

LA IGLESIA: CUERPO DE CRISTO Y PLENITUD DE DIOS

Carmelo Martines

Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, ARGENTINA

carmelomartines@doc.uap.edu.ar

Resumen

Efesios es el evangelio de la Iglesia. Desde la perspectiva de esta carta, se desea presentar en este artículo la relación entre la Iglesia y el mundo. En este sentido, se definirán los términos “iglesia” y “mundo”. Se analizará el grado de relación entre la Iglesia y el Estado. Se investiga si la Iglesia ejerce una función política. También la posibilidad de la función política de un feligrés.

Abstract

Ephesians is the gospel of the Church. From the perspective of this letter, the article presents a relationship between the Church and the World. The level of this relationship is also considered. In this sense, the terms “church” and “world” will be defined. The article evaluates if the church might exercise a political function and examines the possibility of the political function of parishioners.

IGLESIA Y MUNDO: RELACIONES ABIERTAS

Introducción

Una eclesiología desde la carta a los Efesios tiene su razón de ser. Tanto Hans Küng como Rodolfo Obermüller coinciden en que no hay en el NT otro documento donde se observe una concentración tan efectiva del tema de la iglesia. Desde este punto de vista Efesios tiene un enfoque eclesiológico original.¹ Para John R. W. Stott, Efesios es el evangelio de la Iglesia.² Desde la perspectiva de esta carta, se desea presentar en esta sección la relación entre la Iglesia y el mundo. En este sentido se hace necesario conceptual brevemente los términos “iglesia” y “mundo”.

¹ Hans Küng, *La Iglesia* (Barcelona: Herder, 1970), 277; Rodolfo Obermüller, *Teología del Nuevo Testamento I: Testimonio cristiano en el mundo judío* (Buenos Aires: La Aurora, 1976) 1:137.

² John R. W. Stott, *La nueva humanidad: el mensaje a los Efesios* (Quito, Ecuador: Certeza, 1987), 9.

Concepto de iglesia

El término griego ἐκκλησία designaba en la antigüedad la *asamblea plenaria* de los ciudadanos en virtud de los derechos de la πόλις.³ La palabra griega ἐκκλησία entró en la traducción de la LXX exclusivamente en lugar del hebreo לְהִקָּרֵא, siempre que en la LXX se encuentra ἐκκλησία en el texto hebreo aparece לְהִקָּרֵא.⁴ A diferencia del la concepción griega del vocablo, en el AT el término tiene una dimensión religiosa, es el pueblo o la asamblea reunida por Dios y para Dios; además tiene una dimensión histórica para Israel, como participante de los actos redentores de Dios.⁵

Cuando el término ἐκκλησία aparece en el NT, sigue en la misma línea y continuidad del AT. En Hechos 2:39 y 47, la Iglesia es *llamada* por Dios y *convocada* por Dios.⁶ Indudablemente, el autor del NT que más uso este término es Pablo. En uno de sus primeros documentos, 1 Tesalonicenses, la fórmula paulina de 1 Tesalonicenses 2:14 aclara que el nacimiento y origen de la Iglesia se debe al accionar de Dios y la misma se ubica “en Cristo”.⁷

En la carta a los Efesios, la palabra “iglesia” aparece 9 veces.⁸ En los pasajes que se la menciona, se pueden destacar dos ideas principales. La primera destaca la relación de Cristo con la Iglesia por medio de las metáforas de la cabeza y el cuerpo (Ef 1:22-23). También del esposo con la esposa (Ef 5:23-32). Esta última metáfora indica que a la persona de Cristo le corresponde la Iglesia como persona.⁹ La segunda, la metáfora del cuerpo expresa el carácter activo, ágil y dinámico de la Iglesia¹⁰, especialmente apuntando a su visibilidad. La frase “la Iglesia en Cristo” en Efesios 3:21 ubica a la Iglesia en la esfera de Cristo. Todo esto sugiere que la eclesiología es una extensión de la cristología.¹¹ La metáfora del cuerpo aplicada a la Iglesia, apunta, entre otras cosas, a su visibilidad en el mundo y la historia. Para F. F. Bruce, dicha metáfora propone un papel cósmico y meta-histórico de la Iglesia, obra maestra e instrumento eficaz de la

³ K. L. Schmidt, “ἐκκλησία”, en *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)* (ed. Gerhard Kittel; Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1967), 3:501-36. Lothar Coenen, “Iglesia”, en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol II (eds. Lothar Coenen, et. al.; Salamanca: Sígueme, 1980), 2:322.

⁴ Ibid., 2:323.

⁵ Ibid., 2:323-25.

⁶ Karl Hermann Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento* (Barcelona: Herder, 1978), 4:222, 225, 228.

⁷ Se recomienda para esta fórmula paulina la tesis de Roberto Pereyra, “Paul’s Earliest Statement Concerning the Christian Church: a Review and Evaluation of Research of the Term ἐκκλησία το ἐν Χριστῷ in 1 Thessalonians” (Tesis Doctoral, Andrews University, 1995). También Schmidt, “ἐκκλησία”, *TDNT*, 3:507,516; véanse también Coenen, “Iglesia”, en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 2:327 y Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*, 4:231.

⁸ Efesios 1:22; 3:10, 21; 5:23, 24, 25, 27, 29, 32.

⁹ Obermüller, *Teología del Nuevo Testamento I*, 1:141.

¹⁰ Loc. cit.

¹¹ Ibid., 1:137.

reconciliación aquí y ahora, como también un *plan piloto* para la reconciliación del universo.¹² Para Karl Rahner, la Iglesia es la continuación de la victoria escatológica de Dios insertada en el mundo por Cristo. La Iglesia es la presencia oficial de la gracia de Cristo en la historia pública de toda la humanidad. La misma *existe* para dar testimonio de la verdad de Cristo¹³ como entidad histórica y social.¹⁴

Concepto de mundo

Cuando se desea precisar el concepto mundo, desde la perspectiva del Nuevo Testamento, hay que tomar en cuenta tres términos específicos: cosmos (κόσμος), tierra (γῆ) y *ecúmene* (οἰκουμένη).

Cosmos

El término κόσμος aparece 185 veces en el NT y en la carta a los Efesios en 3 oportunidades (Ef 1:4; 2:2, 12). Originalmente la palabra griega denota construcción o arreglo (recuérdese “cosmético”), relacionada posteriormente con el universo o la totalidad de lo existente.¹⁵

El uso del término κόσμος en Efesios denota una particularidad. En primer lugar, tiene un sentido *positivo*. Efesios 1:4 declara que es fundación o creación de Dios.¹⁶ En este sentido, sustituye al veterotestamentario “cielos y tierra”.¹⁷ En segundo lugar, se observa el sentido *negativo* (Ef 2:2 y 12) describiendo el carácter del mundo en situación caído y bajo el control satánico (Ef 6:11-12). Los creyentes convertidos de Éfeso habían participado de esa condición caída del mundo eran “hijos de desobediencia” y “por naturaleza hijos de la ira”. En Efesios 2:12, se presenta una relación tiempo-espacio, los creyentes en un tiempo determinado, καιρός y en el mundo (κόσμος) estaban *sin* Cristo, *excluidos* de la ciudadanía de Israel, *extranjeros* con respecto a los pactos de la promesa, *no teniendo* esperanza y *sin* Dios. El texto es claro al mostrar las carencias y ausencias de alguien que vive en el mundo. Eloy Bueno de la Fuente advierte de una interpretación unilateral del cosmos bíblico si se enfatizan sólo los aspectos negativos.¹⁸ A esta conclusión llega también Jin-Su Im en su tesis sobre el cosmos en el evangelio de Juan. El carácter positivo del cosmos, es básico en la teología joanina del

¹² F. F. Bruce, *El mensaje central del Nuevo Testamento* (Buenos Aires: Certeza, 1975), 43-45, 48-51.

¹³ Karl Rahner, *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona: Herder, 1967), 19-21.

¹⁴ *Ibid.*, 19, 24.

¹⁵ H. Sasse, “κόσμος”, *TDNT*, 3:868-895; Eloy Bueno de la Fuente, *Eclesiología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001), 275.

¹⁶ Para cotejar textos sobre “fundación” véase Mateo 13:35, Juan 17:24, 1 Pedro 1:20, Apocalipsis 13:8.

¹⁷ Sasse, “κόσμος”, *TDNT*, 3:881; Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, 276.

