuestra interacción con las preocupaciones y los debates del mundo que nos rodea. La primera parte del libro habla del propósito, lugar y relevancia de la teología cristiana: ¿Cómo transforma la teología el modo en el que vemos las cosas? ¿Cómo podemos enfrentarnos a las cuestiones teológicas que nos desconciertan? ¿La fe cristiana tiene algo que decir sobre cómo acercarnos al mundo natural? ¿Qué relación hay entre la teología y la apologética? La segunda parte se centra en cómo interactuar con la cultura y sus preocupaciones, sin dejar a un lado el revuelo que está causando el nuevo ateísmo. Por eso habla de la relación entre las ciencias naturales y la fe, y examina de forma minuciosa y crítica los argumentos de los nuevos ateos, incluyendo su campaña sobre la necesidad de una "nueva Ilustración". En resumen, este libro nos ayuda a ver que para cultivar una vida cristiana fructífera es imprescindible cultivar la mente con la que Dios nos ha dotado.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Timothy Keller

El Dios pródigo

El redescubrimiento
de la esencia de la fe cristiana



El dios pródigo

Keller, Timothy
9788494408106
128 Páginas

[Compralo y empieza a leer](#)

En este libro, Timothy Keller utiliza la historia del hijo pródigo para arrojar luz al mensaje central de Jesús: el evangelio de gracia,

esperanza y salvación; con el fin de llegar al fundamento de la fe cristiana. Keller nos muestra cómo esta parábola es de las más conocidas, pero también de las menos comprendidas. Con esta historia, Jesús nos muestra al Dios que lo gastó todo, y que no es otra cosa sino pródigo con nosotros, sus hijos. La gracia desmesurada de Dios es nuestra mayor esperanza, una experiencia que transforma vidas y el tema principal de este libro. El Dios pródigo retará tanto a los escépticos como a los religiosos. ¿Cómo cambiarían nuestras vidas al basarlas en el mensaje de Jesús acerca del pecado, la gracia y la esperanza?

[Compralo y empieza a leer](#)