P. Savage, S. Escobar, P. Arana, I. Amaya, R. Padilla, A. Kirk.

EL DEBATE CONTEMPORANEO SOBRE LA BIBLIA

pensamiento evangélico

Monografías de teología bíblica y ensayos que facilitan al estudiante, al pastor y al creyente responsable, el contacto directo con las reflexiones del cristianismo evangélico contemporáneo.

Títulos publicados:

LA EVANGELIZACION Y LA BIBLIA, por John Stott, José Grau y M. Lloyd-Jones.

LA LEY Y EL EVANGELIO, por Ernest F. Kevan.

LA IRA DE DIOS, por R. V. G. Tasker.

EL SALARIO DEL PECADO, por Leon Morris.

DIOS SE HIZO HOMBRE, por Alan M. Stibbs.

EL FUNDAMENTO APOSTOLICO (Tradición-Canon-Escritura), por José Grau.

EL ECUMENISMO Y LA BIBLIA, por José Grau.

EL CRISTIANO Y EL MUNDO, por Hans Bürki.

HUYENDO DE LA RAZON, por Francis A. Schaeffer.

IGLESIA, SOCIEDAD Y ETICA CRISTIANA, por José M. Martínez y José Grau.

PROGRESO, TECNICA Y HOMBRE, por Pedro Arana.

LA RACIONALIDAD DE LA REVELACION, por Derek Bigg.

EL DEBATE CONTEMPORANEO SOBRE LA BIBLIA, por P. Savage, S. Escobar, P. Arana, I. E. Amaya, C. R. Padilla y A. Kirk.

Pedro Savage, Samuel Escobar, Pedro Arana, Ismael E. Amaya, C. René Padilla, Andrés Kirk

EL DEBATE CONTEMPORANEO SOBRE LA BIBLIA

EDICIONES EVANGELICAS EUROPEAS
Barcelona - 1972

Cumplidos los requisitos del depósito previo a la difusión del libro, exigidos por el artículo 12 de la vigente Ley de Prensa e Imprenta.

EDICIONES EVANGELICAS EUROPEAS

Responsable de la edición: José Grau: Calle Murcia, 33, Barcelona-13.

Depósito legal: B. 32039-1972

Impreso por VIMASA Industrias Gráficas. - Moragas y Barret, 113-115 Tarrasa (Barcelona).

INDICE

PROLOGO

Este libro da testimonio de los primeros pasos que han tomado un grupo de hermanos de distintos lugares de Iberoamérica. Ellos representan muchas denominaciones dentro del protestantismo; muchos énfasis teológicos dentro de la línea conservadora; muchas estructuras eclesiásticas. Sin embargo, al reunirse en Cochabamba, lograron un verdadero espíritu de trabajo y comunión. El presente libro es fruto de dicho trabajo y dicho encuentro.

En ningún sentido, estos teólogos latinoamericanos desean ser juzgados como hombres que han presentado la última palabra sobre los temarios estudiados, sino como sencillos hombres de Dios que desean aportar un grano más para el entendimiento de lo que Dios quiere decirnos hoy en día.

Su deseo es escuchar la voz de Dios, dentro del marco de referencia de la realidad ibero-latinoamericana. Palpar esta realidad en el diario vivir no como una cosa meramente cultural, sino inmersos en dicha realidad. Dentro de la misma, escuchar la voz del Señor, no para adormecerse sino para conseguir el mensaje para el momento de crisis en que vivimos.

En parte, arrastramos algo del reflejo de un debate del pasado: nuestra herencia, pero se espera que en estos primeros pasos se dé una contribución que haya nacido de la reflexión profunda dentro de nuestras tierras latinas.

El profesor Samuel Escobar (bautista) director de *Certeza* y *Ediciones Certeza,* de nacionalidad peruana, presentó la ponencia *El contenido Bíblico y el Ropaje Anglo-*

sajón en la Teología Evangélica. Otro peruano, ingeniero químico, Pedro Arana Quiroz (presbiteriano), secretario regional de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos, aportó el trabajo *La Revelación y la Teología en la América Latina.* Un argentino, el profesor Ismael Amaya (nazareno), del Seminario Nazareno de California, presentó la ponencia *La Inspiración de la Biblia en la Teología latinoamericana.* El conocido ecuatoriano, doctor René Padilla (hermanos libres), secretario general de la C.I.E.E. para la América Latina, presentó la ponencia *La Autoridad de la Biblia en la Teología latinoamericana.* Finalmente, un anglicano inglés, el profesor Andrés Kirk, catedrático de la Facultad Evangélica de Teología de Buenos Aires, presentó la ponencia *La Biblia y su Hermenéutica en relación con la Teología protestante en la América Latina.*

Para ayudar al lector, se han colocado al final del libro las contribuciones que se elaboraron en los grupos al concluir la presentación de las ponencias. De esta manera, se espera que el lector palpe algo de los debates que se desarrollaron en Cochabamba.

A Dios sea la Gloria.

Pedro Savage F.
Coordinador

INTRODUCCION

Sabemos de hermanos que esperan con ansiedad e interés el resultado de esta Consulta. No hay duda de que en estos días estamos forjando un camino histórico para la Iglesia, al presentar una reflexión teológica dentro de la situación caótica en que vivimos actualmente.

Ha existido por varios años una preocupación teológica dentro de los corazones de algunas personas en distintas ramas de la Iglesia en la América Latina. Una preocupación que ha tenido por objetivo el deseo de encuadrar la voz de Dios dentro del marco latinoamericano. Mientras damos gracias a Dios por la rica herencia que tenemos en la teología y literatura bíblico-teológica anglosajona, sentimos también la apremiante necesidad de escuchar la voz de Dios dentro del trajín del diario vivir en nuestro continente. Fue en Bogotá, en 1969, que cristalizó la posibilidad de fomentar, de manera más sistemática, un intercambio de ideas con la esperanza de que nos llevara a una reflexión seria y adecuada. Damos gracias a Dios por haber podido realizar tal encuentro y esperamos que el mismo nos lleve a un trabajo concienzudo y serio.

Para algunos autores, es evidente que se están iniciando en el encuentro con su propio continente. Se observa, en la mayoría de las referencias y en la bibliografía de las ponencias que existe todavía una falta de interiorización autóctona y poca familiaridad con los escritores, el pensamiento y las preocupaciones de nuestro mundo iberoamericano. Para llevarnos a un serio encuentro y refle-

xión, me permito hacer notar algunos puntos que considero de importancia para nuestra consulta.

I. ¿Cuáles deben ser las actitudes que debemos adoptar en nuestra consulta? *Para muchos, un encuentro de esta naturaleza, es algo nuevo y, por consiguiente, no se conocen muy bien las «reglas del juego». Por lo tanto, me permito sugerir cuatro actitudes que deben controlarnos durante estos días de reflexión. La* primera: *un profundo respeto por la posición y exposición de nuestros hermanos, de tal manera que nuestras evaluaciones y sugerencias sean hechas con amor. Sin embargo, ese respeto no nos llevará al extremo de pensar que el autor, o nosotros, tenemos la última fuente de inspiración. Debe existir, en* segundo lugar, *la honestidad con uno mismo y con el exponente. Se espera que durante esta semana, juntos, podamos crecer en el conocimiento de nuestro Dios, como también en nuestras experiencias del mismo. Dicha actitud de honestidad debe llevarnos, en* tercer lugar, *a una postura de apertura hacia las ideas presentadas. San Pablo acentúa que el aprendizaje no se hace individualmente, sino con «todos los santos» (Efesios 3:18). Es nuestra oración, que cada uno haya venido con una actitud de aprendiz, de hombre que quiere escuchar la voz de Dios a través de su hermano. No estamos aquí para hacer batalla, ni asegurar que nuestras opiniones ni posiciones sean las que prevalezcan. Juntos, debemos alcanzar esa sensibilidad y esa tolerancia que sólo el Espíritu Santo es capaz de dar. Esta* cuarta actitud *requiere de nosotros una serenidad de alma que nos lleve a intuir la voz del Espíritu. No es tan sólo el discernimiento de aquel que ha pasado años en los estudios teológicos, sino del que camina en los caminos del Señor. Es en el camino de Emaús donde el Señor habla, y el corazón se torna sensible y adquiere aquella voz profética del momento para nuestra generación y nuestro mundo. Por consiguiente, debemos dejar el bullicio de los quehaceres cotidianos*

para estar quietos y escuchar la Palabra del Señor que nos dice: Yo Soy Dios.

II. Al acentuar las actitudes, debemos también hacer hincapié en los principios que deben sostener nuestra consulta. *El* primer principio, *heredado de los reformadores, se expresa así: «La autoridad única de la Palabra de Dios, tal cual se halla en las Escrituras.» La experiencia puede ilustrar la realidad bíblica, pero en sí misma no debe llegar nunca a ser normativa; el éxito, las estadísticas, los cuadros sociológicos, pueden sugerir algunos caminos de acción, pero en sí mismos no deben ser la voz final de la Iglesia. Es triste ver tanta actividad en las iglesias basada en normas pragmáticas y, mientras tanto, se sigue sordo a la voz infalible de la Palabra (Marcos 7:8-9). Necesitamos una nueva Reforma, dejando de lado las «tradiciones» evangélicas y las formas de acción culturales para regresar al punto en que sea dable poder escuchar la voz auténtica de Dios. El* segundo principio *que debe sostener nuestra consulta es el «derecho y el deber de cada creyente a interpretar las Escrituras». Este principio de la Reforma nos hace recordar que no existen especialistas profesionales que detecten en exclusiva la única voz auténtica de Dios. Más bien, a veces, Dios permite que el hombre más sencillo entienda y conozca algunos horizontes de su Revelación en contraste con aquel erudito que pierde el mensaje en su búsqueda de los puntos complejos de la lingüística hebrea o griega. Por consiguiente, aunque seamos doctores en teología, en la humildad de nuestro llamamiento como pecadores salvos por la gracia, estemos listos a permitir que la voz de Dios nos hable por esos canales humildes. Existe el peligro de ser un Elí, el profeta profesional, cuando la voz auténtica de Dios viene por el sencillo Samuel.*

El tercer principio *que debe guiar nuestra consulta es una hermenéutica adecuada de las Escrituras que nos lleve a discernir aquella voz. Por un lado, existe el peligro de que nos acerquemos con prejuicios* a priori *que nos lle-*

ven naturalmente por caminos distintos y, por ende, a una polarización teológica. Por otro lado, no podemos caer en las garras del subjetivismo y por él vernos abocados a un misticismo sin palabras. Por consiguiente, me permito establecer unas normas a priori *para una hermenéutica de la Biblia.*

1. *El lenguaje es un medio digno de confianza para la comunicación de ideas.*
2. *Cada proposición expresada por el autor comunica un pensamiento, y sólo un pensamiento.*
3. *El sentido preciso de una palabra depende de su asociación con otras palabras en su contexto inmediato y el ambiente del autor.*
4. *La verdad no puede ser contradictoria.*

Debo subrayar, sin embargo, que mientras acentuamos este énfasis histórico-gramatical, no debemos perder de perspectiva la iluminación del Espíritu Santo y ello no para descubrir una verdad distinta a la expresada en el sentido gramático-histórico sino para palpar el horizonte a que se refiere esa verdad.

El imprimatur *evangélico puede ser tan severo y cerrado como el de la Iglesia Católica Romana del siglo pasado. En nuestra realidad evangélica conservadora existe una opresiva barrera que dificulta la creatividad teológica bajo la dirección del Espíritu Santo. Este* imprimatur *cerrado pone en peligro a la iglesia, pues puede llevarla a un fariseísmo de tradición, donde la letra tiene más importancia que la sensibilidad a la voz de Dios. En nuestra Consulta debemos reconocer que cada uno de nosotros estamos en un peregrinaje, donde podemos, y cometemos, errores. Por consiguiente, no debemos encajar bajo tildes simplistas las posiciones del otro hermano, sino dejar que en el amor de Cristo se pueda equivocar y, juntos, llegar a la voz auténtica de Dios. No destruyamos a nuestro hermano despachándole, sino entrando en una posición de*

apertura para escuchar aún en sus pasos de peregrinaje lo que desea enunciar.

El último principio que debe guiarnos es el que se refiere al objetivo final de esta consulta. Esta Consulta tiene la única razón de ser, en que podamos oír la voz de Dios dentro del contexto en que vivimos. La Revelación de Dios debe ser de nuevo la única fuente de autoridad para la Iglesia dentro de su ministerio para Dios, para ella misma y para el mundo.

IV. ¿Por qué se escogió este temario frente a las urgentes necesidades apremiantes de la América Latina?

El coordinador siente que mientras existe la necesidad aguda de dar respuesta a muchos de los problemas críticos que tiene planteados la América Latina, lo que de veras se precisa no es otra voz política o humanista más, sino una palabra autoritativa penetratante y cabal: la Palabra de Dios. Iberoamérica está escuchando muchas voces que llevan más y más a sus pueblos a la confusión y al caos. Estas voces prometen soluciones inmediatas. Soluciones que aparentan tener el germen de la realidad. Los gobiernos, como las ideologías, cambian tan rápidamente como las modas, sin dar la solución adecuada que el pueblo reclama. Por consiguiente, se necesita delimitar con cuidado nuestra autoridad, y despojarnos del mucho ropaje, sea cultural, teológico o ideológico, que impide que la voz auténtica sea escuchada.

Por otro lado, la Iglesia en la América Latina ha desechado la Palabra de Dios, tanto en el ala radical, en donde ha buscado soluciones humanistas, como en el sector conservador, usando la Biblia como pretexto para enunciar tradiciones de tipo pragmático. La Biblia ha sido en la América Latina un símbolo de la Iglesia protestante que nos ha unido. Hoy, sin embargo, triste es decirlo, nuestros púlpitos son usados no para presentar una exposición de la voz autoritativa de Dios, sino una perspectiva humana sobre la Biblia. Tenemos que desnudar a la Biblia para

que, otra vez, pueda hablar con voz de trueno lo que Dios quiere decirnos hoy en día. Hermanos, escuchemos la Palabra de Dios aquí y ahora.

Pedro Savage

I

UNA TEOLOGIA EVANGELICA PARA IBEROAMERICA

Por *Samuel Escobar*

EL CONTENIDO BIBLICO Y EL ROPAJE ANGLOSAJON EN LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA

Estas reflexiones resumen dos trabajos previos que se presentaron en la consulta de Cochamba. Uno de ellos circuló meses antes, y el otro fue el trabajo inicial que se discutió en la consulta misma. El texto que se presenta ahora es un resumen preparado por el mismo autor.

El laico cristiano evangélico que enfrenta hoy en día la tarea de vivir su fe en Iberoamérica, en las más diversas esferas de la vida, se siente desamparado por el hecho de que no encuentra formulaciones adecuadas de la revelación cristiana, dentro de la tradición evangélica, que le permitan orientar su acción y explicarla. Le sucede así, por ejemplo, al psiquiatra argentino que me contaba cómo en las reuniones semanales en su hospital, al juzgar los casos clínicos, los médicos católicos y los marxistas tenían una formulación precisa que encuadraba el tratamiento que habían adoptado dentro de su propia cosmovisión. Cuando al evangélico se le pedía «su» opinión, su interpretación de los hechos no podía darla, pues no encontraba por ninguna parte una exposición evangélica adecuada de la doctrina del hombre, aplicada a entender el cuerpo, la salud, el pecado, y que fuese aplicable a la práctica psiquiátrica.

Podría decirse lo mismo del profesor peruano de *Historia de la Cultura,* que quería ofrecer una visión de la historia acorde con sus convicciones evangélicas más íntimas, tal como todos los otros colegas lo hacen desde su

propia perspectiva. Semejante a éste es el caso desesperado de los estudiantes evangélicos que al llegar a la Universidad son bombardeados por todo tipo de ideologías, y resultan incapaces de relacionar los pocos rudimentos de doctrina bíblica, asimilados en la Escuela Dominical, con la visión del mundo que desde las perspectivas tomista, marxista o teilhardiana se les ofrece cada día.

Es en este punto, en el de la vinculación entre la problemática diaria, la situación vital, y la necesidad de «dar razón» de la fe donde empieza la tarea teológica. Es allí que hay que buscar la pertinencia, y donde se va a forjar una reflexión teológica que no sea copia servil e indiscriminada de lo que se ha hecho en otras tierras.

TEOLOGIA FORJADA AL CALOR DE LA REALIDAD

En su valioso libro *La Expansión Espontánea de la Iglesia,* Roland Allen desarrolla en un capítulo el tema tel «temor a la doctrina» como uno de los factores que retrasa el crecimiento de la iglesia y que impide su expansión espontánea y natural. Si leemos con atención a Allen, percibiremos que no se trata de que él considere que la doctrina no es importante, sino que ve el valor de la doctrina, para el cristiano común y corriente como *la explicación razonable de la experiencia del encuentro con Dios en Cristo.* Cuando se ha dado el anuncio del Evangelio en fidelidad a la Palabra de Dios, y los hombres se encuentran con Cristo, pronto intentan explicar la experiencia que acaban de tener, y empiezan la tarea teológica, aunque sea en pequeña escala.

La pertinencia de la teología evangélica estará, entonces, en que se forje al calor de la realidad evangélica de Iberoamérica, y en fidelidad a la Palabra de Dios. La realidad de una atmósfera crítica, cambiante, descristianizada, con su delgado barniz de cristianismo católico nomi-

nal, en medio de la cual hay un pueblo evangélico con sus limitaciones numéricas, culturales y sociológicas.

Es en este aspecto donde se puede entender la impaciencia de las generaciones nuevas frente a manuales de teología traducidos de otras lenguas, forjados al calor de otras realidades. En muchos de ellos no es la ortodoxia lo que se rechaza, sino su falta de relación con la realidad iberoamericana. La doctrina viene a ser entonces un contenido intelectual que se aprende por deber, pero que no ilumina ni dinamiza la vida, y que por ello mismo no entusiasma.

A la falta de pertinencia se une la concepción de la teología —que Míguez Bonino ha señalado— como simple «arsenal» de respuestas para la polémica. Habría que agregar que se trata de un arsenal de respuestas enlatadas, prefabricadas, que se aceptan pasivamente. La labor teológica deviene entonces repetición y acumulación de comentarios autorizados en el más puro estilo escolástico, en el cual no se ve ningún valor pragmático a la reflexión personal nutrida de la vida misma.

CARACTER SUPRANACIONAL DE LA TEOLOGIA

Aclaremos que no creemos en teologías nacionales o regionales. La teología es teología sin adjetivos gentilicios. Dondequiera que el hombre se pregunta acerca de Dios y su relación con él, se da una reflexión que es esencial a la labor teológica. Si en primer lugar el hombre escucha la Palabra en la que Dios habla de sí mismo, podemos hablar de teología bíblica. Sólo cuestiones de índole histórica y cultural han llevado a ciertos énfasis que permiten a algunos hablar de una «teología alemana» o «norteamericana». Razones semejantes explican el sentido que en los últimos años ha seguido la corriente teológica, que como alguien dijo con cierto humor, se origina en Alemania,

se explica en Escocia y se corrompe en los Estados Unidos.