¹⁸ *Loc. cit.* Se observa que en las cartas “paulinas” el término es usado unas 50 veces, mientras que en los escritos “joaninos” más de 100 veces.

cosmos.¹⁹ En la opinión de H. Sasse el cosmos es el teatro de la historia de la salvación.²⁰

Tierra

El término γῆ, en su sentido original describe a la tierra en contraste con el cielo (Gn 1:1; 2:1, 4) o en oposición al mar (Gn 8:7, 11, 13); en su sentido básico se refiere a la tierra como planeta o lugar de la morada del ser humano.²¹ En la carta a los Efesios, el término aparece 4 veces. En las primeras dos referencias, tierra va asociada con cielos (Ef 1:10; 3:15). En el primer caso (Ef 1:10), se menciona la acción de Cristo de (griego) recapitular en la (griego) plenitud del tiempo todas las cosas “en los cielos” y “en la tierra”. El texto revela la acción escatológica de Cristo en la solución al problema del mal, que indudablemente afecta a todo el universo. En el segundo caso, toda la familia, sea en el cielo o en la tierra, toma nombre del mismo Padre (Ef 3:14). Se especifica que la familia en la tierra es la Iglesia (Ef 3:21). La tierra es el lugar donde mora la Iglesia. El tercer caso (Ef 4:9) presenta el contraste entre el descenso de Cristo “a las partes más bajas de la tierra” y su ascensión “por encima de todos los cielos” (Ef 4:10). Autores como Stott interpretan y sugieren que aquí se hace referencia a la encarnación y humillación de Cristo. Comparando este texto con Filipenses 2:5-11, la muerte en la cruz describe la humillación más profunda.²² Por último, se reitera que la observancia del quinto mandamiento (Ef 6:1-3; Éx 20:12) tiene una bendición para los que viven en la tierra.

Ecúmene

Término que aparece 15 veces en el NT. Οἰκουμένη originalmente designa por oposición a la tierra habitada de la inhabitada, *ecúmene* es la tierra habitada en sus manifestaciones geográficas, culturales y políticas.²³ Aunque el término no aparece en la carta a los Efesios, es interesante considerar algunos aspectos del mismo para tener un panorama completo. En tres oportunidades está en relación con la predicación del evangelio: “será predicado este evangelio del reino en todo el mundo (οἰκουμένη)” (Mt 24:14); “Estos que trastornan el οἰκουμένη entero también han venido acá” (Hch 17:6); “Por toda la tierra ha salido la voz de ellos, y hasta los confines del οἰκουμένη sus palabras” (Ro 10:18). La conclusión es clara: la predicación o anuncio de las buenas nuevas se presenta a todo el mundo habitado, lo que significa a todo habitante de la tierra.

¹⁹ Jin-Su Im, *Das Verständnis des κόσμος im Johannesevangelium* (Disertación doctoral, Kirchlichen Hochschule Bethel, Bielefeld, 1999), 3, 223-25.

²⁰ Sasse, “κόσμος”, *TDNT*, 3:892.

²¹ Sasse, “γῆ”, *TDNT*, 1:677-80.

²² Stott, *La nueva humanidad: el mensaje a los Efesios*, 151-52.

²³ O. Michel, “οἰκουμένη”, *TDNT*, 5:157-59.

En síntesis, ¿cómo se relacionan en Efesios los conceptos de Iglesia y mundo? Las relaciones entre iglesia-mundo se establecen a partir del concepto πλήρωμα por el significado de *plenitud*.²⁴ En 1 Corintios 10:26, se declara que la plenitud de la tierra es del Señor. Por otro lado, en Efesios 1:22-23, la Iglesia participa como cuerpo de la plenitud de Cristo que es su cabeza. De esta manera, la plenitud de la Iglesia en su crecimiento y misión abarca la plenitud del mundo.

Julio Meinvielle hace el siguiente comentario con respecto a los significados teológicos del concepto mundo: (1) el mundo, creación de Dios, salido de la mano de Dios es bueno; (2) pero el mundo ha sido perturbado por el pecado y se halla bajo las potencias del mal (Ef 6:11); (3) Dios en su amor redime al mundo mediante la redención en Cristo, a la bondad de la creación y a la maldad del pecado se presenta una nueva bondad en Cristo (Ef 2:4-10).²⁵ Ante esta situación el mundo por ser creación de Dios es objeto de su amor (Jn 3:16). A pesar del pecado, Cristo ruega para que los discípulos no se aparten del mundo y, por su situación de pecado, que se guarden del mal (Jn 17:9-18). Se establece así una tensión entre estar en el mundo pero no ser del mundo.²⁶ G. Philips aclara que la separación del mundo es de orden espiritual y no sociológico.²⁷ Bueno de la Fuente comenta que si la Iglesia es consciente de su misión a la humanidad, el mundo queda así convertido en horizonte a cuya luz ha de entenderse no sólo la misión sino la identidad de la Iglesia. La Iglesia no puede mirar al mundo desde arriba o desde fuera. Un nuevo punto de vista indica lo fundamental de la *dialéctica*, que marcará las relaciones iglesia-mundo. Por eso la Iglesia no necesita ir a otro sitio para encontrar al mundo.²⁸ Para Julio A. Ramos Guerreira, la Iglesia no puede entenderse sin el mundo y sin los hombres, donde está implantada y hacia donde está enviada a cumplir su tarea evangelizadora.²⁹ En conclusión, a la realidad del mundo se le agrega la de la Iglesia.³⁰

²⁴ G. Dellling, “πλήρωμα”, *TDNT*, 6:298-305, el autor establece que este término tiene dos connotaciones, en primer lugar, la idea de mensurable y, segundo, la de cumplimiento.

²⁵ Julio Meinvielle, *La Iglesia y el mundo contemporáneo* (Buenos Aires: Ediciones Theoría, 1966), 64-73. Para conceptos similares véase Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, 276.

²⁶ *Ibid.*, 72-73. Es interesante notar que la palabra mundo en Juan 3:16 es cosmos; por un análisis de este texto véase Jin-Su Im, *Das Verständnis des κόσμος im Johannesevangelium*, 119-26.

²⁷ G. Philips, “La Iglesia en el mundo de hoy”, *Concilium* 6 (1965): 10-11. Esto está en conformidad con el texto paulino de 1 Corintios 5:10.

²⁸ Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, 274-75.

²⁹ Julio A. Ramos Guerreira, “Cristo, reino y mundo, tres referencias obligadas para la acción pastoral de la iglesia”, *Salmanticensis* 37.2 (1990): 192; reconoce también que la Iglesia y mundo permanecen en tensión (*Ibid.*, 195).

³⁰ P. Faynel, *La iglesia*, vol. II (Barcelona: Herder, 1974), 137-40, 142.

CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS: BORRAR EL CONCEPTO “MUNDO”

La teología liberal y progresista del siglo XX ha tratado el binomio Iglesia-mundo de una manera muy particular. Sin pretender sobredimensionar a la Iglesia, se intenta eliminar el concepto “mundo” porque parece implicar un concepto negativo y peyorativo. Al tratar las enseñanzas de dos teólogos contemporáneos, Edward Schillebeeckx y Karl Rahner, será suficiente para ilustrar este punto.

Las ideas principales de Schillebeeckx aparecen en su obra *El mundo y la iglesia*.³¹ Schillebeeckx es consciente de la tensión entre Iglesia y mundo.³² En primera instancia reconoce el sentido negativo de la palabra cosmos y de su resultado, según Efesios 2:3, en la humanidad. Pero la acción salvífica de Cristo señala el fin del cosmos en el sentido bíblico del término.³³ Para este autor, el mundo salvado deja de ser el “cosmos” y ahora recibe el nombre de reino de Dios.³⁴ Enfáticamente declara que debe eliminarse todo dualismo iglesia-mundo.³⁵ Lo discutible de sus declaraciones se puede resumir en tres puntos claves: a) la humanidad apunta a una “unidad de vocación y destino”, la humanidad dispersa se convierte en humanidad redimida en Cristo (Ef 2:15); en el *pléroma* de los tiempos, por Jesús, toda la humanidad ha alcanzado su realización definitiva;³⁶ b) la distancia entre *Iglesia y humanidad* pierde significado, pues la Iglesia está presente donde todavía no está, y llama a esto *cristianismo anónimo* o *cristianismo implícito*;³⁷ c) la Iglesia pasa por un proceso de *desacralización* y el mundo por uno de *eclesialización*,³⁸ d) llegando a la siguiente conclusión: “las fronteras entre Iglesia y humanidad se van borrando”.³⁹

Estas ideas merecen consideración. La pretendida “unidad de vocación y destino” de la humanidad en Cristo no soporta la prueba bíblica.⁴⁰ Cristo une pero también separa. Mateo 10:34 enuncia: “no he venido para traer paz, sino espada”. En Efesios, la enseñanza de Cristo se contrapone a la manera de andar de la gentilidad (Ef 4:17-20). La afirmación de cristianismo anónimo o implícito puede tomarse como la potenciali-

³¹ Edward Schillebeeckx, *El mundo y la iglesia* (Salamanca: Sígueme, 1970), la parte más discutible de esta obra es el capítulo 7: “La iglesia y la humanidad”, que apareció en un artículo titulado “Iglesia y humanidad”, en *Concilium* 1 (1965): 64-94.

³² Schillebeeckx, *El mundo y la iglesia*, 90.

³³ *Ibid.*, 95-97.

³⁴ *Ibid.*, 98.

³⁵ *Ibid.*, 222.

³⁶ *Ibid.*, 230-34. Con anterioridad expreso que la humanidad en Cristo vive una *orientación* y además de un *progreso* de reflexión religiosa, véase también 73, 106, 108-109.

³⁷ *Ibid.*, 218, 242.

³⁸ *Ibid.*, 242-45.

³⁹ *Ibid.*, 245, 255.

⁴⁰ Meinvielle, *La Iglesia y el mundo contemporáneo*, 93-94, allí se declara que “Cristo es signo de contradicción”.

dad de la gracia de Cristo (Ef 2:5-10 y 3:2-6) pero es inexacto presumir de un acercamiento global de la humanidad a la Iglesia. Efesios 2:1-3, 5:6-7, 6:11-12 muestra más bien un Estado caído y alejado del mundo para con Dios. El proceso histórico parece indicar que la humanidad tiende al rechazo de Cristo y su Iglesia.⁴¹ Si Cristo separa a aquellos que se le unen de los que le rechazan, parece claro que lejos de borrar las fronteras más bien están manifiestamente demarcadas. En la carta a los Efesios, se afirma que no hay coincidencia plena entre mundo e Iglesia (Ef 5:5, 11).⁴²

Karl Rahner parte de la encarnación del Verbo y considera que la humanidad ha quedado convertida real y ontológicamente en el pueblo de Dios que se extiende tanto como la humanidad y antecede en su organización jurídica y social a lo que se llama iglesia. En consecuencia, donde hay pueblo de Dios hay radicalmente iglesia.⁴³ En síntesis, Rahner propone un cristianismo invisible, fuera de la visibilidad de la Iglesia.⁴⁴ Rahner propone que Dios, en Cristo, da no solamente la *posibilidad* de la salvación, sino también la salvación de hecho.⁴⁵

Ante estos postulados de Rahner, surge la cuestión de la misión de la Iglesia. Para este autor, la misión no es una tarea ineludible y perentoria pues, borrado el concepto de “mundo”, el hombre tiene el beneficio de la salvación y de la pertenencia a la Iglesia “sin que le alcance la proclamación de la Iglesia”.⁴⁶

Estas propuestas de Rahner exigen un análisis. Las mismas no podrían sustentarse desde la carta a los Efesios. Un cristianismo invisible o anónimo salvado e incorporado a la Iglesia sin Iglesia es opuesto a la declaración “anduvisteis... siguiendo la corriente de este mundo”, “éramos por naturaleza hijos de la ira” (Ef 2:2-3). En Efesios 2:11-13, se evidencian las carencias en el mundo “sin Cristo”, “sin esperanza” y “sin Dios en el mundo”. Esto, entonces, hace necesaria la predicación y la evangelización iniciada por Cristo (καὶ ἔλθὼν εὐηγγελίσασατο - Ef 2:17), continuada por Pablo (Ef 3:6-7, 6:19-20) como ministro y embajador del evangelio y encomendada a cada cristiano en particular (Ef 6:15). En síntesis, aunque se debe reconocer que *puede* haber personas sinceras en el mundo, no se deriva de eso una creciente santidad mundana.⁴⁷

⁴¹ Ibid., 91-92.

⁴² Ibid., 95, 98-99, para este autor es clara la posición de Dios y del diablo, así aparece en Efesios 1:17-23, 6:11-13.

⁴³ Karl Rahner, *Escritos de teología*, Tomo II (Madrid: Taurus, 1963), 87-90.

⁴⁴ Ibid., 2:91-93. No es sorpresa que cuando Schillebeeckx se refería al *cristianismo anónimo*, citara a Rahner (Schillebeeckx, *El mundo y la iglesia*, 248).

⁴⁵ Rahner, *Escritos de teología*, tomo V (Madrid: Taurus, 1964), 144-45, énfasis en el original.

⁴⁶ Ibid., 5:153 y 359. Por una actualización de estos pensamientos véase del mismo autor, *Cambio estructural de la Iglesia* (Madrid: Cristiandad, 1974).

⁴⁷ Meinvielle, *La Iglesia y el mundo contemporáneo*, 147-48.

Configuraciones eclesiológicas

La Iglesia insertada en el mundo y en la historia se configura desde la experiencia real de su encuentro con ambos.⁴⁸ Dos ejemplos del período apostólico confirman esta idea.

Efesios

La carta a los Efesios refleja una Iglesia del ámbito greco-romano que trataba de vivir la unidad de judíos y gentiles. Expresa el gozo del encuentro victorioso con el mundo, la misión había penetrado al mundo entero, así lo expresa Pablo en Colosenses 1:23. La Iglesia concreta y visible se percibe como la acción de Dios en favor del mundo que es el espacio en el que Cristo ejerce su soberanía tanto en la creación y la recreación de un hombre nuevo. La Iglesia sirve para ese propósito y su crecimiento es la evidencia de la gloria de Dios que, como cuerpo de Cristo, se sabe parte del *pléroma*. La Iglesia a su vez debe enfrentar los aspectos negativos de aquel momento histórico⁴⁹: por un lado el cosmopolitismo de la civilización greco-romana dada al sincretismo y eclecticismo y, por otro lado, las disputas y diferencias con el judaísmo.⁵⁰

Apocalipsis

El Apocalipsis expresa más bien el des-encuentro y el choque con el mundo. La misión sufre un rechazo violento. La Iglesia está enviada a un mundo cuyas fuerzas niegan el poder del evangelio. Ella aparece como remanente, como un grupo vacilante, sin importancia ni futuro, amenazado de aniquilación. Aunque perseguida, es la fuerza de Dios la que la capacita para testificar y predicar.⁵¹ G. K. Beale opina que el foco del Apocalipsis es la exhortación a testificar de Cristo y evitar un compromiso entre la Iglesia y el mundo.⁵²

Se observa que la configuración de la Iglesia en determinados momentos de la historia puede ocurrir en un mismo lugar. La carta de Pablo es dirigida a los santos y fieles

⁴⁸ Carl Friedrich von Weizsäcker, "Doctrina de la Iglesia y conocimiento del mundo", *Selecciones de Teología* 19.73 (1980): 63, afirma que la Iglesia nunca queda encasillada dentro del nivel de conciencia de ninguna época histórica. G. Philips, 5, declara que la Iglesia no es una entidad estática.

⁴⁹ Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, 277. Por un marco histórico más detallado, en relación con la carta a los Efesios véase, J. Armitage Robinson, *Commentary on Ephesians* (Grand Rapids, Mich.: Kregel, 1979), 1-14.

⁵⁰ Aclaro que los problemas que enfrentó Pablo están más relacionados con el judaísmo que con el estado romano o autoridades civiles locales. En realidad, las autoridades sean estatales o locales no entendían las diferencias de opinión entre judíos y cristianos (véase Hechos 16:16-40, 19:23-41, 23:28-29 y 25:18-20). El encarcelamiento y juicio de Pablo no son resultados de la iniciativa del estado romano.

⁵¹ Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, 277-78.

⁵² G. K. Beale, *The Book of Revelation* (NIGTC; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999), 28-33.

que están en la ciudad de Éfeso (Ef 1:1), la misma ciudad sería la última residencia de Juan y primera receptora de los mensajes del Apocalipsis (Ap 1:11, 2:1-7).