Un trabajo del profesor mexicano don Leopoldo Zea, acerca de la filosofía en América Latina, contiene observaciones agudas y de gran pertinencia para nuestra observación en este punto. Zea empieza intentando ver el origen de la pregunta sobre «una filosofía de nuestra América»:

> *Cuando nos preguntamos por la existencia de una filosofía americana, lo hacemos partiendo del sentimiento de una diversidad, del hecho de que nos sabemos o sentimos distintos. ¿Distintos del resto de los hombres? ¿No sería eso una monstruosidad? ¿Un verbo, un Logos, una Palabra distintos de lo que hasta ahora han sido? ¿De dónde nos viene esta extraña preocupación?* [1]

Luego Zea muestra cómo por el hecho de la conquista ibérica de América, la primera reflexión filosófica está destinada a comprobar que los habitantes de estas regiones *son humanos*. Esta humanidad estaba siendo puesta en duda por algunos de los españoles, europeos de entonces. La dependencia cultural creada en ese momento inicial ha hecho que los latinoamericanos hayamos continuado desde entonces tratando de demostrar que somos hombres, que cabemos en el molde de hombre propuesto por Europa.

> *Así, para ser hombres, habrá que encajar en determinado arquetipo. Y, por supuesto, el Logos de este arquetipo tendrá que ser el modelo de todo posible logos. ¿Cuándo tendremos filosofía? Cuando seamos capaces de originar entre nosotros a algún Kant, Hegel, Fichte, Comte, etc... El latinoamericano, tratando de justificar su pretensión, la de ser Hombre, no un hombre, se empeñará en someterse al modelo de esta supuesta única forma de lo humano, recortando, calcando, destruyendo lo que sobrase en la calca, pegando, parchando, aunque nada tuviese que ver con su personalidad lo que faltase de ella. Recortando lo propio, añadiendo, pero sin asimilar, lo extraño... Arrancando raíces y levantando utopías. Adoptando instituciones europeas en cuerpos que no se ajustaban a ellas.*[2]

[1] Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1969, pág. 11.

Es por eso —se lamenta Zea— que no filosofamos simplemente como otros pueblos que no están tratando de probarle a nadie su humanidad. Salvadas las distancias y tomando en cuenta las características propias de la comunidad evangélica en nuestro continente, me atrevo a decir que también al hablar de una «teología latinoamericana», estamos condicionados por esta situación cultural de dependencia y subdesarrollo. Hemos de procurar, entonces, superar esta especie de mal de adolescencia que nos aqueja y ver que la originalidad no estará dada como algo enteramente ajeno a todo otro reflexionar teológico. Vamos a hacer teología sin intentar probarle a nadie que «ya estamos maduros», o algo por el estilo.

Esto significa que las herramientas para nuestra labor teológica, por ejemplo en el campo de la exégesis y las ciencias bíblicas, las tomamos objetivamente reconociendo su valor vengan de donde vengan. ¿Quién va a negar aquí la tremenda contribución anglosajona en esos campos? Otra cosa será el uso que hagamos de esas herramientas, y eso nos lleva al meollo del problema. La reflexión tiene que ser nuestra, nacida de nuestra situación, surgida ante la urgencia de los problemas que la iglesia confronta aquí. Como hombres de aquí es que reflexionamos y hacemos teología, redescubrimos los énfasis que hoy hacen falta, criticamos las herejías en que hemos venido incurriendo nosotros mismos.

LO IBEROAMERICANO

Sería muy difícil alcanzar una descripción adecuada de lo que llamaríamos «mundo ibérico», que haga justicia a las múltiples facetas de esta realidad tan compleja. Sin

[2] Zea, op. cit., págs. 17-18, 21.

embargo, particularmente en relación con los países de América Latina, hace falta un intento de comprensión de esta realidad.

Hay cierta tendencia en algunos a negar que existe lo «latinoamericano», o como alguien ha dicho, «una cultura latinoamericana químicamente pura». Tal cosa no existe en ninguna parte. El desarrollo de la historia y el crecimiento de los imperios va creando un proceso de amalgama, asimilación e interacción a escala mundial en el tiempo. Aquí no estamos tratando ver una cultura latinoamericana químicamente pura, y presentarla como la única alternativa a los quistes culturales anglosajonizantes o europeizantes que se dan en ciertos países, y en determinados grupos evangélicos.

Pero mal que nos pese, hay una cultura latinoamericana y ella está determinada por la presencia de lo ibérico en forma fundamental. Más allá de todo indigenismo ciego, el hecho de que en estos días no estamos reflexionando en quechua, guaraní o nahua, sino en castellano y portugués, es de por sí elocuente. La impronta ibérica sobre la vida de nuestros pueblos ha sido decisiva. Durante mi permanencia en España descubrí asombrado que numerosos aspectos de nuestra cultura que yo creía indígenas eran españoles. La ropa de nuestras indias en las serranías mexicanas o peruanas, que los turista toman como «típica», sigue moldes españoles del siglo XVI. Los adobes y techos de paja que vemos en las chozas que habitan los indios los he visto en las llanuras castellanas. Somos mestizos con una dosis dominante de lo ibérico. Ello hace que a pesar de la inmigración europea, acentuada en ciertas regiones de Argentina o Chile, el proceso de mestizaje tiene como elemento amalgamador común la fuerza de lo ibérico que domina tarde o temprano a los recién llegados.[3]

[3] En general, lo no ibérico resalta, precisamente porque el trasfondo general es ibérico. Asimismo, la asimilación de las minorías étnicas es la imposición de un molde en que predomina lo ibérico.

En el campo de la actitud vital, del «talante» como dice Aranguren, el catolicismo ha marcado a fuego nuestro continente. Unido a la concepción feudal de la vida, ésta resulta el elemento común a los hispanos y luso hablantes. En lo intelectual, lo ibérico domina la colonia, lo cual significa un escolasticismo congelado, con pocos destellos liberadores aquí y allá. La liberación vendrá del pensamiento francés. Ciertas ideas inglesas o norteamericanas vienen a nuestras tierras a través de la asimilación francesa. Tal sucede, por ejemplo, con el pensamiento que se forja en la época de la independencia. A partir de entonces, seguimos sacando de Francia las ideas para estructurar nuestra cultura en oposición al pasado español: positivismo, vitalismo, existencialismo. Es verdad que quien primero mira a Francia es la Argentina. Pero las traducciones del francés que Argentina produce circulan pronto en toda América Latina. Aun los mexicanos, que habían venido haciendo circular las ideas de los pensadores germanos y las de los marxistas primitivos, a través de sus editoriales más conocidas, están también ahora mirando a Francia, y nos sirven así el último grito de la moda intelectual gala: el estructuralismo.

Otro denominador común es nuestra circunstancia histórica. La dependencia de siglos sigue vigente: España, Francia, Inglaterra y ahora los Estados Unidos. No hablaré de «enemigo común» con un esquema simplificador, pero estamos *frente* a la gran potencia del Norte, en situación común de dependencia. A nivel oficial ha crecido la conciencia de este hecho. En los últimos años ya no abundan las declaraciones retóricas de un «panamericanismo», que después de todo sólo sirvió para hacer declamaciones diplomáticas. Un realismo indignado, aunque impotente a veces, es actualmente el tono del diálogo, del lado latinoamericano. Y esta realidad no la pueden desconocer los evangélicos que viven institucionalmente ligados por tantos lazos con los norteamericanos.

Las notas señaladas son algunas de las que describen nuestra condición común por encima de las diferencias regionales y nacionales. Tomemos conciencia de ellas en su dimensión histórica y actual. Los evangélicos somos quienes más necesidad tenemos de percibir estas realidades históricas y culturales sin escamotear hechos, por muy desagradables que nos resulten.

La realidad dentro de la cual trabaja el teólogo en América Latina, y en general en el mundo ibérico, está compuesta de los mencionados elementos. Pero el teólogo evangélico proviene de una comunidad que es fruto de la actividad misionera anglosajona de los siglos XIX y XX. Por ello su toma de conciencia de la situación nos obliga a hacer una referencia al ropaje anglosajón.

EL ROPAJE ANGLOSAJON

Puede ser que este término resulte inadecuado, pero lo tomamos en forma provisional, pues nos parece útil para la distinción necesaria entre continente y contenido del mensaje que la obra misionera trajo. La tarea teológica en Iberoamérica se da en instituciones sostenidas desde fuera, donde la mayor parte de los profesores son misioneros, los textos están traducidos del inglés y los modelos a imitar también. Notemos que en el ambiente teológicamente conservador esta dependencia de lo anglosajón es todavía más fuerte, por oposición al «liberalismo o modernismo» que se suele adscribir a los europeos, aunque no siempre con razón. Las características de esta dependencia se acentúan por factores históricos que han creado un substrato alienante. Destacamos a continuación los que nos parecen más importantes.

a) *El origen social de los misioneros.* La fuerza misionera que a partir de William Carey es una corriente cuyo influjo se siente hasta hoy, sale de un determinado momento y un segmento específico de la sociedad inglesa

primero y de la norteamericana después. Un reciente estudio de Max Warren[4] documenta y analiza este hecho mostrando sus consecuencias. Si bien Warren se refiere principalmente a la fuerza misionera que fue al Africa y el Asia, no hace falta investigar mucho para descubrir que sus conclusiones son enteramente aplicables a Iberoamérica. Warren señala que los misioneros:

> *...pertenecían en gran medida a esa clase distintiva y emergente de la sociedad de los artesanos (mechanic) expertos, descritos por el Dr. Kitson Clark como «la aristocracia del trabajo».*[5]

Más adelante cita la tesis doctoral de W. N. Gunson sobre el tema:

> *La mayoría de los misioneros, cualquiera que fuese su preparación o experiencia, llevaron consigo al campo misionero las características propias del Nuevo Artesano: la conciencia de su posición social, el deseo de superación, y su dependencia de los menos favorecidos, así como su obligación hacia ellos.*[6]

En lo que se refiere a América Latina este dato es confirmado por lo que afirman Read, Monterroso y Johnson, en el libro en que han estudiado el crecimiento evangélico en estas tierras. Estos autores coinciden en el juicio aunque no profundizan acerca de los antecedentes y consecuencias:

> *Muchos misioneros han tendido a asignar mayor importancia a las clases medias debido a sus propios prejuicios culturales y al hecho de que ellos proceden de la clase media, con quienes encuentran más puntos de similaridad e intereses comunes. No pueden comprender los valores de las clases inferiores, y naturalmente, sienten que la clase media es más estable y de mayor confianza.*[7]

---

[4] Max Warren, *Social History and Christian Mission*, SCM Press, London, 1967.

[5] Warren, op. cit., pág. 39.

[6] Warren, op. cit., pág. 40.

[7] *Avance Evangélico en América Latina*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, 1970.

Además, la situación política internacional hace que el movimiento misionero coincida con el establecimiento de la *Pax Britannica* ayer, y la *Pax Americana* hoy, es decir, con un orden internacional en el cual el poderío económico, militar y político de una nación anglosajona es como un trasfondo, necesario quizá. Como consecuencia de estos hechos el misionero trae ciertas preferencias en lo político. La mentalidad de progreso en una sociedad industrial destaca *ciertas* virtudes cristianas. La necesidad de orden para *ese* progreso hace preferir *ciertos* pasajes de la Biblia cuando se habla del Estado.

Aquí no se propone una solución al problema del nivel económico del misionero, su adaptación, las medidas a tomarse en el orden eclesiástico y misionero práctico. Simplemente describimos un hecho, porque creemos que el teólogo debe reflexionar hasta dónde sus preferencias y perspectivas las condiciona, o las determina, esta herencia social y política del misionero; y en qué medida dichas preferencias y perspectivas, que inciden en su trabajo teológico, corresponden a la enseñanza de la Palabra de Dios y no son simple reflejo de un molde cultural de clase media.

b) *La nota polémica anti-hispana.* Siglos de historia y guerras religiosas han llevado a los pueblos anglosajones a una actitud de sospecha y rechazo —justificados en algunos casos— respecto de lo hispánico. Junto con el Evangelio, los evangélicos recibimos una preferencia por el orden social anglosajón, los valores culturales británicos o norteamericanos, y un desprecio por lo hispánico que se acentuó por el conservadorismo del constantinismo católico en nuestras tierras.

El rechazo del «mundo», visible en las costumbres, defectos y tabúes de la comunidad evangélica, merece estudio aparte. Digamos aquí brevemente que responde a una demanda bíblica expresa y radical, pero que entre los evangélicos no siempre fue bien entendida. En Iberoamérica se rechazaron valores y elementos culturales que en sí mismos nada tenían de condenables. Así, por ejemplo, con asombrosa facilidad aceptamos la «leyenda negra» anti-española, y al poner énfasis exagerado en los evidentes fracasos y vicios de la presencia española en América, llegamos hasta la tergiversación histórica. El aislamiento cultural del evangélico se explica así por su impulso monástico y por la reacción consecuente. Dice al respecto José Míguez Bonino:

> *La sociedad se desquitó pagando de la misma manera: los protestantes eran respetados y aun admirados por su honestidad, confiabilidad y seriedad, pero eran «forasteros» en la sociedad, extraños en muchos aspectos y, en cierto sentido, extranjeros aun en el sentido literal de la palabra.*[8]

Relacionado con esto, hay un aspecto del fenómeno, de particular pertinencia para el teólogo, y es el que se refiere al desconocimiento de la atmósfera intelectual de nuestros países. Desconocedores de las corrientes de pensamiento imperantes, la apologética nos la prestamos de quienes enfrentaban una situación muy diferente, y no pudimos por ello ni dialogar con nuestros intelectuales latinoamericanos ni proclamarles el Evangelio. Excepción notable y digna de mención la constituyen tres figuras a quienes no creemos justo dejar de mencionar: Juan A. Mackay, Alberto Rembao y Gonzalo Báez Camargo. Se trata de hombres de cuya ortodoxia evangélica no dudamos, pero que por moverse en los círculos eclesiásticos ecuménicos han sido etiquetados, injustamente, de «modernistas».

c) *La polémica fundamentalismo - modernismo.* Esta marcó la acción misionera en las primeras décadas de nuestro siglo, y continúa todavía auspiciada desde centros eclesiásticos claramente identificables fuera de América Latina. Se creó una atmósfera en la cual la intensidad de

---

[8] José Míguez Bonino, «Las perspectivas del cristianismo en América Latina», artículo en *Cuadernos de Embalse: La Iglesia*, FUMEC, Ginebra, págs. 4 y 5.

la lucha resultaba artificial para nuestra situación. El «modernismo» nunca llegó a calar hondo en las filas evangélicas iberoamericanas. La razón simple es que frente al catolicismo o el paganismo de un continente pobre, las sofisticaciones modernistas no tenían ni dinámica ni eco. Pero la sospecha y la «caza de brujas» sí calaron muy hondo, y éstas sí que empobrecen la posibilidad de reflexión o la anulan. El paternalismo misionero se trasladó con facilidad a esta área, y las rivalidades entre organizaciones misioneras encontraron así un disfraz doctrinal muy conveniente. Como resultado de ello, todo evangélico que se pone a pensar tiene que tener un cuidado tremendo de no incurrir en la ira de sus patrocinadores misioneros al hacerse sospechoso de herejía. Esta no es la mejor atmósfera para una labor creadora.

Lo que nos parece más grave a este respecto es que no son precisamente las mejores expresiones del fundamentalismo las que han alimentado la polémica en Iberoamérica. Recién en 1969 se publicó un libro de Machen, por ejemplo. Nada hay en nuestra lengua de Warfield o de James Orr. La polémica se alimenta con versiones periodísticas en el estilo tendencioso y fatuo propio de Carl MacIntyre. La labor de dieciocho años de la revista *Pensamiento cristiano* no ha contado con el favor oficial de ninguno de los *establishments* evangélicos. Tal vez ello ha sido una bendición....: la de la independencia.

d) *El pietismo y la inclinación monasticista.* El pietismo marca la calidad espiritual de los círculos en que surge el movimiento misionero. Como exigencia de una experiencia personal de conversión y de vida cristiana disciplinada, en un estilo que haga justicia a las demandas bíblicas, nada podemos tener contra él. Pero cuando este pietismo degenera en individualismo egoísta, y entendiendo mal la doctrina bíblica de la separación crea una actitud de monasterio, produce frutos amargos que se manifiestan, de manera especial, en las generaciones que siguen a la que recibe inicialmente el Evangelio.

Entre nosotros, el pietismo de los misioneros se acentuó dada la fuerza de la cristiandad establecida que Roma representaba, con sus variedades de sincretismo y paganismo apenas disfrazado. Se le agregó a ese pietismo el complejo de minoría y al perderse el vigor de la primera generación se ha convertido en factor de estancamiento y escandalosa falta de presencia evangélica en la totalidad de la vida y cultura iberoamericana. Esto se ha visto reforzado por el predominio de una teología dispensacionalista que ha provisto un justificativo más para el rechazo de la cultura, el retraimiento del mundo, el fariseísmo derivado del «complejo de remanente», y la adopción de un esquema doctrinal fácil, cerrado. Este hace difícil la actitud inquisitiva que tanto elogió Lucas en Berea[9] y que es propia de la actividad teológica.

Ahora bien, todos estos factores sumados eran respuesta evangélica a condiciones y situaciones propias del mundo anglosajón en el que surgieron. Se entienden y justifican perfectamente dentro de la situación en que surgen: el victorianismo británico y la vida norteamericana de fines del siglo pasado y comienzos del actual. Son fruto de una atmósfera, respuesta al desafío y la incitación de esas circunstancias históricas. Lo que en este momento nos hace falta a nosotros los iberoamericanos, es *determinar lo permanente de esa valiosa herencia y deshacernos cuanto antes de lo accesorio.* Más aún, nos hace falta salir del *ghetto* y entender la atmósfera iberoamericana de hoy con sus preguntas a nuestra fe, sus corrientes de pensamiento que juegan papel predominante, sus desafíos al creyente de hoy. Nadie sino nosotros mismos debe llevar a cabo esa tarea, con el mismo amor, la misma apertura, el mismo respeto y la misma convicción con que algunos hermanos anglosajones, hoy en día, estudian algunas de las lenguas y culturas indígenas para *traducir* a ellas el mensaje de salvación.

---

[9] Hechos 17:10.