Lo que la Iglesia aporta al mundo

La identidad de la Iglesia y su sentido de misión tiene significado en relación con el mundo y en favor del mismo. Si la Iglesia desea aportar su novedad al mundo debe evitar dos peligros: primero, ponderar la trascendencia de la Iglesia, despreciando o condenando al mundo; segundo, exagerar la inmanencia de la misma en el mundo, a tal punto que éste se convierte en criterio hermenéutico de la realidad última de la Iglesia. Evitando esta tensión, los aportes de la Iglesia al mundo serían: el evangelio y el bienestar entre los pueblos.

El Evangelio

El término εὐαγγέλιον aparece en el NT más de 70 veces.⁵³ La palabra significa “buen mensaje”, “buena noticia”, por ejemplo, por el triunfo en una batalla, o en proclamas sociales o políticas de naturaleza optimista. En la LXX, se usa el vocablo en un sentido similar, por ejemplo, como el mensajero que trae buenas nuevas que son de “paz” y “bien” (Is 52:7), pero la diferencia es que el uso del término está en un contexto religioso, soteriológico y profético. Especialmente en el NT esto queda explícito (Ro 10:15). Por eso, en el NT, el sentido y significado de “evangelio” debe buscarse en el AT y no sólo en el griego secular. En el NT, tiene un amplio significado semántico que debe entenderse como “un mensaje de victoria”.

En la carta a los Efesios, el término como sustantivo aparece 4 veces. En Efesios 1:13, se cree en el evangelio de la salvación que es mediante Cristo y la acción del Espíritu Santo. En Efesios 3:6, los gentiles son coherederos y miembros del mismo cuerpo (iglesia) en Cristo por medio del evangelio. En Efesios 6:15, el creyente en su vestidura de acción y misión se calza con el evangelio de la paz. En Efesios 6:19, Pablo declara que es embajador del misterio revelado del evangelio. La forma verbal aparece dos veces. En Efesios 2:17, con relación a Cristo, se dice que vino anunciando las buenas nuevas de paz tanto a judíos como a gentiles. En Efesios 3:8, con respecto de Pablo a quien se le encomendó las buenas nuevas a los gentiles de las inescrutables riquezas de Cristo. Una forma sustantivada aparece en Efesios 4:11, el evangelizador o el que da las buenas nuevas, una función más que un título.⁵⁴

⁵³ G. Friedrich, “εὐαγγέλιον”, *TDNT*, 2:721-35, el autor aclara que más de la mitad de las veces, el término aparece en las epístolas paulinas (*Ibid.*, 2:729).

⁵⁴ La forma sustantivada aparece dos veces más: Hechos 21:8 expresa que Felipe como diácono era también un evangelizador y, en 2 Timoteo 4:5, se le pide a Timoteo que realice la tarea de evangelizador. Destaco que, aunque todos los apóstoles fueron evangelizadores, no todos los evangelizadores fueron apóstoles.

En conclusión, el evangelio es la proclamación del mensaje de Dios en Cristo que sintetiza su encarnación, vida, muerte, resurrección, ascensión y consumación. Es un evangelio de salvación, de paz y de riqueza. Además para la realidad humana es poder para la vida.⁵⁵ Este evangelio es el contenido de la misión de la Iglesia tanto a los judíos como a los gentiles y, una vez recibido, hace de la persona “un nuevo hombre” (Ef 4:24).⁵⁶

La evangelización en la época de la Iglesia primitiva encontró dificultades y obstáculos a los que sobreponerse.⁵⁷ Hoy no es menos cierta esta realidad para la Iglesia en un mundo poscristiano. Para Luis González-Carvajal declara que la evangelización no es *una* tarea de la Iglesia, sino *la* tarea de la Iglesia. Todo lo que significa la vida de la Iglesia no tiene sentido si no se convierte en testimonio, provocando la admiración y conversión de las personas.⁵⁸ Al igual que el contexto en el que se escribió la carta a los Efesios se da hoy un impacto esotérico (gnosticismo), en el mismo corazón de la *tecnópolis* secularizada (sociedad greco-romana). La Iglesia en aquella época, como la actual, anunciaba el evangelio a un hombre culturalmente distinto.⁵⁹

González-Carvajal es consciente de que un acuartelamiento de la Iglesia preocupada por proteger la fe de los creyentes no es lo ideal, más bien hay que pensar en una Iglesia inquieta por llevar el evangelio a los que están afuera.⁶⁰ Y la manera de lograr esto es por medio del testimonio personal (Ef 3:7; 5:2) y el testimonio eclesial⁶¹ (Ef 4:17; 5:2, 15). De esa manera, la Iglesia como una “sociedad de contraste” muestra al mundo que el evangelio hace del ser humano un “nuevo hombre” (Ef 4:24).

En conclusión, la predicación del evangelio, según Efesios 3:19, corresponde al *pléroma* de Dios manifestado en el amor de Cristo.⁶² La Iglesia como plenitud de Cristo no hace más que brindar el amor que la llena cuando evangeliza. Por eso Pablo declaró que el amor de Cristo nos constriñe (2 Co 5:14) “y ¡ay de mí si no anunciare el evangelio!” (1 Co 9:16).

⁵⁵ Friedrich, “εὐαγγέλιον”, *TDNT*, 2:731.

⁵⁶ Es interesante observar que, a partir de Efesios 4:24, Pablo describe al “nuevo hombre” moralmente responsable como persona, como cónyuge, como hijo, como padre, como empleado (siervo), como empleador (amo).

⁵⁷ Se recomienda la lectura de la obra de Michael Green, *La evangelización en la Iglesia primitiva. 1° Obstáculos y ventajas* (Buenos Aires: Certeza, 1976).

⁵⁸ Luis González-Carvajal, *Evangelizar en un mundo poscristiano*, 2ª ed. (Santander: Sal Terrae, 1993), 115-16.

⁵⁹ *Ibid.*, 130, 125.

⁶⁰ *Ibid.*, 136.

⁶¹ *Ibid.*, 135-42.

⁶² Dellling, “πλήρωμα”, *TDNT*, 6:303.

El bienestar entre los pueblos

Tanto griegos como judíos vivían la lógica del etnocentrismo: la exclusión o marginalidad de los otros por ser distintos y diferentes. Esta actitud genera indiferencia, enfrentamientos y violencia. Para los griegos, los bárbaros eran una raza inferior, para los judíos su concepto de elección determinaba que los *goyim* eran los pueblos excluidos de la salvación de Dios.⁶³

La Iglesia comprendió que en el concierto de los pueblos estaba llamada a superar esas alternativas excluyentes. La Iglesia se inserta en el mundo para romper los esquemas inhumanos y aportar la armonía y el reencuentro de las etnias. Por eso la Iglesia no se contrapone a ningún sector sino que existe para servir. Este servicio para el bienestar de los pueblos se manifiesta de dos maneras: responsabilidad social y respeto por la cultura.

Responsabilidad social

Juan Carlos Viera declara que el tema de la responsabilidad social ha producido muchas discusiones en todos los círculos teológicos del mundo.⁶⁴ Debido a esta situación hay tres aspectos que se necesitan aclarar. Primero, la Iglesia siempre considera que la prioridad la tiene la evangelización, o sea, desde el punto de vista de lo *jerárquico*, la evangelización no admite sustitutos.⁶⁵ Segundo, desde el punto de vista de la *necesidad* ambos son convenientes en este mundo. Para Earl P. Cameron y Reinder Bruisna, no se trata de un asunto de “esto o aquello” sino de “esto y aquello”, en síntesis “ambos”.⁶⁶ Jan Paulsen aclara que Cristo no presentó una elección entre satisfacción *física* y *espiritual*.⁶⁷ Para John R. W. Stott, la responsabilidad social está de acuerdo con la encarnación del Hijo de Dios y su gran actividad de salvación y servicio y la Gran Comisión que no se opone al Gran Mandamiento, pues obedeciendo a Dios llegamos a nuestro prójimo para ocuparnos de su bienestar total.⁶⁸ La responsabilidad social es un compromiso para el feligrés en particular como para la Iglesia en su totalidad,

⁶³ Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, 280.

⁶⁴ Juan Carlos Viera, “Misión de la iglesia”, apuntes de clase (Seminario Adventista Latinoamericano de Teología, 1994), 33. Viera desarrolla ampliamente esta temática en *La Iglesia y el mundo*, (Florida, Buenos Aires: ACES, ediciones SALT, 1990), 147-93, tercera y última parte especialmente.

⁶⁵ Francis D. Nichol, “Why Adventists Do Not Stress Social Reforms”, *Review and Herald*, April (1952): 12-13. R. R. Bietz, “Sociology or Salvation”, *Review and Herald*, March (1973): 4-5, aclara en este sentido que la Iglesia debe tener los objetivos bien definidos. Lawrence Maxwell, “Is Bread Enough?”, *Signs of the Time*, September (1976): 34; “God’s Plan Better than Band Aids”, *Signs of the Time*, September (1976): 3. Por igual concepto, véase John R. W. Stott, *La misión cristiana hoy* (Buenos Aires: Certeza, 1977), 45; Gottfried Oosterwal, *El cristiano en el mundo* (Buenos Aires: ACES, 1982), 133.

⁶⁶ Earl P. Cameron, “Evangelism and Social Involvement. Not Either/or, Both”, *Ministry*, October (2000): 8-11; Reinder Bruisna, *La religión en las relaciones humanas* (Buenos Aires: ACES, 2004), 162.

⁶⁷ Jan Paulsen, “Is Social Service Our Mission?”, *Adventist Review*, August (1989): 17-20.

⁶⁸ Stott, *La misión cristiana hoy*, 26, 29; 35-37.

en este sentido, la estructura de la misma (desde la congregación local hasta la Asociación General) sirve para un servicio más rápido y efectivo.⁶⁹ Tercero, desde el punto de vista de lo *metodológico*, es indistinto el orden de acción, en algunos casos la evangelización es continuada por responsabilidad social debido a que el evangelio es socialmente relevante.⁷⁰ En otras circunstancias, es la responsabilidad social la que actúa primero, González-Carvajal denomina esto como *pre-evangelización*, lo que dispone a recibir favorablemente la predicación del evangelio.⁷¹ Stott aclara que la responsabilidad social no debe tomarse como *un medio para la evangelización*, sino más bien como *una manifestación de la evangelización*.⁷² Elena G. de White lo llama el evangelio practicado.⁷³

Alfonso Lockward afirma que el cristiano como el “buen samaritano” no puede ser indiferente a las necesidades del prójimo.⁷⁴ El amor hace a la Iglesia disponible para todo ser humano en sus dolores y tragedias. Esta actitud de disponibilidad y aproximación a la sociedad es parte de la bendición compartida por la Iglesia.⁷⁵ Para Charles C. Ryrie la responsabilidad social forma parte de verdadera ética social bíblica.⁷⁶ En la opinión de Longdon Gilkey, el amor de la Iglesia está basado en tres aspectos. Primero, en su forma institucional representa la seriedad, responsabilidad y la vida moral de una sociedad; segundo, provee moral y guía espiritual y tercero, provee una cálida camaradería para una existencia que, de ordinario, es externa, utilitaria y de relaciones contractuales.⁷⁷ Estas declaraciones están de acuerdo con Efesios 3:19, pues la plenitud de Dios manifestada en el amor de Cristo le permite a la Iglesia ser sensible y actuante a las necesidades humanas.

⁶⁹ Desde la perspectiva contemporánea, La Iglesia Adventista del Séptimo Día organizó su servicio social en 1957 como Seventh-day Adventist Welfare Service, luego en 1973 como Seventh-day Adventist World Service), C. E. Guenther, “SAWS Modifies Name”, *Review and Herald*, June (1973). En 1983, se reorganiza la SAWS como ADRA (Adventist Development and Relief Agency), “Annual Council actions of major interest”, *Adventist Review*, November (1983): 26.

⁷⁰ B. B. Beach, “The Relevance of the Seventh-day Adventist Message”, *Review and Herald*, September (1971): 9-11.

⁷¹ González-Carvajal, *Evangelizar en un mundo poscristiano*, 149. Esta metodología estaba clara en el pensamiento de Elena G. White, *El ministerio de la bondad* (Buenos Aires: ACES, 1976), 122, la cita corresponde al año 1876: “Suplid primero las necesidades de los menesterosos, aliviad sus menesteres y sufrimientos físicos, y luego hallaréis abierta la puerta del corazón, donde podréis implantar las buenas semillas de virtud y religión.”

⁷² Stott, *La misión cristiana hoy*, 31-32.

⁷³ White, *Ministerio de la bondad*, 121-23.

⁷⁴ Alfonso Lockward, *La responsabilidad social del creyente* (Miami: Unilit, 1993), 33-34.

⁷⁵ *Ibid.*, 47.

⁷⁶ Charles C. Ryrie, *La responsabilidad social*, 2ª ed. (Puebla, México: Ediciones Las Américas, 1994), 9-14.

⁷⁷ Longdon Gilkey, *How the Church Can Minister to the World without Losing Itself* (New York: Harper & Row, 1964), 87-89.

Respeto por la cultura

La Iglesia siempre ha enfrentado el aspecto cultural como un reto.⁷⁸ La carta a los Efesios distingue a los gentiles de los judíos, sin menoscabo de la unidad de la Iglesia (Ef 2:11-18). La Iglesia apostólica reconoció que los aspectos culturales del judaísmo no eran esenciales para la salvación de los gentiles (Hch 15). Pablo señala aspectos culturales de la gentilidad como punto de contacto con el evangelio (Hch 17:16-34).

Gottfried Oosterwal aclara que en toda cultura hay elementos afines con las exigencias del evangelio, pero también pueden existir elementos que entran en conflicto con los principios del evangelio. Con respecto a la Iglesia propone algunos principios: 1) La Iglesia está compuesta de varias culturas, 2) cada una de estas culturas son de igual valor para Dios, 3) las diversas culturas se edifican y fortalecen mutuamente y 4) aunque la Iglesia está compuesta de diversas culturas en Cristo hay una perfecta “unidad”.⁷⁹ ¿Cuál ha de ser la actitud de la Iglesia con la cultura? La Iglesia no debe encapsularse a sí misma y vivir como *contracultura* o *anticultura* pues el evangelio no tendría acceso al mundo. Lo contrario es la *inculturación* o asimilación de la cultura con sus valores, prácticas y pensamiento. En este sentido el evangelio pierde su identidad.⁸⁰ Lo ideal es que la Iglesia sea una comunidad *intracultural*, no está fuera de la cultura pero tampoco se deja asimilar por ella, vive en la cultura como sal y luz de la misma.⁸¹

Esta actitud de la Iglesia con relación a la cultura (respeto, evaluación y crítica) es parte del *pléroma* de Cristo que se manifiesta en el conocimiento (Ef 4:13). La Iglesia ejerciendo ese conocimiento evita caer en la *contracultura* o en la *inculturación*.

LA IGLESIA Y LA AUTORIDAD DEL ESTADO: RELACIONES PRUDENTES

En esta sección son de interés la relación de la Iglesia con el poder *político*. Esta relación conforma dos peligros: primero, confrontación o huida del mundo, sobre la base de que todo poder es malo y negar todo tipo de cooperación; segundo, elaborar una teología política, a la manera de Eusebio de Cesárea, que considera la estructura

⁷⁸ Fabio Duque Jaramillo, “Una Iglesia viva para el nuevo siglo”, en *La Iglesia de cara al siglo XXI* (Buenos Aires: San Pablo, 1999), 97-99.

⁷⁹ Oosterwal, *El cristiano en el mundo*, 68-69.

⁸⁰ Para Duque Jaramillo la *inculturación* es la evangelización de la cultura en su plenitud y la asimilación de la misma (Jaramillo, “Una Iglesia viva para el nuevo siglo”, 91-99). Sin embargo, para John P. Newport la cultura debe ser examinada de manera crítica y cuidadosa, opina que debe haber una relación limitada con la cultura y no una adaptación total a la misma. [John P. Newport, *¿Qué es la doctrina cristiana?* (Buenos Aires: Casa Bautista, 1985), 29]. Edmund P. Clowney, *The Church* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity, 1995), 168-69, declara que los cristianos pueden *evitar* la cultura o lo contrario *sintetizar* el evangelio y la cultura.

⁸¹ Russell L. Staples, *La comunidad de la fe* (Buenos Aires: ACES, 1999), 89-98.

del poder político como reflejo de la voluntad de Dios, con lo que la Iglesia quedaría diluida en los organismos del poder político.