Finalmente una observación que creemos importante: Algunos creen que el desarrollo teológico será fruto natural del aumento cuantitativo de la población evangélica. Creo que es un error. Alguien ha señalado que España, después de Suárez, no produjo ningún teólogo católico de peso. Durante estos siglos el catolicismo iberoamericano ha tenido grandes masas, poder económico, instituciones bien montadas, pero no ha producido nada en teología. La razón es de actitud. El catolicismo iberoamericano vivió en estos siglos dentro de una atmósfera de ortodoxia forzosa, de inquisición, de orden establecido a la defensiva. Así que, por mucho crecimiento numérico y aumento de poder y prestigio que experimenten los evangélicos, si la atmósfera de nuestra comunidad es la misma que la del catolicismo ibérico pre-conciliar, no veremos surgir una reflexión teológica creativa. Y me temo que en nuestra comunidad evangélica ya hay elementos parecidos a los que neutralizaron el pensamiento dentro del catolicismo: politiquería eclesiástica, pragmatismo de cifras y cantidades, ortodoxia mal informada y cuidado por preservar más la tradición de nuestras denominaciones que el mensaje de la Palabra viva.

Por todo ello, la revisión de lo que hemos dado en llamar «ropaje anglosajón» es urgente y necesaria. Examinemos brevemente lo que implicaría en sentido positivo.

TAREAS INMEDIATAS DE UNA RENOVACION TEOLOGICA

a) *Revalorar lo hispánico.* Lo cual no quiere decir pasar de haberse tragado la leyenda negra a tragarse la leyenda dorada. Significa descubrir los valores del elemento ibérico de nuestra cultura que son redimibles para el Reino de Dios.

Significa entender que Dios no se quedó sin testigos durante ese complejo proceso histórico llamado Conquista. Hoy que el racismo y el anti-imperialismo son factores importantes en las tensiones mundiales, la obra teológica de un Bartolomé de las Casas puede tener mucho que decir a nuestra situación más que la ética racista de un evangélico del Sur de los Estados Unidos, o un teórico del «crecimiento a toda costa».[10]

En otro orden de cosas, significa que podemos aproximarnos al existencialismo, por ejemplo, mejor a través de un Unamuno comprendido en las contradicciones y tensiones de su vida española, que a través de un comentarista anglosajón de hoy como Francis Schaeffer.

b) *Redescubrir y valorar la Reforma.* Vayamos más allá del «Evangelicalismo» a esa herencia formidable. El existencialismo de un Lutero, el humanismo clásico de un Calvino, el poder de asimilación del anglicanismo y el vigor revolucionario de los anabaptistas del siglo XVI tienen mucho que decirle a nuestra época. Leámoslos directamente y no a través del lente y el comentario fundamentalista. En relación con este tema está el de redescubrir la Biblia y dar una dimensión bíblica en profundidad a la reflexión teólogica, pero justamente de ello se ocupan los trabajos fundamentales a los que estas notas preceden.

c) *Crear una atmósfera de madurez y libertad.* Cuando nos independizamos como naciones en América Latina los intelectuales recurrieron a Francia e Inglaterra en busca de ideas nuevas, porque todo lo que España ofrecía era una ideología escolástica que sólo servía para justifi-

[10] Véase, por ejemplo, *El Evangelio y la Violencia,* ZYX, Madrid, 1967. Es una antología de los escritos de Las Casas, en los que sorprende su intuición misionera y su excelente defensa de una evangelización bíblica. Otro libro útil es: Lewis Hanke, *La lucha española por la justicia en la conquista de América,* Aguilar, Madrid, segunda edición, 1967. Un ejemplo del racismo de un evangélico se encuentra en James Giles, en *Las bases bíblicas de la ética,* Casa Bautista de Publicaciones, el Paso, 1966, pág. 35. La escuela de «Crecimiento de la Iglesia» sostiene que la segregación racial facilita la expansión de la Iglesia, pues las iglesias segregadas crecen más rápidamente.

car el *status quo,* un orden de cosas que pedía a gritos un cambio. El rechazo de la ortodoxia evangélica es en muchos casos la consecuencia de haberla convertido en una carga pesada, justificadora de un orden de cosas antibíblico, desprovista de poder para responder a las necesidades de nuestro tiempo. Hay evangélicos que se han vuelto a Europa y han aceptado fácilmente las corrientes teológicas más radicales, simplemente por la aridez y pobreza del «Evangelicalismo», y porque a veces éste no hace más que justificar el orden de cosas existente en lo social, político y económico.

La madurez nos llevará a examinarlo todo, venga de donde viniere, no para encontrar herejías, sino para participar en la búsqueda de respuestas a los problemas acuciantes de hoy. La madurez trae consigo la libertad de discriminar y seleccionar con el criterio que en este caso es para nosotros el bíblico y evangélico en el sentido más cabal del término.

d) *Luchar contra los bloques y la rotulación.* No puede haber reflexión teológica seria si la intención es crear bloques que respondan a intereses eclesiásticos y misioneros, y que se dediquen a rotular a los hermanos en Cristo.

Ya hemos visto demasiado de estas batallas de intereses y de poder disfrazadas de batallas doctrinales. Hay una fe que defender, pero hemos de discriminar entre fidelidad a la verdad y juegos de intereses del tráfico eclesiástico.

e) *Dar una dimensión pastoral a la labor teológica.* Iberoamérica tiene la triste historia de una intelectualidad apartada del pueblo, separada de él por un abismo. Habrá que evitar una repetición del mismo error entre los evangélicos. Para ello no debemos negarnos a una labor profética, pero también debemos ser pedagogos y no demagogos.

Precisamente el teólogo bajo el impacto de la Palabra de Dios puede hacer que la iglesia llegue a distinguir entre el simple tráfico eclesiástico y la Misión de la iglesia. El teólogo bíblico puede señalar el peligro de extravío que a veces se cierne sobre el pueblo de Dios. Por ejemplo, cuando la comunidad de creyentes confunde crecimiento numérico con crecimiento según la enseñanza bíblica, necesita una voz de alerta. Lo mismo cuando se empieza a confundir activismo eclesiástico con cumplimiento de la Misión. El teólogo no puede dedicarse a elaborar doctrinas que justifiquen esas prácticas. Su papel es descubrir las verdades bíblicas que corrijan los yerros. Tarea impopular, por cierto, tarea de profeta.

El peligro opuesto sería que el teólogo en su torre de marfil no perciba la acción del Espíritu en medio de Su pueblo, correspondiendo a la enseñanza de la revelación.

f) *Entender la revolución.* Aquí la tentación del teólogo es doble: justificar incondicionalmente el orden establecido, o bien justificar la revolución. Es indudable que una teología proveniente de fuente anglosajona, ha cedido especialmente a la primera tentación. El radicalismo contrario se ha dado ya entre nosotros, precisamente entre los círculos que primero intentaron una reflexión teológica latinoamericana. En ambas posturas, sin embargo, no hay suficiente conocimiento de lo que la revolución es en cada caso y en cada país.

El teólogo ha de entender la realidad iberoamericana y no dejarse condicionar en su labor, por una mezcla de ignorancia de los hechos y conservadorismo revolucionarismo a ultranza.

g) *Recobrar la esperanza.* Pidamos a Dios la gracia de trabajar con sentido de urgencia pero con esperanza. Me temo que en aspectos académicos en la comunidad evangélica hay a veces falta de ética elemental. Esto se revela en el trabajo teológico también. Ante la urgencia de las situaciones, las investigaciones se hacen apura-

damente, se atropellan derechos, se roba prestigio, se crean ídolos con pies de barro. Quiera el Señor guiarnos, iluminarnos y perdonarnos.

II

LA REVELACION DE DIOS Y LA TEOLOGIA EN LATINOAMERICA

Por *Pedro Arana Quiroz*

I. ¿TEOLOGIA LATINOAMERICANA?

Deseo, en primer lugar, agradecer a los organizadores de este certamen por confiarme la presentación de esta ponencia. La intención de este trabajo es de servir para la discusión de los asistentes. De modo que son reflexiones preliminares, que de ninguna manera tienen pretensiones de ser completas ni en extensión ni en intensidad.

Al presentarme en una Consulta Teológica no lo hago como un teólogo de carrera, sino más bien como un cristiano, que por ser tal, tiene la responsabilidad del quehacer teológico. Y aquí quisiera expresar mi sincera gratitud a Dios, por uno de los dones que El ha dado a Su Iglesia en América Latina en la persona de su siervo Juan A. Mackay, a través de cuyo ministerio comenzó mi inquietud teológica, y tengo un recuerdo muy vivo de las palabras que él escribió: «si quieres ser un gran teólogo, tienes que ser un gran santo», pues el conocimiento de Dios está en función de la obediencia.

El tema asignado fue *La Revelación en la Teología Latinoamericana.* Y con el título dado viene nuestra primera reflexión, la cual está ligada con una necesaria definición de términos, que nos permita guardar claridad en el desarrollo de nuestra labor.

Para la Iglesia Cristiana, la teología, como estudio del único Dios verdadero, libre y soberano, tiene como presuposición inalterable *la revelación.* Pero con esta afirmación, en la cual existe ecuménico acuerdo, surge también la primera dificultad. Pues muchos sostienen el con-

cepto de que *teología* es la reflexión de la Iglesia acerca de Dios; otros, precisando un poco más, dirán que se trata de la reflexión de la Iglesia acerca de Dios, partiendo de la revelación; por nuestra parte, afirmamos que la teología es la reflexión de la Iglesia acerca de Dios partiendo de la revelación que El nos ha dado en Jesucristo y en la Escritura, la cual da testimonio de Cristo, y dentro de este campo de visión consideramos la existencia humana. Teología es así, para nosotros, la perspectiva divina, enmarcada en la cual, conocemos al Dios verdadero y contemplamos los problemas humanos; en otra forma vertido: teología es mirar la vida del hombre con la luz de Dios, según lo expresaba el teólogo y reformador de Ginebra:[1]

«Casi toda la suma de nuestra sabiduría, que de veras se deba tener por verdadera y sólida sabiduría, consiste en dos puntos: a saber, en el conocimiento que el hombre debe tener de Dios, y en el conocimiento que debe tener de sí mismo.... Por otra parte, es cosa evidente que el hombre nunca jamás llega al conocimiento de sí mismo, si primero no contempla el rostro de Dios y, después de haberlo contemplado, desciende a considerarse a sí mismo.»

De ahí que, propiamente hablando, solamente haya UNA TEOLOGÍA, esto es: UN CONOCIMIENTO DEL ÚNICO Y VERDADERO DIOS, el que a él le ha placido darnos a conocer, *revelarnos,* en la Biblia y en Jesucristo. Por ello, consideramos desafortunado hablar de una teología latinoamericana, alemana o norteamericana. La teología, en puridad, es una porque nuestro Dios es uno.

Pero aunque el problema no es fácil, tampoco eludiremos hacerle frente. Si bien hemos expuesto lo que entendemos por teología, sabemos que se habla, frecuentemente,

[1] Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana.* Fundación de Literatura Reformada, Países Bajos.

de «teologías»: liberal, neo-ortodoxa, de la liberación, juanina, paulina, bíblica, sistemática, del pacto o de las dispensaciones, etc. Distinciones, sin duda necesarias, para nuestro aprendizaje académico según tomemos en cuenta las escuelas filosóficas de donde provienen; las diferentes perspectivas en el enfoque de temas (caso, por ejemplo, de los autores del Nuevo Testamento al presentar a Cristo en los Evangelios, en donde han seleccionado su material de acuerdo con el propósito que deseaban alcanzar); la organización didáctico-pedagógica o temática; en todo caso, nos conducen a *diferentes formas de interpretación de la revelación.* Mas, repetimos: en su mejor expresión, teología a secas, es el conocimiento de la autorrevelación de Dios acerca de El y acerca de nosotros.

A estas alturas es importante incidir en la función del teólogo cristiano y son muy pertinentes las palabras de Calvino:

«Ahora bien, el fin de un teólogo no puede ser deleitar el oído, sino confirmar las conciencias enseñando la verdad y lo que es cierto y provechoso. Si alguno leyere aquel libro —*Jerarquía celeste,* atribuido a san Dionisio— pensará que un hombre caído del cielo cuenta no lo que le enseñaron, sino lo que vio con sus propios ojos. Pero san Pablo, que fue arrebatado hasta el tercer cielo, no solamente no contó nada semejante, sino que declaró que "oyó palabras inefables que no le es dado al hombre expresar" (II Corintios 12:4). Por tanto, dejando a un lado toda esta vana sabiduría, consideremos solamente, según la sencilla doctrina de la Escritura, lo que Dios ha querido que sepamos de sus ángeles.» (Pág. 98.)

En buena cuenta, hacer auténtica teología es reflexionar, interpretar y comunicar la revelación que Dios nos ha dado en su Palabra, en una actitud de fe y obediencia. Como lo expresó Anselmo: teología es la fe en busca de conocimiento. Si esta reflexión presta atención a la Palabra, como debe hacerlo para poder confirmar las

conciencias de los creyentes en la verdad, podremos hablar de la teología del Antiguo Testamento y las perspectivas teológicas de los autores del Nuevo Testamento. Si esta interpretación se hace siguiendo el trazo de la historia que tenemos en la Escritura —historia de la redención— estaremos haciendo teología bíblica; si, en cambio, lo hacemos siguiendo la lógica, y separando nuestro material por doctrinas, estaremos en los predios de la teología sistemática, la cual en su más cabal manifestación *debería* coincidir con la anterior, siendo así ambas portadoras fieles de la revelación. Pero para todos está claro que tal cosa no sucede, pues nuestra *interpretación* de la revelación siempre está limitada por la geografía, por la historia y por el pecado.

Si aprecio bien el sentir de todos nosotros en el uso de la frase *teología latinoamericana* —lo que, sin duda, estamos tratando de formular—, se trata de una expresión de nuestra fe cristiana que contenga los factores históricos y culturales iberoamericanos; que sea consciente y contemporánea en su acercamiento a la realidad de nuestro continente; es decir: relacionada con el diario vivir y pertinente en la transmisión de su mensaje. Apreciar la vida del hombre latinoamericano con la luz de la revelación de Dios, no es hacer teología latinoamericana, sino simple y llanamente teología.

La tarea, en verdad, tiene que ver con la reflexión, la interpretación y la comunicación de «la fe una vez dada a los santos» (Judas 3). En este caso América Latina, como cualquier otro continente o país del mundo, no es una isla, ni tampoco nació ayer. De modo que la historia secular y eclesiástica de todo el mundo cuenta, en gran manera (al igual que toda la gama de influencias socio-culturales), en la interpretación del dato revelado y la comunicación que hacemos del mismo; esto por un lado. Por el otro, nuestro mundo interrelacionado e interdependiente nos deja cada vez menos lugar para ser originales. Y nos damos cuenta de que nuestros pensamientos ya los pensaron otros; y que los temas latinoamericanos han sido o son asimismo temas de otras latitudes.

La verdadera originalidad, cristianamente hablando, consiste en volver al *origen* de nuestra fe: Dios y su revelación. Y con la iluminación, guía y control del Espíritu Santo, entender, discernir, traducir —en una palabra: interpretar y comunicar— a Jesucristo para nuestra generación en América Latina.

De esta manera, el tema de nuestra ponencia, *la revelación de Dios,* es de primera importancia, no sólo porque desde el punto de vista de la lógica precede a cualquier otra doctrina, sino que, también, es de suma urgencia para el pueblo de Dios en América Latina y para el pueblo latinoamericano. Esto se echa de ver en nuestro ministerio pastoral y evangelizador, pues los temas del hombre, el sentido de la vida y de la historia, el progreso y la revolución, deben ser atendidos por los teólogos evangélicos con la luz de Dios, de manera que sea «todo el consejo de Dios» el que oriente y conduzca a nuestros pueblos.

II. LA REVELACION

1. *La idea de revelación*

Nuestro verbo transitivo *revelar* nos viene del latín *revelare,* que quiere decir mostrar, descubrir algo que está oculto. El sustantivo *revelación* nos indica el acto y efecto de revelar, esto es, el proceso de darse a conocer.

La idea de revelación es la presuposición fundamental de la teología cristiana. Las palabras *gala,* del hebreo, y *apokalypto,* del griego (que viene del sustantivo apokalypsis), tanto como *revelo,* del latín, han sido vertidas a nuestras Biblias (en español) como *revelar;* todas ellas expresan igual idea —revelar algo que había estado ocul-

to—, de modo que Dios pueda ser visto y conocido por lo que él mismo dice ser.

La palabra *revelación,* con sus sinónimos castellanos: mostrar, manifestar y enseñar, así como sus derivaciones, da lugar a un vocabulario extensamente difundido en ambos Testamentos. Las ideas incluidas son: traer cosas ocultas a la luz, mostrar señales, hablar palabras, hacer diáfanas cosas oscuras, conseguir que las gentes a las cuales se dirigen escuchen, vean, perciban, entiendan y conozcan.

Es importante notar un contraste entre el uso que se hace de la palabra revelación en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. En el vetero testamento ninguno de los términos usados tiene una connotación privativamente teológica; cada uno de ellos tiene su uso profano o secular. Cuando pasamos al Nuevo Testamento, tanto *apokalyptico* como *apokalipsis,* son usados solamente en contextos teológicos,[2] no hallándose el uso secular ni siquiera donde

[2] Hendrikus Berkhof y Philip Potter, *Palabras Clave del Evangelio.* 5. Revelar. Methopress, Buenos Aires.

En este libro hay un estudio muy importante del pasaje de 1.ª Corintios 2:6-16, de un tema que merece nuestra más cuidadosa consideración: cómo transmitir la verdad de Dios en nuestros moldes culturales e históricos. Bien vale la pena citar su epílogo: «Permitidme concluir con unas pocas palabras sobre el significado teológico de la extraña terminología de Pablo. Nos asombra ver la libertad y dominio con que Pablo emplea la terminología religiosa pagana de su tiempo. Aquí experimentamos lo que quiso decir en 1.ª Corintios 9:22: "Me he hecho débil a los débiles, para ganar a los débiles; a todos me he hecho de todo, para que de todos modos salve a algunos." Pero el evangelio de Pablo nunca es corrompido por esa terminología. El secreto de su manera de usar la terminología religiosa debe haber sido la fuerte convicción de que todo es nuestro, porque en Cristo están escondidos y cumplidos todos los tesoros de la sabiduría y el conocimiento religioso. Al mismo tiempo, vemos que ningún término o concepto sigue siendo lo que era antes. Obtiene un significado que el corazón del hombre nunca había concebido. Ninguna idea, o palabra, o rito o forma, pueden ser elevados al servicio del Señor a no ser que primero hayan muerto a su significado natural.» (Págs. 69-70.)

éste pudiera esperarse: «....y no como Moisés, que ponía un velo sobre su rostro, para que los hijos de Israel no fijaran su vista en el fin de aquello que había de ser abolido. Pero el entendimiento de ellos se embotó; porque hasta el día de hoy, cuando leen el antiguo pacto, les queda el mismo velo *no descubierto,* el cual por Cristo es quitado.» (II Corintios 3:13-14.)