El cristiano no ha de emigrar del Estado, ha de mantener la fidelidad propia de cada ciudadano, debe respetar las leyes, pagar los impuestos y aun orar por las autoridades políticas. Pero al mismo tiempo se ha de mantener la distancia de la propia identidad: la Iglesia no puede ligar su destino a la viabilidad histórica del sistema político, pues la desaparición de éste no debe ser el hundimiento de la Iglesia.⁸² Tres aspectos básicos componen el interés de esta sección: el principio de separación Iglesia y Estado, el rol del Estado y la Iglesia y la responsabilidad política.

Principio de separación Iglesia y Estado

Este principio de separación reconoce que la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas en sus respectivos campos. La separación entre Iglesia y Estado es considerada acorde con la lógica de la fe.⁸³ Con este principio, la Iglesia no tiene derecho a inmiscuirse en lo estatal ni el Estado tiene derecho a interferir en lo religioso. Por lo tanto, la Iglesia no debe ser *estatal*, ni el Estado debe ser *confesional*.⁸⁴ El principio ayuda a clarificar y determinar el rol de cada comunidad.

Rol del estado

Antes de definir el rol del Estado conviene aclarar dos aspectos. Primero, de acuerdo con Efesios 1:20-23, Cristo habiendo sido resucitado y entronizado fue investido de honor supremo y autoridad ejecutiva. Cristo está por encima de todo gobierno y autoridad. Esto aparece reflejado por el uso de cuatro sustantivos en griego: ἀρχῆς (principado), ἐξουσίας (autoridad), δυνάμεις (poder), κυριότητος (señoría), con respecto a los dos primeros se aplican a autoridades cívico-políticas (ἀρχῆς - Lc 12:11, Tit 3:1; ἐξουσίας - Ro 13:1, Tit 3:1). El total de los sustantivos también se aplica como autoridades a los seres angélicos, sean estos *caídos* o no *caídos*.⁸⁵ Y por supuesto Cristo está como cabeza sobre el gobierno y la autoridad de la Iglesia. Segundo, cuando se habla de Estado debe entenderse el término de manera genérica o común, dado que

⁸² Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, 281.

⁸³ *Ibid.*, 285.

⁸⁴ Francisco Lacueva, *La Iglesia, Cuerpo de Cristo* (Curso de Formación Teológica Evangélica, vol. VI; Barcelona: CLIE, 1973), 333-34, del mismo autor: *Ética cristiana* (Curso de Formación Teológica Evangélica, vol. X; Barcelona: CLIE, 1975), 214-15.

⁸⁵ Andrew T. Lincoln, *Ephesians* (WBC 42; Dallas, Tx.: Word Books, 1990), 64-65. Stott, *La nueva humanidad: el mensaje a los Efesios*, 59-60. Su autoridad está también por encima de la institución matrimonial (Ef 5:21-33), filial (Ef 6:1), paternal (Ef 6:4), empleado-empleador (Ef 6:5-9, en términos actuales).

en la *plenitud* del mundo las distintas naciones y pueblos adoptan formas distintas y diversas de gobernarse como estados independientes.⁸⁶

Según Stott, un estudio cuidadoso de Romanos 13 ayuda a evitar dos extremos con respecto a la actitud frente al estado: *divinizar* o *demonizar* al Estado político.⁸⁷ En un resumen de sus ideas, se destacan cuatro aspectos básicos en relación con el estado:

1. El *origen* de su autoridad está en y viene de Dios. Stott acertadamente relaciona Romanos 13 con Efesios 1:21-22.⁸⁸ Por lo tanto, su poder no debe ser *absoluto*. Aunque el Estado debe ser respetado no se lo debe *idolatrar*. En el diálogo que Pilato mantuvo con Jesús, éste le aclaró que “ninguna autoridad tendrías contra mí, si no te fuese dada de arriba” (Jn 19: 10-11).

2. El *propósito* del Estado es recompensar lo bueno y castigar lo malo. Preserva el orden, la seguridad y la paz.

3. Los *medios* por los cuales ejerce su autoridad deben ser *discriminatorios*. A fin de proteger al inocente y castigar al culpable, por eso lleva la espada.

4. El *reconocimiento* del ciudadano cristiano de la autoridad del estado. Obedecer, pagar impuestos, orar son responsabilidades las cuales también pueden sugerir o incluir *cooperación* y aun *participación* con las tareas del Estado.⁸⁹

La Iglesia y la responsabilidad política

En la IASD, son varios los eruditos que aconsejan tener sobre este tema una *cautela santificada*.⁹⁰ Los desafíos políticos han llevado a la Iglesia a dos extremos: asumir prerrogativas políticas o guardar silencio.⁹¹ La Iglesia debe ser clara en este tema brindando principios suficientemente amplios como para ser aplicados en cualquier situación y lugar. Se tiene que distinguir entre la responsabilidad política de la Iglesia y la del feligrés.

⁸⁶ Lacueva, *Ética cristiana*, 213-214, ordena la diversidad de sistemas políticos como: totalitarios, anárquicos y democráticos.

⁸⁷ Stott, *The Cross of Christ* (Inglaterra: Inter-Varsity, 1989), 304. Véase Oosterwal, *El cristiano en el mundo*, 147-53.

⁸⁸ Stott, *The Cross of Christ*, 305.

⁸⁹ *Ibid.*, 305-308.

⁹⁰ Mario Veloso, “¿Puede un cristiano actuar en política?” (Monografía no publicada: Villa Libertador San Martín, 1972), 1-7; David P. Gullón, “El cristiano y la política: Mi deber cívico como cristiano adventista residente en Villa Libertador San Martín” (Monografía no publicada, 1995), 1-5; Bruinsma, *La religión en las relaciones humanas*, 82; Lincoln E. Steed, “Una cuestión de autoridad”, en *Religión y relaciones humanas* (Buenos Aires: ACES, 2004), 56-65; John Graz, “¿Deben involucrarse los adventistas en política?”, *Revista adventista*, noviembre (2004): 14. Véase también John R. W. Stott, *La fe cristiana frente a los desafíos contemporáneos* (Grand Rapids, Mich.: Libros Desafío, 2002), 36-38.

⁹¹ Bruinsma, *La religión en las relaciones humanas*, 81.

Con respecto a la Iglesia, ésta debe declararse *a-política* porque es independiente y autónoma con respecto al campo político, aplica el principio de separación de Iglesia y Estado. Pero la Iglesia no es *no-política* porque reconoce la autonomía y roles de lo temporal (Estado) y en consecuencia la Iglesia no debe ser *contra-política*, un estorbo para la realización del estado. John Graz destaca cuatro principios básicos:

1. La Iglesia es neutral con respecto de los partidos políticos.
2. La Iglesia no dictamina a quién votar, no es conciencia del feligrés.
3. La Iglesia se declara a favor de la separación Iglesia y Estado.
4. La Iglesia no es neutral en cuanto a problemas morales.⁹²

En cuanto a este último punto, la Iglesia por su distancia que toma con respecto al estado, debe tener una actitud crítica en materia de injusticias y males sociales.⁹³ Esta actitud crítica se denomina teológicamente: *denuncia profética*.⁹⁴

Desde la independencia de roles por la separación de Iglesia y Estado se puede establecer el respeto recíproco de ambas instituciones, respeto que puede encausarse en *colaboración* mutua para potenciar todo lo que favorezca la dignidad de las personas.⁹⁵ En casos de necesidad, la Iglesia puede colaborar con el Estado, esta colaboración está basada en tres capacidades: 1) tiene talentos (personas idóneas), 2) tiene recursos (a veces limitados) y 3) posee una estructura (es dinámica y versátil).⁹⁶

La Iglesia conocedora de su rol y su independencia del Estado no debería hacer *teología política*. Mario Veloso advierte que cuando se hace teología política se toma como punto de partida al hombre, y a éste en la sociedad, en consecuencia, la reflexión teológica no parte desde Dios.⁹⁷

Clarificada la posición de la Iglesia entonces hay que clarificar la posición del feligrés ante el Estado. La pregunta clave es: ¿puede un feligrés participar en política? La respuesta anticipada sería *sí puede* y, aun más, *debe*. Lo primero que hay que tener en cuenta es que el feligrés tiene una doble ciudadanía, es ciudadano del cielo y ciudadano

⁹² Graz, “¿Deben involucrarse los adventistas en *política*?”, 15.

⁹³ Maximiliano García Cordero, *Teología de la Biblia*, vol. III (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1972), 448; Lacueva, *La Iglesia, Cuerpo de Cristo*, 337-338.

⁹⁴ En este sentido resultará interesante consultar la obra de Stephen G. Ray, *Do Not Harm: Social Sin and Christian Responsibility* (Minneapolis, Minn.: Fortress, 2003), 135, en la que se declara que el discurso teológico y público debe ser restaurador para aquellos que viven en situación de marginalidad social.

⁹⁵ Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, 285.

⁹⁶ Los ámbitos de colaboración son variados: planes de alfabetización, ayuda en casos de desastres naturales, prevención médico-sanitaria, ayuda a sectores pobres de la sociedad. Hay que tener en cuenta que la IASD realiza a nivel social y político una intensa actividad de “Libertad Religiosa”, esta experiencia se debería canalizar también para otras actividades en favor de la dignidad humana.

⁹⁷ Veloso, *Cristianismo y revolución* (Lima, Perú: Ediciones Theologika, Universidad Unión Incaica, 1985), 75-101, especialmente 100.

de un Estado o nación.⁹⁸ Esto queda ejemplificado en Pablo cuando declara que los gentiles en un tiempo estaban alejados de la ciudadanía de Israel, pero el evangelio los hizo conciudadanos de los santos (Ef 2:12, 19). Pablo enfatiza así la ciudadanía celestial (Flp 3:20) aunque tenía también la ciudadanía romana. Se definió como “hombre romano” o “romano” (Hch 16:37, 23:27) cuando en una conversación le advierte a un centurión que es ciudadano romano de nacimiento y no por adquisición monetaria como el centurión de la conversación (Hch 22:25-19). En consecuencia, el feligrés como ciudadano del Estado tiene derechos y deberes que cumplir. Todo ciudadano tiene la libertad de ejercer cargos y funciones políticas. Ahora ¿cómo un feligrés puede llegar a ejercer cargos y funciones políticas? De tres maneras posibles:

1. Por talentos, disposición y elección propia.⁹⁹ Puede darse el caso de que ciertos feligreses sean jóvenes o adultos y que sientan por vocación la necesidad de prepararse en lo práctico o académico para el ejercicio de cargos políticos.¹⁰⁰

2. Mediante el proceso de evangelización. Muchos conversos al evangelio son personas que ya actúan de diversas maneras en el campo político. La Iglesia no les sugiere el abandono de tal actividad aunque la misma ahora está potenciada por los valores espirituales y morales del evangelio. En el NT se tienen algunos ejemplos: a) el etíope eunuco funcionario de la reina Candace, reina de los etíopes (Hch 8:27). La palabra griega *δυναστής* (funcionario) puede ser traducida como “potentado” y se puede relacionar con *δυνάμειος* (Ef 1:21); b) el procónsul Sergio Paulo (Hch 13:7, 12) y c) Erasto, tesorero de la ciudad (Ro 16:23).

3. Por invitación. En ciertos casos por coyunturas históricas e intervención de la providencia divina, algunos pueden recibir una invitación muy especial a participar de actividades y funciones políticas. En el AT se tienen los ejemplos de José, Daniel, Esdras y Nehemías.¹⁰¹

En relación con el feligrés, Graz destaca tres principios básicos para alguien que desea comenzar la carrera política:

1. Un cristiano puede tener posiciones elevadas.

⁹⁸ García Cordero, *Teología de la Biblia*, 3:444-45; Lacueva, *Ética cristiana*, 210; Graz, “¿Deben involucrarse los adventistas en política?”, 15.

⁹⁹ Jacques Jullien, *El cristianismo y la política* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1965), 32, puntualiza los talentos. Philippe Maury, *Cristianismo y política* (Buenos Aires: Methopress, 1964), 99-100, destaca la elección personal.

¹⁰⁰ Esto está de acuerdo con una declaración de Elena G. de White, *Mensajes para los jóvenes* (Buenos Aires: ACES, 1990), 33: “Queridos jóvenes, ¿cuál es la meta y el propósito de sus vidas? ¿Ambicionan una educación para tener nombre y posición en el mundo? ¿Tienen el pensamiento que no se atreven a expresar, de estar algún día en la cima de la grandeza intelectual; de sentarse en asambleas legislativas y deliberantes, y ayudar a dictar leyes para la nación? No hay nada malo en estas aspiraciones. Cada uno de ustedes puede llegar a distinguirse. No deberían contentarse con adquisiciones mezquinas. Escojan una norma elevada y no escatimen esfuerzos para alcanzarla.”

¹⁰¹ Stott, *La fe cristiana frente a los desafíos contemporáneos*, 37.

2. Un cristiano puede tener una buena influencia en el gobierno.
3. Un cristiano que tiene una posición elevada puede proteger al pueblo de Dios.¹⁰²

Jacques Jullien señala tres deberes para un feligrés que desea realizar una tarea política fiel y relevante:

1. Lucidez.
2. Información.
3. Acción.¹⁰³

Son importantes tres aclaraciones con respecto de la responsabilidad política del feligrés. Primero, como político cristiano siempre representa a la Iglesia en todo su accionar; segundo, como político está sujeto a acciones judiciales por mal desempeño (corrupción) y como feligrés está sujeto a la disciplina de la Iglesia por acciones inmorales en su función y; tercero, todo religioso de oficio remunerado en la Iglesia no debe participar en la política, pues como religioso debe marcar las pautas de la separación de Iglesia y Estado.¹⁰⁴

Advertencia

Si el Estado sobrepasa su rol e interfiere en lo eclesial de tal manera que manda hacer lo que Dios prohíbe, o prohíbe lo que Dios manda, se debiera desobedecer al Estado con el fin de obedecer a Dios. La máxima de los apóstoles ante el Sanedrín es aún pertinente: “Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres” (Hch 4:19; 5:29; véase además Daniel 3:1-18).¹⁰⁵

La Iglesia por la plenitud de Dios y del conocimiento tiene la capacidad de discernir los roles de sí misma y las del Estado, no confundiéndolos, ni enfrentándolos, ni sobreponiéndolos (Ef 1:23, 4:13).¹⁰⁶

¹⁰² Graz, “¿Deben involucrarse los adventistas en política?”, 15

¹⁰³ Jullien, *El cristianismo y la política*, 26-31.

¹⁰⁴ Hay declaraciones perentorias de Elena G. de White al respecto en *Obreros evangélicos* (Buenos Aires: ACES, 1971), 408: “Cada maestro, predicador o dirigente de nuestras filas que se sienta incitado por un deseo de ventilar sus opiniones sobre cuestiones políticas, debe ser convertido por una creencia en la verdad, o renunciar a su trabajo”. En coincidencia con lo anterior, véase José Luis Martínez, *Los evangélicos y la política* (El Paso, Tx.: Mundo Hispano, 1995), 93-94, declara que si un religioso desea participar directamente en política, debe primero renunciar a su cargo.

¹⁰⁵ Stott, *The Cross of Christ*, 308-309; García Cordero, *Teología de la Biblia*, 3:443, 449.

¹⁰⁶ Faynel, *La iglesia*, 147, afirma que la distinción de los fines respectivos de la Iglesia y el Estado está sustentada en la doctrina explícita de Pablo, además de su experiencia.

LA IGLESIA Y LOS DESAFÍOS DEL MUNDO

En la dialéctica iglesia-mundo, el mundo tiene características y rasgos que se contraponen de manera directa a la Iglesia y los valores que ella representa.

Desafíos y peligros

Dos desafíos son de vital importancia para la Iglesia actual: la secularización y la posmodernidad.

La secularización es un proceso mediante el cual las ideas religiosas son *inmanentizadas* y reducidas a la gestión del hombre en la historia.¹⁰⁷ Las tendencias *ateizantes* y la *increencia* son fenómenos típicos de la secularización.¹⁰⁸

La posmodernidad no altera sustancialmente sus desafíos para con la Iglesia. Presenta la reivindicación del fragmento, la valoración de la independencia y la búsqueda de lo heterogéneo.¹⁰⁹ Juan Martín Velasco denomina a la posmodernidad, la segunda secularización con una marcada tendencia al individualismo y la ruptura con el sistema cristiano organizado.¹¹⁰ La radicalización del individualismo supone una radical oposición a la institución religiosa y de la pertenencia institucional de sus miembros.¹¹¹ Un fenómeno destacado es la búsqueda de una nueva espiritualidad independiente y basada en lo vivencial.¹¹² Este nuevo planteo afecta notablemente las indicaciones de la carta a los Efesios, especialmente el concepto de la Iglesia como cuerpo (Ef 1:23) y la unidad de la misma (Ef 4:1, 13, 16).