En el Nuevo Testamento encontramos, también, otros términos que expresan la idea de revelación, ellos son: *phaneroo,* manifestar, hacer claro; *epiphaino,* mostrar (el sustantivo, *epiphaineia,* manifestación); *deiknou,* mostrar (Mateo 4:8; 8:4; Juan 2:18; 10:32; I Tito 6:15; Santiago 2:18; 3:13), declarar, anunciar (Mateo 16:21); *exegeomai,* dar a conocer (Juan 1:18).[3]

2. *El concepto de revelación*

«En aquel tiempo, respondiendo Jesús, dijo: Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque escondiste estas cosas de los sabios y de los entendidos, y las revelaste a los niños. Sí, Padre, porque así te agradó. Todas las cosas me fueron entregadas por mi Padre; y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni al Padre conoce alguno, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar.» (Mateo 11:25-27.)

En estas palabras de nuestro Señor recogemos un sumario del sentido bíblico de *revelación.* Jesús irrumpe en alabanza para revelarnos al Dios de la revelación: «Te alabo, Padre, Señor del Cielo y de la tierra.» El Dios de la Biblia, Padre de Jesucristo no es un objeto de especulación, ni de estudio, sino de adoración y alabanza. Conocer a Dios no es diseccionar la Dividad sino bendecirla.

La Revelación (apokalypsis) es la acción divina de quitar el velo, la cubierta, la *kalumma,* y esta acción en este pasaje y en las Escrituras en general, no es el fruto

[3] *The New Bible Dictionary,* IVF, London.

de la actividad humana, sino la obra de la gracia del Creador y Dueño del universo, la cual ha sido entregada al Hijo. De ahí que la revelación, bíblicamente hablando, sea *autorrevelación*.

Y esta autorrevelación, tanto como su encubrimiento, tiene como único fundamento la voluntad de Dios: «Sí, Padre; porque así lo has querido tú.» En todo caso, lo que nuestro Señor indica es que la revelación es una acción de la soberana gracia de Dios. Y el saber esto le impulsa a bendicir a su Padre. El es el Dios *conocido,* Padre de Jesucristo, y el Dios *incomprensible,* «Señor del cielo y de la tierra».

El Dios incomprensible que suscita preguntas como estas: «¿Descubrirás tú los secretos de Dios? ¿Llegarás tú a la perfección del Todopoderoso?» (Job 11:7); «¿A qué, pues, haréis semejante a Dios o qué imagen le compondréis?» (Isaías 40:18). Esto llevará más tarde a Lutero a hablar del *Deus Absconditus* (el Dios escondido) para diferenciarlo del *Deus Revelatus* (el Dios revelado), que aun *revelado* sigue todavía escondido, para significar con ello la trascendencia e incomprensibilidad de Dios, a quien *no podemos conocer plenamente* ni siquiera por medio de su revelación especial.[4]

Sin embargo, no se trata de una Primera Causa etérea e inmóvil que ha echado a caminar el mundo y luego lo ha abandonado a su suerte. ¡Nada de eso! Se trata de un

[4] L. Berkhoff, *Teología Sistemática,* Publicaciones Tell, Grand Rapids, Michigan.

Una discusión muy provechosa en que se delimitan los terrenos entre la filosofía y la teología se encuentra en esta obra.

Cf. Rudolf Schanackenburg, *La Teología del Nuevo Testamento,* Desclee de Brouwer, Bilbao, 1966.

En esta obra tenemos un buen resumen de los conceptos sobre la teología que predominan en la Iglesia Católica Romana. Consideramos que es una obra muy importante por el profundo conocimiento que manifiesta el autor de teólogos protestantes, tanto conservadores como liberales.

Señor, soberano Creador y Sustentador, a quien Jesús conoce como su Padre, y quien quiere hacerse conocer.

Este es el Señor que condesciende y concede un auténtico conocimiento de su persona y propósitos para la realización de la vida humana.

Notemos cómo nuestro Señor establece la problemática de la recepción de la revelación, puesto que el hombre es el otro término de la acción reveladora de Dios. En primer término, Jesús no habla de sabiduría y entendimiento como categorías abstractas para conocer a Dios, sino de sabios y entendidos, de niños o gente sencilla. Lo cual quiere decir, en segundo lugar, que para conocer a Dios no están en juego las diferencias en capacidades intelectuales, sino la disposición vital, pues el contraste con el sabio no lo establece el ignorante, sino el niño; y el del entendido es el sencillo. En otras palabras: no es el suficiente sino el insuficiente quien recibe la revelación.

El pasaje paralelo que tenemos en Lucas 10:21 ss., es iluminador en este aspecto: «En aquella misma hora Jesús se regocijó en el Espíritu, dijo....», o en otra versión: «En aquel momento, Jesús se estremeció de gozo en el Espíritu Santo y exclamó....» La revelación que Jesús nos ofrece del Dios de la revelación viene dada en palabras; él dice, habla y exclama. La gente escucha, todos entienden algo pero no todos conocen a Dios. El Señor les habla del Espíritu, y ese mismo Espíritu es el que debe hablar, iluminar y dar el conocimiento de Cristo y de Dios (san Juan 14-16), mediante la fe.

Es decir, el hombre puede adquirir un conocimiento perfectamente adecuado de Dios, tan sólo si acepta la revelación que Dios mismo le ofrece a su fe sencilla y humilde como la de un niño.

El resultado de este conocimiento de Dios es precisado por Jesús en su oración sacerdotal: «Y esta es la vida eterna: Que te conozcan a ti, el único Dios verdadero y a Jesucristo a quien has enviado» (Juan 17:3). Esta confe-

sión de que Dios se reveló en Jesucristo —el Logos— y, por lo tanto, puede ser conocido para salvación, la reitera Juan: «Pero sabemos que el Hijo de Dios ha venido, y nos ha dado entendimiento para conocer al que es verdadero; y estamos en el verdadero, en su Hijo Jesucristo» (I Juan 5:20).

Todo lo expuesto nos lleva a la consideración de que la teología cristiana, bíblica, evangélica y reformada, expresada como el conocimiento de Dios, difiere, en un punto vital, de todo otro conocimiento. Pues en cualesquiera otras ciencias el hombre se sitúa *por encima* del objeto de su investigación y *activamente* busca y extrae de ella su conocimiento siguiendo la metodología que le parezca más pertinente; pero en teología cristiana su postura no está por encima sino por debajo del objeto de su conocimiento. Aún más: no trata con un simple objeto sino con un Sujeto, a quien el hombre puede conocer únicamente hasta donde él se hace conocer. Y pese a que Dios —el Sujeto— se revela activa y objetivamente, no son la razón, ni la emoción, ni la voluntad humanas las facultades que descubren a Dios, sino Dios mismo que sale de su misterio descubriéndose ante la fe.

Con todos estos elementos de juicio señalados, podemos arribar a la siguiente definición de revelación: *En el sentido bíblico, revelación es un acto definido ejecutado por el Dios viviente, mediante el cual él autodescubre su Persona y su propósito a los hombres por los diferentes medios que él ha escogido.*[5]

[5] *Pensamiento Cristiano,* Núm. 39, septiembre 1963, E. Trenchard, La Revelación y la Biblia.
Cf. La Definición de «Revelación y la Revelación y el testimonio del Espíritu Santo».
Cf. *Pensamiento Cristiano,* Núm. 67, septiembre 1970, M. A. Zandrino, La Biblia, Documento de la Revelación.
Cf. ¿Qué es la Biblia? Pág. 180. Revelación e inspiración. Página 174; el autor hace una elaboración del asunto que es motivo de nuestra afirmación. Sin embargo, dejamos constancia que no entendemos completamente la frase: «la Biblia es un libro existencial.» En el párrafo *Proceso de la Revelación* (pág. 173), la cita del Nuevo Catecismo Holandés, aunque adecuada, no es un índice de la tendencia general de ese documento, el cual, en lo referente a la revelación bíblica, parece sumamente influenciado por el antiguo liberalismo protestante y Theilard de Chardin. Véase el Catecismo (págs. 42-67).

3. *El contenido de la revelación*

El contenido de la revelación es la Persona de Dios y su propósito. ¿Quién es Dios y cuál es su voluntad? He ahí las preguntas a las cuales da respuesta la revelación. Y estas cuestiones sólo tienen sentido en relación con el hombre, quien es el receptor de la revelación, y mediante ella puede hallar su fin último en la vida, y la razón de su existencia.

Esto quiere decir que la revelación de Dios llega al hombre no como simple información sin exigencias, sino más bien como un llamado a la fe y a la obediencia. Desde el punto de vista de su contenido, la revelación es normativa para la vida del hombre. La vida del hombre debe ser gobernada no por caprichos personales ni fantasías, tampoco por conjeturas sobre cosas divinas no reveladas, sino por una fe humilde y reverente en el Dios que descubre su naturaleza y carácter, así como sus exigencias e imperativos, en la revelación que concede: «Las cosas secretas pertenecen a Jehová nuestro Dios; mas las reveladas son para nosotros y para nuestros hijos para siempre, para que cumplamos todas las palabras de esta ley» (Deuteronomio 29:29).

4. *El propósito de la revelación*

El principio bíblico regulador —que ya es revelación especial— de toda acción del Dios viviente es la manifestación de su gloria. Dicho de otro modo, el fin principal de la creación, de la obra providencial de Dios, de la

revelación —confeccionamos esta lista, solamente, por guardar un orden lógico—, de la redención y del juicio, es decir: de toda actividad divina es la revelación de su gloria.

«Los cielos cuentan la gloria de Dios....» (Salmo 19:1) nos habla de la revelación *general* que se nos ofrece en el cosmos, que, aunque insuficiente, sirve a ese principio *regulador*. La acción incesante en preservar y sostener su creación cumple con ese propósito. Su acción en juicio sobre todos los procesos históricos cumple con dicha finalidad tanto en Israel, como en todos los demás pueblos de la tierra. (Cf. Daniel 2:47; 3:28; Mateo 24:30; Apocalipsis 14:7; 15:7 y 8.)

La venida de Jesucristo sirvió para revelar la gloria de Dios (Juan 1:14; Lucas 23:47; Filipenses 2:10 y 11; 4:19; Colosenses 1:26 y 27; I Timoteo 3:16). El pueblo del pacto y la promesa, Israel, en cuya elección se han dado cita la bondad y la severidad de Dios, cumplirá ese propósito principal, y allí la profundidad de la gloria de Dios será revelada (Romanos 9:23; 11:25-26).

Los hechos portentosos de la misericordia de Dios sirven para manifestar su gloria (Mateo 20:15; Juan 5:20 ss.; Romanos 3:19 ss.; 5:17; 9:23; Efesios 2:6). El ministerio terrenal del pueblo de Dios —la Iglesia militante y sufriente— con destino y esperanza, cumple en dar gloria a Dios.

Todos estos diferentes aspectos de la acción de Dios sirven a la revelación de su gloria, todos ellos son medios para un fin, caminos para una meta, siendo *la revelación de la gloria de Dios* un fin en sí mismo y el objetivo último.

El propósito de la revelación es descubrir la gloria de Dios, y el aspecto fundamental de esta manifestación es dar a conocer al hombre la redención que Dios ha obrado en Cristo, y que puede recibir por la agencia del Espíritu Santo. De ahí que, aunque podemos hablar de un conocimiento de Dios en la creación, que nos muestra su bondad, sabiduría y poder (Romanos 1:19 y 20), tenemos que percatarnos de que tal conocimiento de la persona de Dios y de su voluntad, no es portador de salvación; el conocimiento salvador de Dios requiere *una revelación especial*. Como bien ha expresado alguien, en la naturaleza vemos a Dios pero la naturaleza de Dios únicamente la vemos en Jesucristo.

Sin embargo, será necesario añadir que aun con la revelación especial es imposible para el hombre investigar las profundidades *del Ser de Dios*. «*Su esencia* —dice Calvino— es incomprensible de tal manera que su divinidad escapa completamente a los sentidos humanos.» Lo cual no niega, de ninguna manera, que el hombre puede tener un conocimiento auténtico y adecuado de Dios, quien por su gracia nos hace entrar en una relación única y vital con él, a través de la revelación especial que se nos ofrece en la Biblia y en Jesucristo. Lo que se trata de recalcar aquí es: *Finitum non possit capere infinitum.*[6]

5. *Divisiones de la revelación*

Con fines expositivos se hace necesario, a partir de la definición que hemos dado de la revelación, hacer ciertas divisiones de nuestra materia, la cual incorpora la totalidad de los modos o medios con que Dios se da a conocer.

---

[6] Deseo expresar mi gratitud al joven pastor Nehil Rojas, de la Iglesia de los Peregrinos, en Lima, con quien conversamos sobre la pregunta planteada, y también, por haber leído el primer bosquejo desarrollado.

Deseo dejar mi constancia de gratitud al pastor de la Congregación a la cual pertenezco, reverendo George Thomson, por sus acertadas indicaciones al leer el bosquejo desarrollado y sus sugerencias para elaborar estos temas con más amplitud.

Por último, mi gratitud también a mi amigo y compañero de viaje, profesor David Jones por sus valiosos comentarios y francas observaciones a los párrafos que le leí del presente trabajo.

Hablamos en primer término de *revelación general,* la cual es el testimonio que Dios mismo dirige a todos los hombres; distinguiéndola de la *revelación especial,* que es la Palabra de Dios en una forma específica a una persona o grupo particulares.

Otra forma de dividir la revelación es con referencia al pecado. Se puede hablar de *revelación prelapsaria* y *revelación sotérica.* Esto es si consideramos la revelación antes de la aparición del pecado o después del evento de la caída. En nuestro caso hemos de circunscribirnos, en lo posible, por la tónica general de nuestra Consulta, a la revelación especial y sotérica, como bien lo explica Ramm:[7] «lo que Dios utiliza con propósitos de redención para restaurar en el hombre caído un conocimiento que produzca fe, amor, adoración y servicio» (pág. 15).

La importancia del punto en consideración reside en el hecho de que, a partir de nuestra división de la revelación, tomamos posición con la tradicional interpretación de la revelación, que es también la de los reformadores y luteranos, y no con la del gran teólogo Karl Barth. «Según Barth —escribe Ramm— sólo hay una especie de revelación sotérica, sólo una relación fundamental entre Dios y el hombre (la alianza de la gracia en Cristo) y por lo tanto no hay tal cosa como una revelación general o una gracia común» (pág. 16).

6. *Las modalidades y características de la revelación*

En el entendimiento de que las características de la revelación general se aplican también a la revelación especial, nos referiremos en esta sección, de forma particular, a esta última.

[7] Bernard Ramm, *La Revelación Especial y la Palabra de Dios,* BET, Editorial La Aurora, Buenos Aires.
Especialmente en la elaboración de este punto he dependido de la obra del Dr. Ramm. Considero que es un libro de capital importancia sobre la materia desde el punto de vista bíblico, evangélico y reformado.

En primer término, la revelación especial es *especial.* Pues no se trata de una revelación para todos los hombres, ni queda librada a elementos impersonales. Más bien, la revelación especial es histórica, concreta y personal.

Comenzaremos esta sección considerando Exodo 3:1-17, pasaje fundamental en el tema que nos ocupa. El capítulo 2:23-25 es muy importante también como contexto.

I. La primera modalidad de la revelación que hemos de considerar es *la modalidad de la condescendencia divina.*

La conexión que vemos entre los dos textos citados es que uno trata con la actitud redentora de Dios y el otro con la reveladora. Y tanto la redención como la revelación brotan de la gracia y la gloria de Dios. En ambos casos, hay una acción libre y soberana de Dios que se dirige hacia el hombre, y tiene a éste como su fin. «El gemido» de los israelitas sube a su presencia, pero el recuerdo del «pacto» hecho con los patriarcas es el que mueve a Dios. Y ese pacto compromete la gloria de Dios: él puso las condiciones y las promesas; y él juró su cumplimiento por sí mismo (Hebreos 6:13 ss.). La revelación se constituye así en la majestuosa condescendencia de Dios.

Notamos enseguida que Dios *se revela como persona.* El es el Dios de la relación del pacto, que mira y reconoce a su pueblo, que ha conversado en el pasado con Abraham, Isaac y Jacob, y que establecerá un diálogo bastante largo, con este hombre particular: «¡Moisés, Moisés! Y él respondió: Heme aquí.» Y esta conversación se inicia porque a esta Persona le ha placido iniciarla. Y este diálogo que surge de la disposición de Dios es la revelación especial.

Es necesario que notemos que esta revelación de Dios, como toda revelación de esta Persona, es *mediada,* lo cual quiere decir «que la revelación viene mediante entidades

específicas». En nuestro caso tenemos *la visión,* la cual es una mezcla de lo pictórico y lo oral. En el caso de Moisés, él la ve en un estado normal. En medio de su trabajo, no hay sueño ni éxtasis. Y esto subraya una distinción fundamental entre sueño y visión. En el primero se subraya *lo que se ve,* y en el segundo, *lo que se oye.* De manera que en la visión y mediante ella Dios habla de una manera verdadera, como lo confirma el Salmo 89:19: «Hablaste en visión a tu santo.» Las Escrituras nos informan de otras vías que han mediado la revelación, como son: Las Suertes, el Urim y el Thummin; el sueño profundo (Cf. Job 4:13 y 33:15); las teofonías y los ángeles.

En las formas con que llega esta revelación a Moisés, nos percatamos de que entra, efectivamente, en nuestro mundo, a un hombre con sus ovejas, cerca de un monte, en medio de un desierto, perteneciente a una sociedad determinada: Madián. Kuyper ha llamado a esta forma de revelación *cósmica.* Karl Barth nos indica que ha tomado *forma sacramental,* esto es, «que los elementos de este mundo son tomados al servicio de la revelación para servir como sus señales». En el caso que nos ocupa, tenemos «la zarza que ardía y no se consumía». Una tercera forma, en la cual se muestra la condescendencia de Dios al revelarse, es la que Ramm ha denominado *antrópica,* con lo que quiere significar «que la revelación ha de acomodarse al hombre, su lenguaje, su cultura y sus capacidades.... Con esto queremos decir que lleva *las características de lo humano.* Habla del mundo que no se ve (II Corintios 4:18) en términos y analogías del mundo que se ve. El conocimiento de Dios se enmarca en el lenguaje, conceptos, metáforas y analogías de los hombres» (págs. 31, 35). Esto nos lleva a considerar una segunda modalidad de la revelación especial que es prominente en nuestro pasaje.

II. *La modalidad del habla divina*

Habíamos indicado que, en la visión, lo que se recalca, es *lo que se oye.* Y esto es de suma importancia en los versículos 13 y 14: «Dijo Moisés a Dios: He aquí que llego yo a los hijos de Israel, y les digo: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros. Si ellos me preguntaren: ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé? Y respondiéndole Dios a Moisés: YO SOY EL QUE SOY. Y dijo: Así dirás a los hijos de Israel: YO SOY me envió a vosotros.»

Moisés ha visto la visión y, *en y a través de ella,* Dios se ha comunicado auténticamente con él, *llamándolo,* de manera que la importancia de la visión no está en lo que ve sino en lo que oye. No en lo visible, la zarza, sino en lo audible, la voz.