¹⁰⁷ Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, 287.

¹⁰⁸ Véase la obra de Juan L. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe* (Santander: Sal Terrae, 1995), especialmente 115-268, donde explica cuatro desafíos básicos: el científico, el antropológico, el ético y el ecológico. También G. Ruggieri, "Problemas abiertos: Las relaciones iglesia-mundo", *Concilium* 208 (1986): 473-80.

¹⁰⁹ Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, 287. Como introducción del pensamiento postmoderno y su impacto en el cristianismo véase David S. Dockery, ed., *The Challenge of Postmodernism* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book, 2001), y José María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo* (Santander: Sal Terrae, 1988).

¹¹⁰ Juan Martín Velasco, *Ser cristiano en una cultura posmoderna* (Madrid: PPC, 1997), 58-60.

¹¹¹ *Ibid.*, 92.

¹¹² R. P. Jean-Yves Calvez, "La Iglesia que podemos pensar para el siglo XXI", en *La Iglesia de cara al siglo XXI* (Buenos Aires: San Pablo, 1999), 62-74, en este contexto el autor menciona que se empieza a discutir sobre "religión mundial" o "globalización y religión" y que, ante la amplitud de los cambios actuales del hombre mismo, se necesita un volver a la fuente: una nueva iglesia primitiva, una nueva comunidad de discípulos de Cristo.

Cuatro posiciones eclesiológicas en relación con el mundo

El desarrollo de las circunstancias históricas provoca en la Iglesia desafíos, reacciones y replanteamientos. La Iglesia en virtud de su inserción en el mundo puede tomar cuatro posiciones eclesiológicas:

La eclesiología de la amenaza

Interpreta al mundo de manera puramente negativa, como una amenaza. La Iglesia trata de evitar la penetración de elementos mundanos cerrándose y aislándose del mismo. La Iglesia debe consolidarse frente a ese mundo negativo. Autoridad, dogma, adhesión incondicional a los dirigentes eclesiales son los términos claves de esta eclesiología.¹¹³

La eclesiología de la identidad

Reconoce que el influjo de los factores mundanales puede hacer difusos los contornos eclesiales, por lo que es vital conservar conscientemente la identidad de la fe. Por eso no debe haber una actitud de condena o confrontación, sino de evangelización y misión que impidan la auto-clausura. La comunión, fraternidad y misión son elementos que hacen a la Iglesia el hogar de los creyentes sin que por ello salga del mundo en que se encuentra.¹¹⁴

La eclesiología de la alteridad

Considera al mundo como criterio de análisis y de denuncia. La crítica se realiza desde los valores del evangelio. Por eso la Iglesia es una *alternativa* para el mundo. Esto es posible si la Iglesia se entiende (1) como comunidad de la fe solidaria y amorosa, (2) como comunidad del Espíritu libre del peso de la historia y (3) como comunidad profética que discierne las señales de los tiempos.¹¹⁵

La eclesiología de la continuidad con el mundo

Desactiva la dialéctica, el mundo se establece como lugar hermenéutico de la realidad eclesial, la Iglesia así pierde su identidad y su misión. El objetivo no es evangelizar al mundo sino *mundanalizar* (secularizar) la Iglesia.¹¹⁶

¹¹³ Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, 287-88. En estas circunstancias, el concepto de “segregación del mundo” usado por Lacueva, puede prestarse a confusión (Lacueva, *La Iglesia, cuerpo de Cristo*, 327-30).

¹¹⁴ Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, 288.

¹¹⁵ *Ibid.*, 288.

¹¹⁶ *Ibid.*, 288-98.

Consideraciones teológicas: relativizar el “concepto Iglesia”.

En relación con el punto anterior, algunos teólogos al desactivar la dialéctica iglesia-mundo, relativizan el concepto de iglesia. Unos pocos ejemplos serán orientadores.

Bonhoeffer entendía que el cristianismo se dirigía a un tiempo completamente a-religioso, cuestiona entonces el papel de la Iglesia y considera a los llamados como perteneciendo a la totalidad del mundo.¹¹⁷ En la opinión de Bonhoeffer, la historia entraba en un punto crítico que determinaba el fin de la institución religiosa. En el lapso de una generación, la forma de la Iglesia cambiaría de manera notable porque el mundo habría llegado a la mayoría de edad y, por consecuencia, sería más ateo.¹¹⁸ J. Sperna Weiland opina que, para Bonhoeffer, la religión, como fenómeno histórico, está destinada a desaparecer junto con la idea tradicional de Dios, la Biblia, como libro religioso, y la Iglesia como institución distinta del mundo.¹¹⁹

Paul Tillich propone la expresión *comunidad espiritual* y la distingue del concepto de iglesia. La *comunidad espiritual* es una entidad latente y manifiesta, latente porque incluye a todos los que no pertenecen a la Iglesia, son los que pertenecen al mundo secular. Por manifiesta se entiende la Iglesia en su expresión religiosa puesto que no queda excluida de la *comunidad espiritual*. La *comunidad espiritual* contiene una indefinida variedad de expresiones de fe que no excluye a nadie, está abierta en todas direcciones.¹²⁰ Weiland señala que en la teología de Tillich hay un rechazo a la interpretación tradicional de la Biblia y de la fe cristiana. Se opone al “sobrenaturalismo” mediante una teología “natural” con predominio de la ciencia.¹²¹ De esta manera, en la teología de Tillich, la eclesiología queda relativizada.

Resumiendo las dos consideraciones sobre relativizar el concepto “mundo” o “iglesia” se puede sintetizar lo siguiente; primero, la teología católica pretende relativizar el concepto “mundo” pero dejar intacto el concepto “iglesia”, pues la eclesiología es el principio teológico central en el catolicismo;¹²² segundo, la teología protestante, por el contrario, relativiza el concepto “iglesia” y prefiere trabajar sobre el concepto “mundo” debido a que el principio protestante está en la soteriología y en su relación con el individuo.¹²³ Para expresarlo de otra manera, en la teología católica la relación individual con Cristo depende de la relación con la Iglesia. En la teología protestante, la relación individual con la Iglesia depende de la relación con Cristo.

¹¹⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 3ª ed. (Londres: SCM, 1967), 152-53.

¹¹⁸ Ibid., 172, 200.

¹¹⁹ J. Sperna Weiland, *La nueva teología protestante* (Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1971), 93-110.

¹²⁰ Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), 3:163, 149-55.

¹²¹ Weiland, *La nueva teología protestante*, 65.

¹²² T. M. Schoof, *La nueva teología católica* (Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1971), 179, 329.

¹²³ Weiland, *La nueva teología protestante*, 67-68, 267.

CONCLUSIÓN

La eclesiología, en cuanto reflexión teológica sobre la Iglesia, no puede desprenderse de las presiones mundanas e históricas. La Iglesia, siendo protagonista en la historia, debe encontrar desde la autoridad bíblica sus convicciones que la animen y le permitan mantener la tensión dialéctica que la relaciona con el mundo.

A partir del concepto de πλήρωμα se establece la relación iglesia-mundo a manera de binomio dialéctico dado que ambos son plenitud de Dios (1 Co 10:26 y Ef 1:22-23). Esto significa que la plenitud de la Iglesia alcanza la plenitud del mundo. La relación negativa de los conceptos iglesia-mundo no es la voluntad de Dios sea que la Iglesia rehúya del mundo o éste suprima a la Iglesia. Tampoco es prudente la eliminación de uno de los conceptos del binomio pues es ajeno a la presentación de las Escrituras.

La Iglesia encuentra en el mundo su manifestación histórica y su lugar de acción en el cumplimiento de su misión. Por otro lado, el mundo encuentra en la Iglesia su posibilidad de redención y bendición.

La Iglesia aporta al mundo, en primer lugar, el evangelio con el mensaje redentor, además del bienestar entre los pueblos que se evidencia en la responsabilidad social y el respeto por toda cultura.

Cuando se plantean las relaciones de la Iglesia y el Estado, éstas son de extremo "cuidado". El principio de separación de ambos indica que cada uno asume un rol independiente y no hegemónico con respecto del otro. Por ello, la Iglesia no debe asumir funciones políticas aunque a nivel del feligrés la práctica de la función pública no está reñida con su vida cristiana. De esta manera, la Iglesia evita la trampa de ligar su existencia a la viabilidad histórica de cualquier sistema político y por la acción individual y voluntaria del feligrés es capaz de no mantenerse al margen de toda acción benéfica por las personas.