Y el Dios que se revela a Moisés no es un objeto de investigación, sino el sujeto a quien debe rendir reverente adoración (versículo 5). Y en esa actitud de reverencia y expectación Dios le revela su propósito (versículos 6-10). Persona y propósito que Moisés no entiende (compárese versículos 11 con 7 y 8). Y es mediante palabras que Dios le confirma la promesa de su presencia y le ofrece una señal futura, la cual ratificará plenamente ese encuentro y diálogo (versículo 12).

La característica mediante la cual la revelación —el conocimiento de Dios— alcanza al *pecador* con una verdad que es colirio para su ojos, se ha llamado *remedial.* Esta revelación de Dios vino a Moisés no como algo incidental, decir: como un acontecimiento de mediana importancia que sobrevino fortuitamente en el curso de su trajín diario, tampoco como algo accidental, es decir: como un evento casual y contingente. ¡Nada de eso! El Dios que actúa en su revelación lo hace en gracia soberana, él se llega a Moisés como «el Dios que existe y existe como Dios». «De igual modo que la gracia vence y destruye el reino del pecado (Romanos 5:21), así también la revelación especial

vence y destruye la ignorancia que el pecado trae: la terrible pérdida del conocimiento del Dios viviente. En términos teológicos, la revelación viene como gracia soberana; desde la perspectiva humana, llega como algo dado.» (Pág. 19.)

Notamos también lo *concreto* de esta revelación. El Dios de la Biblia se autodescubre en un movimiento de su libre gracia, en un lugar particular, y en palabras que ese hombre pudo valorar, comprender, asimilar y responder.

Moisés, en ese diálogo, recibe la respuesta de acuerdo a la pregunta que formula. «Si ellos me preguntaren: ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé?» (versículo 13). La forma normal de hacer la pregunta para saber el nombre de alguien es usando el pronombre *mi* (en el hebreo), pero el visionario usa *mah,* es decir: inquiere por el significado o contenido del nombre. Bien podría traducirse: ¿qué significa tu nombre? Porque resulta claro del versículo 6 que Moisés ya conocía el nombre del Dios de sus padres.

De manera, pues, que Moisés lo que quiere conocer es el significado profundo del nombre de Dios, que disipe para el pueblo de Israel las dudas que pudieran tener sobre el que ha sido enviado por ese Dios para liberarlos. De esta manera podemos entender la respuesta: «YO SOY EL QUE SOY. Y dijo: Así dirás a los hijos de Israel: YO SOY me envío a vosotros» (versículo 14). Sin duda que con esta respuesta Moisés no podría pensar que estaba recibiendo un *nuevo nombre de Dios,* ni éste podría ser llamado tampoco «un nombre». Más bien Moisés llegó a entender el significado profundo del nombre de Dios. Como Martin Buber lo ha traducido: «Yo seré como yo seré», exponiendo enseguida que se trata de una promesa de que su poder y permanente presencia estarán con su pueblo.

Para las religiones de los pueblos que rodeaban a Israel, conocer el nombre de sus dioses era tener control sobre ellos. Y en la necesidad, o el peligro, ellos podían

conjurarlos para que viniesen en su ayuda. Tal cosa jamás podría suceder con el Dios de los Padres de Moisés: El está constantemente con su pueblo. No está dando su nombre, y cierra todas las puertas para que por ningún tipo de magia o sortilegio él pueda ser llamado. El es el indominable. El es el Soberano, él llama y a El nadie lo llama, pues siempre está presente. «Es superfluo que queráis invocarme —escribe Martin Buber— de acuerdo con mi carácter, yo estoy una y otra vez junto a aquellos a quienes protejo, y quiero que sepáis que de veras os protejo.»

Hemos indicado ya la preponderancia que existe en la visión del oír sobre el ver. Esta es una señal muy particular de la revelación del Dios de la Biblia: «Habló Jehová con vosotros de en medio del fuego; oiste la voz de sus palabras, mas a excepción de oír la voz, ninguna figura visteis», dice Moisés en Deuteronomio 4:12. El Dios de la Biblia es el que llama, el que hace oír su voz, y todo esto pone de relieve, una vez más, que esta revelación corresponde a un encuentro estrictamente personal.

Dicho todo lo anterior, conviene precisar un poco más *el habla divina* a la cual nos estamos refiriendo. En primer término, la representación de Dios como Alguien que habla es antropomórfica, puesto que la voz está conectada con los órganos de la fonética y éstos al cuerpo, y el testimonio bíblico es: «Dios es espíritu», es incorpóreo. En segundo término: Moisés escuchó la voz de Dios en su idioma. Una vez más vemos el carácter antropológico y cósmico que ha mediado la revelación. El habla divina, en este caso, y casi en general, es parte constituyente de otra modalidad; ya hemos considerado la visión. En cuarto término es necesario subrayar, una vez más, que *toda* revelación es mediada, por ello llega a nosotros a través de una modalidad y sin lugar a dudas que «sobre todas las cosas, *la palabra de Yavé* contiene la revelación, y la re-

velación de la palabra es ciertamente la forma más excelsa de la revelación divina».

El habla divina en el caso de Moisés es una voz que éste escucha, y a la cual responde con la disposición de la obediencia: «¡Heme aquí!» El mismo caso tenemos en Samuel, pero el habla divina puede tomar otras dos formas, puede ser *silenciosa* como sugieren pasajes como Hechos 10:19; 8:29; 13:2, o mediante un *concurso* divino-humano, con lo que se quiere significar que el escritor inspirado habla o escribe, a veces, sin una conciencia especial de saberse portador de la revelación especial (Cr. I Corintios 7:40).

Y esta modalidad del habla divina nos lleva directamente a la consideración de la Biblia. Ramm ha escrito: «Las Escrituras son al mismo tiempo *historia y literatura*. Desde un punto de vista, la revelación es historia, una historia que comienza con la creación en el Génesis y termina con la gran consumación escatológica y dramática en el libro del Apocalipsis. Desde otro punto de vista, la revelación especial es un libro (biblos) o escritura (graphé).» Luego volveremos a hacer algunas reflexiones más sobre la Biblia. Pasemos ahora a la siguiente modalidad de la revelación.

III. *La modalidad del acontecimiento histórico*

El pasaje que consideramos es fundamentalmente histórico. El rey de Egipto ha muerto. Israel, pueblo esclavo, padece ignominiosa servidumbre. Los patriarcas recuerdan cierto trato especial de Dios con Israel. Un hombre en el desierto recibe el llamamiento divino para enfrentarse al nuevo monarca y liberar a los esclavos. Una vez más, vemos el paralelo que se establece entre la revelación y la redención. La liberación es histórica y apunta hacia el éxodo, y la revelación también es histórica, tomando la forma de un acontecimiento que cambiará el curso de la vida de un hombre y de una nación.

De este modo, pues, la revelación viene como palabra y como acontecimiento histórico. Desde una perspectiva teológica, Barth escribe: «La palabra de Dios misma es una acción de Dios.... La palabra de Dios en el sentido más elevado hace historia» *(Church Dogmatics,* I/I, página 163). En la mente hebrea las acciones y las palabras de Jehová constituían la historia.

Aquí es importante subrayar la importancia del habla divina para obtener la significación del acontecimiento. El escándalo de la cruz nos da el ejemplo más cabal de nuestra afirmación. Un transeúnte cualquiera que contemplara la crucifixión de Jesús, uno entre los tantos ajusticiamientos fuera de las murallas de Jerusalén, ¿podría acaso, entender que allí acaecía algo decisivo para toda la humanidad? Sin duda que no. El acontecimiento histórico necesitaba de la palabra reveladora de Dios que lo rescatara de ser un hecho entre otros, y que hiciera resplandecer su significado. El escándalo de la cruz necesitaba el escándalo de la predicación. La locura del evento necesitaba de la locura de la palabra.

La actitud, el gesto, aun el contacto físico no basta para una interrelación auténticamente personal, se hace necesaria la palabra. Así escribe Ramm: «En la vida como en el drama, el sentido se encuentra en la palabra; la palabra es el elemento de cohesión; es la presuposición necesaria para las cálidas relaciones personales» (página 80). No basta el encuentro, se necesita el diálogo; no es suficiente el acontecimiento, se necesita la interpretación. Con referencia a la revelación que recibió Israel, Brunner escribe: «Esta revelación tiene lugar mediante las "palabras" y las "acciones" de Dios. Ambas juntas, de igual manera, constituyen el hecho de la revelación histórica. Este "hablar" y este "actuar" de Dios tuvieron lugar en Israel, y sólo allí. Tuvieron lugar en una cadena de acontecimientos históricos en los que la palabra y la acción se fundieron en una unidad indisoluble.... Dios da

a sus profetas la interpretación auténtica de su revelación en la historia que, sin tal interpretación, seguiría siendo un enigma más o menos insoluble.» *(Revelation and Reason,* págs. 84 y 85.)

Es muy pertinente parar mientes en el carácter *sobrenatural* del acontecimiento histórico en el cual Dios se revela a Moisés. «Y se le apareció el Angel de Jehová en una llama de fuego en medio de una zarza; y él miró y vio que la zarza ardía en fuego, y la zarza no se consumía. Entonces Moisés dijo: Iré yo ahora y veré esta grande visión, por qué causa la zarza no se quema» (versículos 2 y 3).

Partiendo del hecho de que es Dios el que actúa y Dios el que habla, estamos frente a una revelación *sobrenatural.* Pero el término, usado bíblicamente, se puede ver mejor al considerar los versículos 15-17. El Dios que sale al encuentro, llama, y envía a Moisés, es el Dios que gobierna por su voluntad todos los movimientos históricos. El está siempre presente con los suyos (versículo 15). El es el que revela su voluntad a su pueblo y les da el consuelo de su promesa (versículo 16). Es el el que *dice* y *hace* (versículo 17). Por eso Moisés testifica después sobre el Dios grande y poderoso: «Señor Jehová, tú has comenzado a mostrar a tu siervo tu grandeza ,y tu mano poderosa; porque ¿qué Dios hay en el cielo y en la tierra que haga obras y proezas como las tuyas?» (Deuteronomio 3:24).

Es una característica importante de la modalidad de la revelación como acontecimiento histórico el expresar que la revelación histórica es real, orgánica y progresiva.

Para reflexionar sobre estos componentes de la revelación, tomaremos el tema de la Ley y el Evangelio, pues con él obtenemos un ejemplo bíblico prominente, y su aplicación a nuestra América Latina es muy pertinente (Cf. E. F. Kevan, *La ley y el Evangelio).*

Con la aseveración de que la revelación histórica es *real* queremos significar que sucedió dentro del tiempo y

del espacio. Dios manifestó su carácter moral, a través de la Ley dada a Moisés en el Sinaí, así como sus exigencias morales y espirituales al hombre. Y de la misma manera que no hay nada tan histórico como el pecado humano, tan real, concreto y decisivo, tampoco hay algo tan histórico como la redención que Dios ha obrado en Cristo Jesús y que se nos ofrece en el Evangelio.

Con la característica de que la revelación histórica es *orgánica* se desea señalar la unidad de la revelación que Dios nos ha dado; el único Dios verdadero se ha relacionado con el hombre, por un único pacto que es de gracia. La Ley fue dada dentro del Pacto de Gracia al igual que el Evangelio. La Ley es nuestro guía para llevarnos a Cristo. Y Cristo es el cumplimiento de la Ley.

Jesucristo como el Mediador da unidad mediadora a todas las Escrituras, él es quien media todas las revelaciones especiales dadas por Dios. El es el cumplimiento de la Ley y es también la sustancia del Evangelio. La unidad temática desde la perspectiva de la Ley y el Evangelio, la vemos en temas tales como Dios y el hombre, el santo y los pecadores; la creación y la providencia, el mandato de la creación desobedecido por el hombre y la acción constante de la gracia de Dios por restaurar al hombre.

El carácter orgánico de la revelación hace necesario enfatizar que el ministerio de predicación y enseñanza de la Iglesia debe tomar en cuenta «todo el consejo de Dios», que es necesario poner coto a una tendencia muy difundida entre las iglesias evangélicas que pretende reducir toda la revelación al Nuevo Testamento, y considerarlo suficiente para la vida saludable del cristiano y de la Iglesia. Existe una interdependencia fundamental entre ambos testamentos, que no podemos esquivar so pena de, prácticamente (aunque se diga lo contrario en la confesión de fe), negar, rebajar o menospreciar la inspiración de la totalidad de la Escritura y la revelación que tenemos en el Antiguo Testamento.

Dijimos también que la revelación histórica es *progresiva*. Con relación a la Ley y el Evangelio notamos dos cosas: primero, que por progresiva significamos que de la Ley hacia el Evangelio hay un movimiento por el cual llegamos a ideas más claras acerca de la persona —(naturaleza y carácter)— de Dios y de su propósito. Será también necesario hacer frente a otra idea errónea muy difundida en nuestro continente, la del Dios de la Ley, el del Antiguo Testamento y el Dios del Evangelio, el del amor del Nuevo Testamento. Olvidándose de páginas tan bellas e íntimas como el Salmo 23, y de eventos de juicio tan drásticos como los que tenemos en los Hechos o se predicen en los Evangelios y el Apocalipsis (Cf. R. V. Tasker, *La ira de Dios)*.

En segundo término, por progresiva queremos indicar que hay un avance hacia doctrinas éticas más altas. Los Diez Mandamientos se constituyen así en un resumen de la moral que el Antiguo Testamento demanda a todo el mundo, la cual es expuesta y profundizada en el Sermón del Monte, la Ley de los ciudadanos del Reino, de aquellos que han aceptado el Evangelio. Pero, una consideración seria del Sermón del Monte nos hace caer en la cuenta de que sus demandas son más exigentes que los Diez Mandamientos. Y que en este caso la Ley del Evangelio se torna más cortante e inflexible, que la Ley que nos llevó al Evangelio.

Dicho esto, pasemos a considerar la cuarta y última modalidad de la revelación especial.

IV. *La modalidad de la encarnación*

«Y aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros (y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre), lleno de gracia y de verdad» (Juan 1:14).

«Es indiscutiblemente, grande el misterio de la piedad: Dios fue manifestado en carne» (I Timoteo 3:16).

«Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo, a quien constituyó heredero de todo, y por quien asimismo hizo el universo.» (Hebreos 1:1 y 2.)

Fue Calvino quien afirmó que Cristo es el centro, cúspide y meta de todas las revelaciones de Dios: «Y así como todas las revelaciones que proceden de Dios se dice con toda razón que son su palabra, de la misma manera es necesario que su palabra sustancial, que es la fuente de todas las revelaciones, sea puesta en el supremo lugar; y sostener que jamás está sujeta a ninguna mutación, sino que perpetuamente permanece en Dios en un mismo ser, y ella misma es Dios» (I, XIII, 7).

La encarnación de Dios en Jesucristo es la manifestación suprema de la condescendencia divina, el hecho culminante de la presencia de Dios y su palabra definitiva y final. Jesucristo se constituye así en el Mediador de la revelación y de la redención. En Dios hecho hombre tenemos la forma pre-eminente de revelación mediada por el cosmos. Jesucristo es la perfección de la revelación especial en sus palabras y en su carácter. En este sentido, Cristo es persona y mensaje; por ello, en él la revelación como acontecimiento histórico llega a su más elevada expresión. La encarnación, la crucifixión y la resurrección son acontecimientos que revelan y redimen. Esto último nos lleva a la consideración del tema central de nuestro estudio.

7. *La revelación y la Biblia*[8]

«Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contem-

[8] Desde el punto de vista de la Teología Sistemática, la obra básica para examinar los diferentes aspectos de este tema es la *Confesión de fe de Westminster*. Su primer capítulo está dedicado a

plado, y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida (porque la vida fue manifestada, y la hemos visto, y testificamos, y os anunciamos la vida eterna, la cual estaba con el Padre, y se nos manifestó); lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros; y nuestra comunión verdaderamente es con el Padre, y con su Hijo Jesucristo. Estas cosas os escribimos, para que vuestro gozo sea cumplido» (I Juan 1:1-4).

Lo que san Juan está diciendo a la Iglesia es que el Dios encarnado en Cristo llega a la comunidad creyente a través de la proclamación y del documento escrito, es decir, que «las Escrituras del Nuevo Testamento perpetúan en la Iglesia la experiencia apostólica de la encarnación. Por lo tanto, hay una relación muy especial entre estas Escrituras y Jesucristo» (pág. 118).

En primer término debemos indicar que el hecho de tener la revelación especial de Dios mediante la palabra escrita con tinta, la Biblia, la cual indica y hace realidad la revelación única (en sentido cualitativo) de la palabra escrita con sangre y carne —nuestro Señor Jesucristo— hace que todos los medios anteriores que Dios usó para portar su revelación hayan cesado (Cf. Judas 3).

En segundo lugar, es necesario indicar el carácter Cristocéntrico de toda la Escritura. El Antiguo Testamento cristológicamente interpretado lleva a la salvación (II Timoteo 3:15). El Cristo resucitado, en aquella célula de estudio bíblico en una hostería de Emmaús, señala ese carácter del Antiguo Testamento (Cf. Lucas 23:26-27). Jesucristo es la esencia del Antiguo y del Nuevo Testamento.

---

las Sagradas Escrituras, y en las diez lecciones en que está dividida, trata los siguientes temas: el contenido de la revelación bíblica, definición de la Biblia, la inspiración, la autoridad de las Sagradas Escrituras, su lugar en la Iglesia, la perfección de la Escritura, los principios básicos de interpretación y la relación entre el Espíritu Santo y la Biblia.

De ahí que la Biblia sea un medio y no un fin. Su instrumentalidad consiste en llevarnos al conocimiento de Dios en Cristo, que puesto en otras palabras estriba en glorificar a Dios por habernos manifestado el misterio de su gracia eterna como está en Cristo.

Pero el haber afirmado lo anterior debe ponernos en guardia contra algunas tentaciones o peligros que rompen el equilibrio entre la Biblia y Jesucristo.

Una cosa es hablar de la creencia en la autoridad de las Escrituras, y otra muy diferente es acatar esa autoridad. ¿Es reconocida y obedecida la autoridad de la revelación en las iglesias evangélicas latinoamericanas? La respuesta merece investigación y estudio. Existen muy pocas iglesias, o muy pocos protestantes, en nuestro medio que pongan la autoridad de Jesucristo en contra de la autoridad del Nuevo Testamento, lo cual sería quebrantar el equilibrio entre revelación y redención y olvidar que el Señor reina por su Palabra. Este no es el caso más difundido.

Pienso que el problema tiene otra configuración. Se acepta, tal vez, la autoridad de la Escritura tocante a la salvación, pero ¿qué papel juega la revelación en la predicación y enseñanza, en la adoración y el servicio en la vida personay y social? ¿Hasta qué punto nuestra fe y práctica están determinadas por nuestras tradiciones «evangélicas», por el avance de la sociología o por las novedades técnicas de ventas, y todo esto, con referencia particular a la tarea evangelizadora de la Iglesia?

Otra tentación a la que podemos sucumbir es a la de decir que Jesucristo es una persona y no una doctrina. Si tomamos las palabras literalmente, creo que nadie tiene problema. Es un hecho incontrovertible: el Señor es una persona. Pero, si se quiere indicar que es posible creer y experimentar a Cristo haciendo tabla rasa de toda consideración doctrinal se ha errado el camino. El Cristo en quien pensamos, confiamos e intimamos es el Cristo

de la Biblia, quien nos llega vestido de doctrina. Es el Señor viviente que emerge de las páginas del Nuevo Testamento.

Y esto nos debe librar de otro peligro: caer en una ortodoxia muerta. Hacer ídolos de nuestras ideas. Rendirles culto a frases que parece se convierten en mágicas. Hablar, por ejemplo, de la inspiración de las Escrituras aparte del Señor que ellas revelan. A este respecto Ramm tiene unos comentarios muy pertinentes a pie de página: «Cristo es la sustancia misma de la revelación especial que se halla documentada en las Escrituras, y el asirse a Cristo mediante la fe presupone por lo tanto confianza en la revelación cuya sustancia es él» (Cf. *Warfield, Calvin and Augustine,* pág. 106). Kuyper escribió: «Sólo de Cristo puede decirse, en el sentido absoluto, que la conciencia que las Escrituras tienen de sí mismas se expresó completamente en El» (op. cit., pág. 429; véase también Bavinck, *Our Reasonable Faith,* págs. 36 y 93). «La consideración abstracta de la inspiración es característica de cierto fundamentalismo reciente, y no de la teología reformada histórica» (págs. 120 y 121).

Un comentario obligado en una discusión sobre la Biblia y la revelación debe llevarnos a II Timoteo 3:16: «Toda la Escritura es inspirada por Dios, y útil para enseñar, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia....»

Toda la Biblia es inspirada por Dios, pues el conocimiento de Dios que los autores del libro han expresado ha tenido *su origen* en Dios mismo; él controló y preservó su transmisión. Dios *expiró* hacia esos hombres, esta palabra que salió de su boca (Mateo 4:4), y les dio su conocimiento. Por lo tanto, la Biblia es la revelación de Dios. El quiere y puede manifestarse en ella.

Toda la Biblia es inspirada, pero ¿nos revela siempre a Dios? Y aun donde El se nos revela —como verdad objetiva— necesitamos la iluminación del Espíritu

Santo para que la Verdad nos posea. De modo que la fórmula de los reformadores sigue vigente: el Espíritu y la Escritura, la Escritura y el Espíritu. Con lo cual se evita caer en la bibliolatría que separa a las Escrituras de la redención y de Jesucristo. Fórmula que, al recalcar que la revelación es al mismo tiempo un *conocimiento y una experiencia* del Dios vivo, evita caer en la idolatría del sentimiento, que desprecia la revelación como conocimiento.[9] En el primer caso nos pone en guardia contra el fundamentalismo y en el segundo contra la neo-ortodoxia.

Pasaremos ahora a considerar:

III. *Diferentes puntos de vista sobre la revelación que encontramos en diversos sectores latinoamericanos.*

Somos conscientes de que el presente bosquejo sobre ciertos puntos de vista tiene, más bien, fines didácticos. Son tendencias que se pueden detectar en estado puro algunas veces, aunque lo más frecuente es hallarlas mezcladas en posiciones ambiguas.

1. *El racionalismo liberal*

Ha llegado a nuestras tierras con el humanismo de Comte. Con su negación de lo sobrenatural en la vida humana, desecha todo lo espiritual y milagroso en este mundo. La verdad es solamente aquello que podemos entender por nuestra razón, y que es posible constatar por el método científico. De ahí que sea increíble un Dios trascen-

[9] En este caso nos estamos refiriendo de manera especial a la neo-ortodoxia con su antagonismo a la verdad objetiva, a la revelación proposicional. Y en situaciones concretas al establecimiento de confesiones de Fe o bases doctrinales. Sin embargo, debemos recordar que Karl Barth tuvo parte destacada en la confección de la famosa Confesión de Barmen, la cual merecería un estudio cuidadoso para notar las aseveraciones antes expuestas.

Un libro fundamental para el examen de estas cuestiones es: *Revelation and the Bible,* Edited by Carl F. H. Henry, Cap. 6. James I. Packer, *Contemporary Views of Revelation.*

dente que irrumpe en este mundo para darse a conocer por actos milagrosos.

Es dentro de este sector que puede venir una negación formal y académica de Dios. Su afirmación «Dios no existe», no deja lugar para hablar de revelación.

Podemos notar otro matiz, dentro de esta misma tendencia: la de aquellos que, afirmando la trascendencia de Dios, su autoridad, concluyen que no tiene nada que hacer con este mundo. En la poesía latinoamericana tenemos un ejemplo prominente en César Vallejo, el poeta del dolor profundo, quien dice:

Dios mío, si tú hubieras sido hombre,
hoy supieras ser Dios;
pero tú, que estuviste siempre bien,
no sientes nada de tu creación.
Y el hombre sí te sufre: el Dios es él.
(Los dados eternos)

Aparte del humanismo, que es su profesión de fe, como Samuel Escobar lo ha hecho notar: «Vallejo se ha planteado agudamente la problemática espiritual, dentro de la cual Cristo, supiéralo o no el poeta, es la repuesta buscada. La necesidad de un Mediador entre Dios y el hombre ,de un Dios que se acerque al hombre y lo entienda dentro de su trágica realidad; esa necesidad que justamente halla respuesta en la realidad de la encarnación de Dios en Cristo....» (pág. 17 *¿Quién es Cristo hoy?)*

Otra forma de negar la revelación bíblica es pensando que el hombre puede descubrir a Dios por sus propias capacidades, es la postura de quienes pretenden hacer del Dios bíblico un objeto de su observación y estudio, olvidándose que él siempre es Sujeto, él siempre toma la iniciativa en hacerse conocer.

Una vez más, quisiera citar a Ramm *in extenso:* «Todas las grandes verdades de la redención, todas las riquezas del conocimiento de Dios en Cristo, y todo el esplendor de la gloria que será revelada nos son conocidos sólo por-

que esta divina Persona Habla.» Y en la nota al pie de la página sigue: «Este es el fracaso del deísmo, porque de la razón o de la "luz natural" del hombre no puede deducirse el misterio de Cristo. Este es el fracaso del misticismo, porque a partir de la experiencia inefable no puede determinarse si Cristo ha de levantarse de entre los muertos. Este es el fracaso del *liberalismo religioso,* porque de las aspiraciones generales o los poderes religiosos del alma no puede derivarse una palabra concreta del Señor. Este es el peligro de las *teologías existenciales,* porque al tratar de evitar la "revelación proposicional" oscurecen las notas de la palabra clara de Dios. Este es el peligro del *fundamentalismo,* que hace de la revelación algo semejante al informe de un tribunal, y no la ve como la *conversación* que la divina Persona entabla con los pecadores» (pág. 24).

2. *El subjetivismo fundamentalista*

Aquí el problema es, justamente, el contrario del que surge del racionalismo liberal, pero el error es más sutil y, por ende, no menos peligroso. Más que una actitud filosófica es una mezcla de ideas que se traducen, muchas veces, en un sistema escolástico de corte protestante. Por un lado, estos hermanos aceptan la Biblia como la Palabra inspirada de Dios y regla final para todo asunto concerniente a la creación y a la vida. Casi en general son literalistas en su interpretación, y siguiendo con el peligro que Ramm anotó, podríamos decir que desvisten a la revelación de Dios de todo el misterio y reverencia con que viene envuelta en la Escritura, olvidando que Dios es trascendente e incomprensible.

Y es ahí justamente donde vemos la tremenda negación de la creencia formal, pues en la práctica la autoridad última para la fe y conducta, tanto del creyente individual como de las iglesias, no está en la Biblia sino

en *la experiencia.* Lo cual notamos en expresiones como estas: «el Señor me ha hablado», «yo soñé», «siento que debo»...., etc. En realidad lo que encierran estas expresiones se convierte en patrones de la «voluntad de Dios». Y las mismas frases llegan a ser algo así como sortilegios con los cuales se encubre tanto errores doctrinales como morales, o cualquier suerte de irresponsabilidad. Se habla de la voluntad de Dios con una temeraria irreverencia. Como si Dios fuera hombre. Se pervierte el sentido bíblico de la revelación, con una suerte de horóscopo religioso adornado de textos bíblicos.

Esa misma tendencia se puede notar en el enfoque que se hace para la vida y misión de la Iglesia, especialmente, en su tarea evangelizadora. Muchas veces —las más— no es la revelación especial, la Biblia, la que determina la metodología evangelizadora, sino los descubrimientos de la sociología moderna, las técnicas de organización de empresas, y los métodos comerciales de promoción de ventas. Y lo más grave de todo es que se usa la Biblia para confirmar esas teorías. No se nos entienda mal, nadie está abogando por un *exclusivismo bíblico,* ya lo expresó bien Spurgeon: «El pastor que sólo sabe Biblia, ni la Biblia sabe.» No, el problema no está en usar todos los recursos de la ciencia y las técnicas modernas para cumplir la tarea de la Iglesia sino en someter a la Iglesia a ellas, «santificándolas» al adjuntarles textos bíblicos.

Creemos que estamos en un momento de crisis en la Iglesia Evangélica en Latinoamérica. Entendiendo crisis como *krino,* el momento es decisivo y peligroso, es decir: un momento de oportunidad también. Y el llamado de nuestra hora es volver a la Palabra de Dios. Regresar a la Biblia, y al Señor que reina por ella. Restaurar el uso de la Biblia en el culto familiar. Juzgar todas las actividades de la Iglesia con la luz de la Escritura. Cuestionar todas «nuestras tradiciones evangélicas» con la Palabra del Dios vivo. ¿Por qué hemos dividido nuestros cultos en evangelización y edificación? ¿Cuál es el mandato de Cristo:

«ganar almas» o hacer discípulos? ¿Cuál es la enseñanza bíblica de *ganar almas,* de ganar a tu hermano, de ganar todo el mundo y perder el alma, de ganar a muchos, de ganar a Cristo, etc., y cómo se diferencia, y en qué coincide, con el trasfondo socio-económico de las sociedades opulentas y del sistema económico capitalista? ¿Hemos discriminado por medio de la Palabra de Dios el uso de nuestro vocabulario, o tal vez, estamos haciendo un uso ideológico de él?

Aunque parezca paradógico, tenemos que hablar en esta sección de la restauración de la Biblia al púlpito de las iglesias latinoamericanas, que según las estadísticas son en un 80 % de teología conservadora. Es posible tener un respeto *exagerado* por la letra de la Biblia, realmente caer en la *bibliolatría,* y como la Biblia misma nos enseña, el culto nunca es a un solo ídolo sino a muchos. En primer término, debemos aclarar que aquellos que nos consideramos conservadores, y tenemos opiniones más estrictas que los teólogos liberales y neo-ortodoxos sobre la Biblia, le concedemos a ésta *un carácter instrumental,* se trata de un medio para un fin, «ellas dan testimonio de mí», dijo Cristo, y él es quien da vida eterna (Cf. Juan 5:39-40). Esto nos libra de la acusación de bibliolatría.

Pero, en segundo lugar, la precisión que deseamos hacer es la siguiente: que la bibliolatría nunca anda sola, siempre va acompañada de la anecdolatría, o de la testimoniolatría, o cualquier otro ídolo. Lo que tratamos de expresar es la peligrosa eventualidad de tener doctrinas muy ortodoxas sobre la Biblia, pero que ella misma no sea la base de nuestra predicación y de nuestra enseñanza. Una cosa es exponer el arrepentimiento en términos de la Biblia, y otra diferente, contar historias sobre personas que se arrepienten.

Un tercer aspecto de la inconsecuencia de la posición que comentamos, la notamos en la oposición que se establece en los medios fundamentalistas entre, por un lado,

la afirmación de su creencia en una revelación «proposicional», y, por otro lado, una actitud beligerante en contra del estudio, de la investigación y de la cultura. Por una parte, se afirma la importancia del conocimiento, y por otra se niega —en la práctica— la importancia de adquirir tal conocimiento, y este hecho nos debe llevar a una revisión total de nuestros programas de educación cristiana y teológica. Y una vez más la que sufre es la Iglesia, porque el prejuicio o la pereza no permiten que la revelación de Dios llegue al pueblo de Dios.

3. *El absolutismo existencialista*

Si los liberales están vendidos a filosofías racionalistas, este sector lo está a un mejunje de existencialismos. Y bajo el patronazgo de un no siempre bien entendido Kierkegaard, el haber escuchado o leído la muy exigua literatura sobre la «teología de la crisis» u otras obras de Barth y Brunner que tenemos en castellano, este grupo dentro de algunas denominaciones protestantes pretende hacer de la confusión, la ansiedad e inseguridad, no sólo virtudes cristianas sino marcas absolutas que identifiquen la vida y experiencia del cristiano y de la Iglesia.[10]

Una contradicción esencial que debemos señalar es que quienes se adhieren a esta posición,[11] tienen, por un lado, cierta clase de existencialismo teológico y persiguen, al mismo tiempo, ser revolucionarios sociales. El juicio que establecen los revolucionarios, de corte marxista o maoista, sobre ellos es que son verdaderos alienados y agentes de alienación en la sociedad y en las iglesias.

[10] Richard J. Sturz, *Polarizacao Teológica,* Tópicos de Momento —una interpretaçao evangélica—, Edicoes Vida Nova, São Paulo.

[11] Hugs R. Mackintosh, *Corrientes Teológicas Contemporáneas,* BET, Buenos Aires.

En estos dos libros podemos hallar elementos para conceptuar al liberalismo, la neo-ortodoxia y el neo-liberalismo.

En la literatura producida por la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas (ahora creo: Ecuménicas ULJSE; y en la del Movimiento Estudiantil Cristiano MEC); así como en sus programas de Encuentros y Conferencias podemos detectar ese maridaje impropio: por un lado relativizar toda la verdad y, por el otro, querer hablar con autoridad sobre el hombre y la sociedad.

Estos son los grupos que han popularizado el uso del vocablo diálogo. Personalmente no tengo nada en contra de dicha palabra; más bien, creo que es útil dándole el contenido bíblico. Pero para muchos de estos hermanos, la verdad la tiene el mundo. Y las verdades que ellos tienen —que por supuesto no guardan ninguna relación con las verdades bíblicas, sino más bien con la jerga de iniciados: sacralización, proceso de secularización, etc.—, se constituyen en las únicas, suficientes e inalterables verdades.[12] Su humildad consiste en silenciar la VERDAD DE Y EN CRISTO, y hacer relativas todas las afirmaciones de la fe bíblica.

Si los fundamentalistas hablan el lenguaje de «Sión», éstos hablan «el lenguaje de Nueva Delhi, Uppsala o Ginebra», que al fin y al cabo es la misma música en diferente auditorio.

De esta realidad descrita surgen algunos dolorosos hechos prácticos. En primer término, esa dicotomía que hemos señalado entre un subjetivismo enfermizo en el plano conceptual, y el querer ser transformadores de situaciones concretas, genera una actitud quietista, indecisa, que jamás puede encontrar respuesta para una acción consistente en la vida diaria, en el proceso histórico. Porque una

[12] PRINCIPIOS DE LA HERMENEUTICA BIBLICA EN LA TEOLOGIA DE ISAL, por Andrés Kirk. Material de la consulta. Quisiera dejar constancia que al elaborar este punto, el cual envié como un primer bosquejo desarrollado, todavía no había leído la ponencia del hermano Kirk. De ahí que crea que nuestra coincidencia, independiente, da más peso a la argumentación por haber elaborado y expuesto algunos de esos «absolutos». Pág. 22 y ss.

cosa es dialogar sobre la participación cristiana en la historia, y otra muy distinta participar en la historia en situaciones concretas. Relativicemos la revelación especial que Dios nos ha dado y no tendremos ningún mensaje que ofrecer a nuestro mundo. Y hombre e Iglesia sin mensaje jamás pueden ser hombres e Iglesias de acción.

En segundo término, es dentro de este sector que se critica más a la Iglesia, porque sus estructuras y su mensaje no son pertinentes a las situaciones donde ella tiene que testificar. No cabe duda de que hay mucho de cierto en esa crítica. Pero lo que deseamos señalar ahora, es que generalmente dentro del grupo que sostiene estas tendencias, *tampoco* hay una labor de reflexión que lleve a la acción, sino que se constituyen en «ecos» de teólogos, encuentros y concilios; y hacen justamente lo que combaten, imponen patrones o moldes de análisis de la realidad de otras latitudes a situaciones que claramente son diferentes.

Por último, podríamos decir que usan la revelación bíblica mayormente para describir su «desesperación o angustia existencial», como mucha de la literatura latinoamericana actual, y se convierten así en buitres que sacan toda la carroña individual y social, pero no llegan al remedio, a la salvación, al Evangelio. Esta es la gran tragedia de un sector del protestantismo latinoamericano, que en su crítica del fundamentalismo, por su literalismo y frialdad conceptual, agoniza en nombre de lo existencial y relevante, sin llegar tampoco a un encuentro real y definitivo con el Cristo viviente de la Biblia a través de lo que nosotros llamamos conversión.

4. *Revelación en la revolución*[13]

En América Latina el grupo que ha plasmado esta forma de concebir la revelación es el llamado *Iglesia y Sociedad*. Sin embargo, al igual que muchos otros grupos —especialmente católicos renovadores— ha tenido su génesis en algún tipo de humanismo, desvinculado de la Sagrada Escritura.

[13] Véase el enjundioso estudio realizado por René Padilla en *Certeza*, núm. 59.

Un matiz, dentro de esta tendencia general es el que habla sobre la revelación de Dios (habría que preguntarles qué Dios), como aquélla que ya hallamos en *el hombre*. El hombre se convierte en el medio exclusivo de la revelación de Dios. Para conocer a Dios debemos conocer y amar al hombre, nos dicen unos. Otros, realmente usan el concepto Dios por su utilidad sociológica o psicológica, no importa si existe o no, pero piensan que si «hablándole de esa mentira» puedo servir a mi prójimo que cree en ella, a él lo ayudará; digamos, entonces, que en el hombre vemos a Dios. Sin duda que ésta es la vena, tal vez en parte, de la poesía de Vallejo.

Hemos de añadir lo siguiente: a pesar de la negación formal, escéptica, cínica o atea, el tema de Dios tiene un lugar importante en la literatura, ensayo y estudios de diversa índole que se realizan en nuestra América Latina. Y no pocos se vuelven a la Biblia, pero en su visión humanista, la ven simplemente como una guía para enseñarnos el lugar del hombre en el mundo y la relación de amor que debe gobernar sus vidas. Se desvincula el programa de Jesús de la persona de Jesús. Se habla del amor, pero no se llega a la fuente del amor.

Dentro de todos estos humanismos exclusivistas, el que ha alcanzado mayor desarrollo e influencia en América Latina es el propiciado por ISAL.

En un sentido, estas corrientes han evolucionado, rápidamente, desde una posición que aceptaba la revelación bíblica —lo cual no quiere decir que aceptaban la Biblia como autoridad suprema— de un Dios que actúa en la historia, hasta quedarse con un Dios que obra en la historia, donde *ellos dicen que obra*.

Dejemos que hable su actual presidente sobre el recorrido de ISAL:

«A medida que se iba dando esta toma de conciencia isalina, también avanzaba el grupo —con titubeos, a contramarcha, pero con un sentido bastante claro— (francamente, no entiendo cómo estas dos actitudes pueden ir juntas, pero sigamos), hacia la separación de la distinción artificial entre la iglesia y el mundo, heredada por el protestantismo latinoamericano del pietismo y del movimiento del *revival* norteamericano. O sea, que es imposible no establecer la conexión entre la toma de conciencia política y la adhesión a posiciones teológicas de vanguardia.»

Sobre las últimas dos afirmaciones del Dr. Julio de Santana me he ocupado ampliamente en *Providencia y Revolución*. Pero con la cita que viene, tengo que efectuar una corrección al trabajo antes mencionado.

Sigue diciendo: «En este proceso pueden apreciarse por lo menos dos momentos bien marcados; en primer término, un período en el cual el pensamiento de ISAL ha sido elaborado en relación de estrecha dependencia con la teología barthiana (1962-1964). Esto marcó a ISAL otorgándole a sus trabajos una característica que se traduce especialmente en el lenguaje y en el sistema del pensamiento, que, utilizando palabras de James Barr podemos llamar "teología revelacional". Esta se desarrolla estrechamente ligada a la Biblia (entendida como el libro fundamental), lo que hace que dichas cogitaciones resulten difícilmente aptas y útiles en circunstancias como las de América Latina en la actualidad. Esta dependencia de la teología protestante ha obstaculizado una apelación más clara a los cristianos para que participen en los movimientos que promueven cambios radicales en América Latina. El segundo período (1965....) manifiesta la elaboración de un quehacer teológico en términos cada vez más originales. Para muchos esta reflexión peca por su excesiva referencia a los elementos políticos y sociales que componen la situación latinoamericana. Para los miembros de ISAL significa la única manera posible de hacer teología *hic et nunc*. O sea, preguntar por el ser de Dios en Jesucristo, por la acción de su Espíritu y por la forma de la Iglesia, por el sentido del testimonio cristiano en situaciones revolucionarias....»

Continúa en la sección siguiente: «Desde entonces hasta ahora no se ha trabajado mucho más en ISAL sobre el fundamento bíblico de su tarea. Ello no sólo constituye una gran laguna, sino que también revela la persistencia de un gran problema: ¿Cuáles son las bases bíblicas para la acción de ISAL? ¿Cuál es el núcleo hermenéutico a partir del cual se puede interpretar el mensaje bíblico en el contexto latinoamericano actual?» *(Protestantes en América Latina,*[14] págs. 50 y 51).

La rectificación a que me refería tiene relación con el haber considerado a ISAL como movimiento protestante que partía de la revelación bíblica. Su presidente se ha encargado de decirnos que, habiendo superado a Barth, están construyendo «una teología cristiana» sin referencia a la Biblia. Para ser precisos siguen trabajando su propia antropología.

Una síntesis básica de los hallazgos que han logrado puede ser presentada así: Dios se revela en la historia en la humanización del hombre. La humanización viene a ser el proceso de liberar al hombre de las estructuras que le oprimen y explotan. El medio para conseguir esta liberación es la revolución. Esta lucha revolucionaria tiene que ver con la transformación de la actual sociedad injusta en una sociedad justa. Luego, Dios se nos revela en los movimientos y en las personas que luchan por la humanización del hombre. Dios se revela, así, en la revolución y en los revolucionarios.

---

[14] Cuadernos de MARCHA, Núm. 29, septiembre 1969. PROTESTANTES EN AMERICA LATINA.

En la ideología de ISAL, Dios se traduce como revolución. El pueblo de Dios como huestes revolucionarias. El propósito de Dios como humanización. Y la Palabra de Dios como los escritos revolucionarios. A nadie escapa que todo esto es humanismo marxista.

Estas son, en forma esquemática, algunas de las tendencias, con referencia a la revelación que hemos logrado detectar en América Latina. Estoy seguro que lo mucho que no se ha tocado, y los puntos que necesitan ahondarse y ser clarificados, surgirán del encuentro y diálogo alrededor de la Palabra en el compañerismo con el Señor y con sus siervos.

III

LA INSPIRACION DE LA BIBLIA EN LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA

Por *Ismael E. Amaya*

INTRODUCCION

Como punto de partida de nuestro estudio quisiéramos comenzar con la premisa de que la inspiración divina de las Escrituras es un hecho que forma parte de la esencia misma del cristianismo. Para el cristiano, la inspiración de las Sagradas Escrituras no es simplemente una hipótesis, una teoría, o una suposición. Creer en la inspiración divina de la Biblia forma parte del concepto del ser cristiano. En otras palabras, uno no puede negar la inspiración de la Palabra de Dios y al mismo tiempo ser cristiano.

No hay asunto sobre el cual la Iglesia Cristiana haya estado más de acuerdo, en todas las épocas, que sobre el hecho de la inspiración divina de las Escrituras. De las muchas disputas que hubo en la Iglesia Primitiva, ninguna de ellas tuvo que ver con el asunto de la inspiración divina de la Biblia, la misma se daba por sentada. Prueba de ello es que de las cuatro pruebas que la Iglesia usó para asegurar la canonicidad de los libros del Nuevo Testamento, el asunto de la inspiración venía en cuarto y último lugar. Es decir, que antes de considerarse si un libro del Nuevo Testamento era inspirado o no, debía, primero, pasar la prueba de la apostolicidad; segundo, su contenido; tercero, su universalidad y en cuarto y último lugar venía el asunto de la inspiración. Las disputas serias sobre la inspiración de la Biblia no surgieron sino hasta tiempos más modernos, especialmente desde que apareció la crítica textual.

Las doctrinas de la revelación y la de la inspiración divina de las Escrituras[1] son el fundamento sobre el cual descansa toda la estructura de la Teología cristiana. Quitemos este fundamento y todo el sistema se desmorona. Porque si Dios no se ha revelado, la Biblia no es inspirada, y si la Biblia no es inspirada divinamente, todas las demás doctrinas que están fundadas en ella son falsas, inclusive la misma existencia de un Dios personal. Esto equivale a decir que la doctrina de la inspiración divina de las Sagradas Escrituras está íntimamente ligada a la misma existencia de Dios, al punto de que, como dice el Dr. Geoffrey W. Bromiley, «una declaración acerca de la inspiración es una declaración acerca de Dios».[2] Si creemos en Dios, tenemos que creer en la inspiración divina porque el Dios de la Biblia es un Dios omnipotente, es decir ,un Dios que todo lo puede, incluso inspirar a los escritores sagrados. Por lo tanto, la inspiración de las Escrituras es una doctrina básica del cristianismo.

Lo que sigue no es un intento de «probar» la inspiración de las Escrituras, sino más bien un análisis de lo que nos parece ser el concepto bíblico de la inspiración. No podemos probar la inspiración de la Biblia más de lo que podemos probar la existencia de Dios. Las Sagradas Escrituras afirman ambas cosas pero no tratan de probar ninguna de ellas. Dice Bromiley: «Hay un elemento circular en la confesión de la inspiración, lo mismo que en la confesión de la existencia de Dios. Creemos en el Dios bíblico, porque la Biblia es inspirada. Creemos que la

[1] Los términos «revelación» e «inspiración» a menudo se confunden. Sin embargo, ambos no son sinónimos. Por «revelación» entendemos la comunicación que Dios hace de su persona. Por «inspiración» entendemos la energía activa del Espíritu Santo que obró en los instrumentos humanos por medio de los cuales Dios comunicó esa revelación.

[2] «La Inspiración y la Autoridad de las Escrituras», *Eternity*, agosto de 1970.

Biblia es inspirada porque fue dada por el Dios bíblico.»[3] Sin embargo, tenemos que reconocer que Dios viene primero que las Escrituras y que El inspiró la Biblia a fin de darse a conocer al hombre.

I. DEFINICION

Revelación es el acto de Dios por medio del cual se da a conocer a sus criaturas. *Inspiración* es la acción ejercida por medio del Espíritu Santo sobre los escritores de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, a fin de que proclamaran y escribieran en una forma exacta y auténtica el mensaje recibido de Dios, de manera que sus producciones llegaran a ser la expresión de la voluntad de Dios. H. Orton Wiley define la inspiración bíblica de la siguiente manera: «La energía activa del Espíritu Santo por medio de la cual los hombres escogidos de Dios han proclamado oficialmente su voluntad tal como se nos revela en las Sagradas Escrituras.»[4] Y Erich Sauer dice que «Inspiración bíblica.... es aquella.... actividad del Espíritu Santo por medio de la cual misteriosamente llenó el espíritu humano de los escritores bíblicos y les guió y les instruyó, de modo que surgió una Escritura infalible, producida por el Espíritu Santo, un registro sagrado, un libro de Dios, con el cual el Espíritu de Dios se une orgánicamente para siempre».[5]

«Inspiración» viene del término griego *zeopneustos,* que literalmente significa «aliento» o «respiración». Es decir, que al afirmar Pablo que «toda Escritura es inspirada por Dios», literalmente está diciendo que toda la Escritura es «expirada por Dios». En otras palabras, inspiración es esa intervención extraordinaria y sobrenatural del Espí-

[3] *Ibid.*

[4] *Introducción a la Teología Cristiana,* pág. 59.

[5] *From Eternity to Eternity,* pág. 107.

ritu Santo sobre la mente de los escritores sagrados, por medio de la cual la persona puede captar la verdad divina y comunicarla al hombre ya sea en forma hablada o escrita.

II. EL HECHO DE LA INSPIRACION

Decir que las Sagradas Escrituras son inspiradas presupone el hecho de la revelación divina. Es decir, que Dios se ha comunicado con el hombre para revelarle «cosas que ojo no vio, ni oído oyó» (I Corintios 2:9). Eso es lo que el autor de la Epístola a los Hebreos implica cuando dice que «Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos postreros días, nos ha hablado por el Hijo» (Hebreos 1:1-2). Esta habla divina se produjo en forma oral, pero las palabras del Dios viviente tomaron también forma escrita. Dios, obrando por medio del Espíritu Santo y usando instrumentos humanos como autores, nos reveló el plan divino de redención (I Corintios 2:10).

El único pasaje en el Nuevo Testamento donde se usa el término griego *zeopneustos* es II Timoteo 3:16. Este pasaje, contrariamente a lo que se pudiera creer, no hace referencia al método de la inspiración, sino más bien afirma el hecho de la inspiración. Hay dos formas en que se puede traducir el original griego de este versículo. Una es poniendo el verbo «es» en seguida después de «Escrituras». De esta manera leeríamos: «Toda la Escritura es inspirada por Dios, y útil....» La otra forma, es poniendo el verbo «es» después de Dios. De esta otra manera leería: «Toda la Escritura inspirada por Dios *es útil*....» Pero cualquiera de las dos traducciones hace referencia a las Escrituras del Antiguo Testamento a las cuales Pablo se refiere cuando dice a Timoteo «....y que desde la niñez has sabido las Sagradas Escrituras, las cuales te pueden hacer sabio para la salvación por la fe que es en Cristo Jesús» (II Timoteo 3:15).

El mismo pasaje explica el propósito de la palabra inspirada. Pablo dice que «toda la Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para redargüir, para corregir ,para instruir en justicia» (versículo 16). ¿Con qué fin? «A fin de que el hombre de Dios sea perfecto, enteramente preparado para toda buena obra» (vers:culo 17). Este es el propósito de toda la Biblia: traernos al camino de la salvación por medio del conocimiento del Señor, y hacer de cada ser humano una nueva criatura que manifieste por medio de su vida y obras el carácter divino de la revelación que ha recibido de Dios.

Benjamín Warfield dice que «cualquiera que sea su origen, este concepto del origen divino de las Escrituras fue ciertamente compartido por los escritores mismos del Antiguo Testamento y bien pudo hallar expresión en II Timoteo 3:16.... En todo caso, se admite que este punto de vista de la enseñanza de II Timoteo 3:16 está sostenido por la ininterrumpida tradición exegética.»[6]

Como testimonio escritural de esta inspiración divina tenemos las afirmaciones: 1) del Antiguo Testamento; 2) de Cristo Jesús; 3) de los evangelistas, y 4) de los apóstoles.[7]

1. *El testimonio del Antiguo Testamento.* La frase más común registrada en el Antiguo Testamento en relación con Moisés es «El Señor Jehová habló a Moisés diciendo». El rey David dijo: «El espíritu de Jehová ha hablado por mí, y su palabra ha estado en mi lengua» (II Samuel 23: 2). Isaías, Jeremías, Ezequiel y casi todos los demás pro-

---

[6] B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible,* página 292.

[7] Muchos de estos pasajes bíblicos se aplican también a la autoridad de la Biblia, pero como la autoridad de la Biblia presupone su inspiración, es muy difícil separar a ambas en estos pasajes.

fetas del Antiguo Testamento dijeron clara y definidamente que ellos hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo. La mayoría de ellos comienza sus declaraciones con expresiones como «Así dijo el Señor», o «La palabra del Señor vino sobre mí». Según los eruditos, solamente en el Antiguo Testamento expresiones de esta naturaleza ocurren 3.808 veces.[8]

2. *El testimonio de Cristo Jesús.* Sin duda que el testimonio más autoritativo y final acerca de la inspiración de las Escrituras, es el de Cristo Jesús, el Hijo de Dios. Citando a David, dijo: «Porque el mismo David dijo por el Espíritu Santo» (Marcos 12:36). El Señor Jesucristo declaró vez tras vez que el Antiguo Testamento tenía autoridad divina. Citó a cuatro de los cinco libros del Pentateuco, y citó también los Salmos, Isaías, Zacarías y Malaquías. Reconoció, además, la división que los judíos habían hecho de las Escrituras del Antiguo Testamento en la Ley, los Profetas y los Salmos (Lucas 24:44, 45). Cristo consideraba el canon del Antiguo Testamento como completo y refiriéndose a él dijo: «No penséis que he venido para abrogar la ley o los profetas; no he venido para abrogar, sino para cumplir» (Mateo 5:17). Y luego agregó: «Porque de cierto os digo que hasta que pasen el cielo y la tierra, ni una jota ni un tilde pasará de la ley, hasta que todo se haya cumplido» (Mateo 5:18).

3. *El testimonio de los evangelistas.* Los escritores de los Evangelios también dan un testimonio claro del hecho de la inspiración de las Escrituras. Particularmente Mateo, quien escribió especialmente para los judíos. En su Evangelio se encuentran no menos de sesenta citas de diecinueve diferentes libros del Antiguo Testamento. Una de las frases claves en Mateo es: «Para que se cumpliese lo dicho *por* el profeta....» (Mateo 2:5, 17; 3:3; 4:14; 12:17; 13:35; 21:4). La preposición griega *dia,* que en la versión

[8] Entre ellos, René Pache, *The Inspiration and Authority of the Bible,* pág. 50, y H. Orton Wiley, *op. cit.,* pág. 60.

Reina-Valera se traduce «por», significa «a través de» o «por medio de». De modo que la idea es: «Para que se cumpliese lo dicho *por medio del* o *a través del* profeta....» En otras palabras, según Mateo, los que hablaron, predicaron, dijeron, escribieron, etc., no fueron los profetas, sino Dios por medio de la instrumentalidad de ellos. Dice Pache que «los profetas.... no hablaban como ellos querían o cuando ellos querían. Ellos esperaban hasta que se les comunicaba un mensaje de lo alto».[9]

4. *El testimonio de los apóstoles.* El testimonio apostólico en el resto del Nuevo Testamento viene de Pablo y de Pedro, los dos representantes más sobresalientes del Nuevo Testamento, después de Cristo. La ya mencionada declaración de Pablo, «toda la Escritura es inspirada por Dios» (II Timoteo 3:16), es la declaración más importante en la Biblia sobre la inspiración divina de las Escrituras. Y si bien es cierto que este es el único pasaje en que se declara abiertamente la inspiración de la Biblia, hay muchos otros que respaldan esta declaración, diciendo lo mismo en diferentes formas.

El apóstol Pedro dice que «ninguna profecía de la Escritura es de interpretación privada, porque nunca la profecía fue traida por voluntad humana, sino que los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo» (II Pedro 1:20-21). Por supuesto, aquí se habla de los hombres que fueron inspirados y no las Escrituras, y se dice que éstos hablaron en vez de escribir. Sin embargo, no podemos decir que esta expresión establezca una diferencia básica o contradictoria con la declaración de Pablo en II Timoteo 3:16, ya que los escritos no se pueden separar de sus autores. Además, es un hecho incontrovertible que mucho del contenido de la Biblia fue hablado mucho antes de ser escrito, como en el caso de los discursos de Cristo y los apóstoles. Ya sea que lo que se inspiró fueran los hombres, o sus escritos, o ambos a la vez, el

[9] *Op. cit.,* pág. 53.

punto básico que se nos afirma en las Escrituras es que los Escritos Sagrados fueron producto del Espíritu Santo.

Pero los apóstoles no sólo reconocieron la inspiración de las Escrituras del Antiguo Testamento, sino que afirmaron que sus propios mensajes, que más tarde llegaron a formar parte del canon del Nuevo Testamento, eran divinamente inspirados. Pedro coloca el mensaje de los profetas del Antiguo Testamento, el de Cristo y el de los apóstoles en el mismo nivel de autoridad: «Para que tengáis memoria de las palabras que antes han sido dichas por los santos profetas, y del mandamiento del Señor y Salvador dado por vuestros apóstoles» (II Pedro 3:2). El mismo apóstol clasifica los escritos de Pablo «con las otras Escrituras» (II Pedro 3:16).

Pablo mismo reconoce que sus escritos son el resultado de la inspiración divina: «Lo cual también hablamos, no con palabras enseñadas por sabiduría humana, sino con las que enseña el Espíritu, acomodando lo espiritual a lo espiritual» (II Corintios 3:13). De esta manera, en todos los escritos de los apóstoles se implica por ellos mismos el hecho de la inspiración divina y así lo entendieron aquellos a quienes esos escritos estaban dirigidos.

El concepto expresado por los escritores del Nuevo Testamento es que las Escrituras eran divinamente inspiradas. El conjunto de la fraseología usada por los escritores sagrados expresa el origen divino de las Escrituras. Se afirma que el Espíritu Santo es el autor de las Escrituras (Hebreos 3:7; 10:15), «en quien», por lo tanto, los autores humanos hablan (Mateo 12:43; Marcos 12:36), porque El es quien habla «por medio de ellos» (Hechos 1:16; 4:25), puesto que ellos son sólo los instrumentos de la palabra profética (Mateo 1:22; 2:15; 3:3; 4:14; 8:17; 13:35; 21:4; 24:15; 27:9; Lucas 1:17; 18:31; Hechos 1:16; 2:16; 3:18-21; 27:25; Romanos 1:2). Warfield dice que «en todas estas expresiones la principal afirmación es que las Escrituras, como el producto de la actividad del Espíritu, son

nada menos que "el aliento de Dios"; y se da el mayor énfasis posible a su origen mediante la agencia divina del Espíritu. La característica primordial de las Escrituras en la mente de los escritores del Nuevo Testamento es.... su origen divino».[10]

III. DIFERENTES TEORIAS SOBRE LA INSPIRACION

Si bien es cierto que la Iglesia Cristiana siempre ha aceptado la doctrina de que las Sagradas Escrituras fueron dadas por inspiración divina, y, por consiguiente, la Biblia es la infalible Palabra de Dios, la forma en que esa inspiración se llevó a cabo ha causado no pocas controversias. ¿Qué fue lo que se inspiró? ¿Las palabras?, ¿los autores?, ¿los pensamientos expresados por los autores?, ¿ambas cosas? Es importante definir algunos de estos interrogantes.

Puesto que la doctrina de la inspiración divina de las Sagradas Escrituras es el fundamento sobre el cual se levanta todo sistema de teología, el concepto que tengamos de la inspiración de la Biblia definirá nuestra teología. Parafraseando el popular proverbio «dime con quién andas y te diré quién eres», bien podríamos decir: «Dime cuál es tu concepto de la inspiración de las Escrituras y yo te diré cuál es tu teología.»

Las teorías que se han desarrollado a través de los veinte años de cristianismo en cuanto a la forma en que esa inspiración se efectuó, son muchas y variadas. Las mismas se podrían clasificar en cuatro grupos generales: 1) Las que consideran la Biblia como un libro *totalmente divino,* libre de toda contribución humana; 2) las que consideran la Biblia simplemente como un *extraordinario libro humano,* producido por el hombre, sin la intervención de

---

10 *Op. cit.*, pág. 291.

ningún agente divino; 3) las que consideran la Biblia como *parcialmente* inspirada por Dios; y 4) las que consideran la Biblia como un libro *tanto divino como humano.*

1. *La Biblia es un libro totalmente divino.* Esta teoría, sostenida por algunos de los reformadores del siglo XVI, sostiene que la Biblia fue literalmente dictada por Dios en forma mecánica. Los escritores sagrados fueron instrumentos pasivos quienes recibieron y transmitieron la revelación de Dios en la forma que una grabadora o dictáfono lo haría hoy día. Su personalidad fue eliminada para que el texto quedara libre de cualquier error humano. Esto equivale a decir que Dios dictó el contenido de las Sagradas Escrituras en el original hebreo y en griego, como algunos eruditos decían «en el idioma del Espíritu Santo». Sería como afirmar que la Biblia cayó del cielo intacta» por lo tanto está completamente libre de todo error.

Esta teoría pone énfasis sobre el elemento sobrenatural al grado de que la personalidad del escritor se deja totalmente de lado, y viene a estar bajo la dirección del Espíritu Santo como un simple amanuense o secretario. Alguien la expresó de esta manera: Los escritores sagrados «no hablaron ni escribieron nada de su parte; solamente pronunciaron sílaba por sílaba lo que el Espíritu Santo les puso en su boca».[11] Baste decir que aunque hubo una época —especialmente durante el tiempo de la Reforma— en que esta teoría fue muy popular, hoy día ha sido completamente descartada, especialmente por todos los teólogos y eruditos serios.

2. *La Biblia es simplemente un extraordinario libro humano.* Como una reacción a la doctrina de la inspiración verbal en particular —la cual discutimos más adelante— se originó la teoría racional de las Escrituras sostenida por el elemento liberal. Los que promulgan esta teoría sostienen que los escritores bíblicos fueron genios religiosos quienes escribieron la Biblia en la misma forma que los artistas, escritores, poetas y músicos han producido verdaderas joyas artísticas, literarias y musicales. En otras palabras, la Biblia se coloca en la misma categoría que la *Odisea* de Homero, la *Divina Comedia,* de Dante, *el Don Quijote* de Cervantes, o el *Martín Fierro* de Hernández. Hasta se afirma que la Biblia probablemente sea el más grande de todos los libros jamás escrito por el hombre. Pero que a pesar de ello es falible, como lo son todas las demás producciones humanas puesto que no es el resultado directo de la intervención divina. Nadie puede negar que la Biblia es, sin lugar a dudas, un «extraordinario libro humano», pero como ya veremos más adelante es mucho más que eso, es también un «extraordinario libro divino».

[11] Wiley, *op. cit.*, pág. 61.

De acuerdo con esta teoría, a la que se le ha llamado «inspiración natural», la inspiración consiste en el conocimiento natural del hombre, elevado a un grado más alto de desarrollo. Es racionalista en extremo y de hecho niega el elemento sobrenatural en las Escrituras. La Biblia se rebaja al plano de una obra literaria creada solamente por el genio humano, rechazando, a fin de cuentas, la inspiración en el sentido bíblico del término. Es decir, que la Biblia no difiere de ningún otro libro religioso escrito en nuestros días o en cualquier otra época.

Algunos autores que sostienen esta teoría dicen que sin duda los originales autógrafos tuvieron muchas imperfecciones y necesitaron redactarse y corregirse como cualquier otro escrito. En otras palabras, según ellos, nunca existió un texto, en los originales autógrafos, tan puro y pulido como el que ha llegado hasta nosotros a través de las copias. Marvin R. Vicent, usando un ejemplo de periodismo moderno, dice que es del todo posible que una transcripción cuidadosa hecha por un copista inteligente y capaz, una transcripción en la que los errores del original fueron corregidos, sea en realidad una mejor obra literaria que el

original mismo, y, en general, más satisfactoria para el autor, con la diferencia de que la copia revisada no es el texto original. Vicent dice que «el Nuevo Testamento no es una excepción a esta regla. Si los autógrafos de las epístolas paulinas, por ejemplo, se recobraran, sin duda que se descubriría que contienen errores tales como los que se han descrito».[12]

Vicent describe errores de escritura tales como omisión de palabras, frases incompletas, substituciones inconscientes de otras palabras que las que al autor había querido escribir, construcciones descuidadas que hacen el sentido ambiguo, y la inclusión, no intencionada, de palabras que cambiaron básicamente el sentido que el autor quería expresar. Es decir, que Vicent considera la Biblia como una mera producción humana sujeta a todas las vicisitudes que desde el principio sufrió cualquier otro libro de su época.

Esta teoría es, en realidad, una negación de la verdadera inspiración bíblica, porque Pablo dice claramente que la Biblia no es solamente el producto de los hombres, sino que «toda la Escritura es inspirada por Dios» (II Timoteo 3:16). Y si bien es cierto que Pedro admite la intervención humana, no dice que los hombres hablaron por sí mismos, sino que «los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo» (II Pedro 1:21).

El argumento más fuerte en contra de esta posición es la persona de Cristo Jesús, la cual no tiene igual en toda la literatura universal. Es concebible que Cervantes haya creado a «Don Quijote», Tirso de Molina a «Don Juan», Hernández a «Martín Fierro» y Obligado a «Santos Vega». Pero es inconcebible que los autores sagrados hayan creado un personaje del calibre de Cristo Jesús, quien no tiene igual en el universo. Dice René Pache: «Para crear un personaje tal, los escritores tenían que haber sido su-

[12] *A History of the Textual Criticism of the New Testament*, págs. 2-3.

periores a El, porque el artista es siempre superior a su obra.»[13]

3. *La Biblia es sólo parcialmente inspirada por Dios.* De acuerdo con algunos teólogos contemporáneos, la Biblia contiene muchos mitos, leyendas y errores, pero este hecho no impide que podamos discernir en ella la Palabra de Dios. De acuerdo con dicha posición, sólo una persona inculta y con una mentalidad primitiva puede aceptar la inspiración total de la Biblia.

Uno de los teólogos modernos de mayor influencia, Rudolf Bultmann, se ha embarcado en la tarea de desmitologizar la Biblia, es decir: separar todos los «mitos» que se encuentran en los escritos sagrados —según Bultmann— con el fin de conservar la esencia del evangelio, o sea, el *kerygma,* que la Iglesia Cristiana debe proclamar. De acuerdo con Bultmann, todo lo que de milagroso y sobrenatural encontramos en la Biblia es mito y leyenda que con el correr de los siglos la Iglesia ha ido añadiendo a la Palabra de Dios. Todo ello tiene que eliminarse puesto que es inaceptable para la mente del hombre moderno. Debemos excluir todo lo que hace referencia a la pre-existencia de Cristo, su nacimiento virginal, su deidad, sus milagros, su muerte vicaria en la cruz, su resurrección, su ascensión y su retorno en gloria; la resurrección de los creyentes, el juicio final del mundo, la existencia de los espíritus —tanto buenos como malos— la personalidad y poder del Espíritu Santo, la doctrina de la Trinidad, la muerte como el resultado del pecado y la doctrina del pecado original.[14]
pregunta: ¿qué es lo que queda de la esencia del evange-

Después de esta «purga» que saca de la Biblia todo lo que según Bultmann es mito y leyenda, cabe hacernos la

[13] *Op. cit.*, pág. 58.
[14] Para una comprensión del pensamiento de Bultmann, véanse las siguientes obras suyas: *The Theology of the New Testament; Kerygma and Myth; Scripture and Myth.*

lio? Por línea de pensamiento llegamos a la conclusión lógica de que Dios mismo es el más grande de todos los mitos que deben ser eliminados. La conclusión lógica de dicha teoría es que si la Biblia está llena de mitos y leyendas y de cosas dudosas, no se la puede considerar como la infalible Palabra de Dios. Y eso es lo que estos autores sostienen: que la Biblia es sólo un eco humano de la infalible revelación divina. En otras palabras, la Biblia es sólo una obra humana, pero Dios la usa como su instrumento para comunicarnos la verdad.

De acuerdo con esta teoría, el creyente tiene la responsabilidad de «examinarlo todo y retener lo bueno». En otras palabras, debe distinguir entre lo que es mito y leyenda, y lo que es verdaderamente la Palabra de Dios. Pero como dice Pache: «¿Qué le capacita para distinguir lo falso de lo verdadero, lo humano de lo divino? ¿Cómo hará para clasificar las páginas de la Biblia como inspiradas, parcialmente inspiradas y no inspiradas? ¿Con qué autoridad puede decir esto es o no es la mente de Dios?»[15] Cuando pensamos que nuestra salvación eterna depende de ello, nos damos cuenta de que se trata de una cuestión de extrema importancia.

Aunque la teoría de que la Biblia es sólo parcialmente inspirada ha tenido muchos propagadores y ha sido expresada en diferentes formas, la más popular, especialmente en nuestros tiempos, es la que sostiene la «nueva ortodoxia», y se expresa en términos de que la Biblia «no es» la Palabra de Dios, sino que «contiene» la Palabra de Dios. Esta escuela de pensamiento, originada en Karl Barth, surgió en medio de la profunda tensión teológica creada entre la ortodoxia y el liberalismo, y como una reacción a ambos extremos. Es una posición que sostiene que la Biblia es diferente de cualquier otro libro, porque Dios habla a través de ella. La revelación de Dios se

[15] *Op. cit.*, pág. 64.

efectúa en ella, porque la Biblia tuvo su origen primordialmente en El.

Barth sostiene que la Palabra de Dios tiene tres formas, a saber, la palabra predicada, la palabra escrita y la palabra revelada.[16] El concepto de Barth es en realidad una paradoja, porque según él la Biblia es la falible palabra del hombre, pero al mismo tiempo es la infalible Palabra de Dios. Para Barth la Biblia no es otra cosa que el lenguaje humano acerca de Dios, las palabras falibles escritas por el hombre acerca de la Palabra revelada de Dios, Cristo Jesús. En otras palabras, según Barth, las Escrituras son sólo una forma por medio de la cual la Palabra de Dios se da a conocer al hombre. La verdadera Palabra de Dios es trascendental, invisible, oculta, irregistrable en lenguaje o pensamiento humanos, de manera que la obra de las Escrituras es la expresión imperfecta, en las palabras falibles del hombre, de la infalible Palabra de Dios.

Pero la Biblia, a pesar de ser la falible palabra del hombre, es también la infalible Palabra de Dios, cuando Dios así lo dispone. Y en esto consiste la paradoja del concepto de Barth. La forma —las palabras escritas— está compuesta del lenguaje falible del hombre, sin embargo, el contenido de las Escrituras es la infalible Palabra de Dios al hombre. Barth hace una distinción entre la forma y el contenido, entre la palabra escrita y la palabra no escrita. Para Barth, los términos Escrituras y Palabra de Dios, no son sinónimos, es decir, que uno no se puede usar en lugar del otro.

Barth considera las Escrituras como la infalible Palabra de Dios sólo cuando Dios habla por medio de ella a los corazones de los creyentes fieles, por medio del Espíritu Santo. «La Biblia es la Palabra de Dios siempre y

[16] Para una discusión detallada de este tema, véase la obra de Barth, *Church Dogmatics*, Vol. I.

cuando Dios quiera que sea su Palabra, siempre y cuando Dios hable por ella.»[17]

4. *La Biblia es un libro divino-humano.* Las dos principales teorías bajo este grupo son: 1) La que sostiene la inspiración verbal, y 2) la que sostiene la inspiración plenaria.

Muy estrechamente relacionada con la teoría del «dictado mecánico» está la teoría que sostiene la «inspiración verbal» de las Escrituras, muy en boga en nuestros días. Esta teoría enseña que, a pesar de que hay en la Biblia un elemento humano, cada palabra de las Escrituras fue inspirada por Dios y por lo tanto la Biblia es totalmente «inerrante». Decir que la Biblia es «inerrante» significa que está libre de toda clase de error, es decir, que en ninguna de sus páginas la Biblia hace una declaración que está equivocada. Dice Wayne Gruden: «Lo que la Biblia claramente enseña es que aunque Dios usó autores humanos, sin embargo en ningún caso se escribió una palabra que no fuera totalmente la misma palabra de Dios. Los autores humanos de ninguna manera limitaron a Dios, o le hicieron decir algo que El no quería decir. La Biblia fue escrita por autores humanos, pero es en última instancia y verdaderamente el producto del Autor Divino.»[18]

Aunque esta teoría es algo diferente de la teoría de «dictado mecánico» —y así lo vociferan sus promotores—, las conclusiones a las que conducen ambas teorías son muy semejantes. El mismo Gruden dice: «Cuando hablamos de la Biblia como inspirada por Dios, o como la Palabra de Dios, estamos diciendo que las palabras de los documentos originales son palabras que han procedido directamente de la boca de Dios. Esta manera de hablar, aunque metafórica, es otra forma de decir que las palabras de las Escrituras son exactamente lo mismo como si hubieran sido "dictadas" por Dios tal como lo fueron los Diez

[17] *Ibid.*, pág. 123.
[18] *Does the Bible Teach Inerrancy?*

Mandamientos en el monte Sinaí. El hecho es que Dios escogió usar un control providencial del libre albedrío de los autores de las Escrituras, más bien que el método del "dictado", pero los resultados son los mismos.»[19]

Tenemos que decir en favor de la teoría de la inspiración verbal ,la cual tuvo su verdadero origen en el pensamiento judío, que sin ella las diferencias en las transmisiones y traducciones serían mucho mayores y más serias.

La otra teoría de este grupo es la que sostiene la inspiración plenaria de las Escrituras. Esta teoría sostiene que lo que Dios inspiró fueron las ideas y no las palabras que se encuentran en la Biblia. Que la Biblia fue escrita por verdaderos hombres y por lo tanto lleva las marcas indelebles de su origen humano. Sin embargo, fue escrita bajo una influencia tal del Espíritu Santo que es también la Palabra de Dios ,la expresión infalible de su mente y voluntad. Frank E. Gaebelein dice que «la doctrina de la inspiración plenaria sostiene que los documentos originales de la Biblia fueron escritos por hombres, quienes, aunque se les permitió el ejercicio de sus propias personalidades y talentos literarios, sin embargo escribieron bajo el control y la dirección del Espíritu Santo».[20]

Esta postura pone énfasis tanto en el aspecto divino como en el humano de la Biblia, y es, sin duda, la que tiene el mayor respaldo bíblico. Lo que realmente importa, según esta teoría, es lo que se dice y no cómo se dice. Lo que es inspirado es el contenido de las Escrituras: sus ideas, verdades, enseñanzas ,hechos. Por lo demás, los escritores sagrados tuvieron plena libertad para expresarlos de la mejor manera posible de acuerdo con su propia y peculiar formación y habilidades literarias y lingüísticas. Las palabras —por separado— no son necesariamente inspiradas, pero lo que ellas expresan sí lo es. Cuando el historiador Lucas, por ejemplo, juntó sus documentos e

[19] *Ibid.*
[20] *The Meaning of Inspiration*, pág. 9.

interrogó a los testigos oculares, ¿era él consciente de que su relato se incluiría en el canon de las Sagradas Escrituras? Sin duda que él registró hechos que sabía por experiencia propia y que eran de conocimiento común, sin la necesidad de una revelación especial. Sin embargo, la inspiración consistió en la elección de estos hechos y su interpretación, y aun en la omisión de asuntos no escogidos por el Espíritu Santo. Lo mismo podríamos decir de los escritores de los otros libros históricos.

IV. EL CARACTER DIVINO - HUMANO DE LA BIBLIA

La tesis que deseamos desarrollar en el resto de esta ponencia es que la Biblia es *totalmente divina y totalmente humana.* Es decir, que cada palabra de la Biblia, sin excepción, es la Palabra de Dios; pero a la vez, cada palabra es también la palabra del hombre. Aún aquellos que sostienen la inspiración verbal, reconocen la presencia del elemento humano en la Biblia. Warfield dice: «Uno puede reconocer la ferviente impetuosidad de un Pablo, la tierna santidad de un Juan, el genio práctico de un Santiago, en los escritos que por medio de ellos, el Espíritu Santo nos ha dado para nuestra dirección.»[21]

Algunos consideran los elementos divino-humanos en la Biblia como incompatibles. El argumento que presentan tiene algunas implicaciones interesantes. Por un lado afirman que si la Biblia fue totalmente inspirada por Dios, tiene que haberse dado en forma de dictado. Por el otro, afirmar que el hombre tuvo una parte en la misma, significa que es falible y, por lo tanto, está llena de leyendas, mitos y exageraciones. Es digno de notarse que éstos fueron precisamente los argumentos esgrimidos por las herejías cristológicas de los primeros siglos del cristianismo acerca de la doble naturaleza de Cristo. Para algunos, el

[21] *Op. cit.*, págs. 421-422.

Mesías tenía que ser *todo Dios,* con una humanidad sólo aparente; para otros, tenía que ser *todo hombre,* y, por lo tanto, falible, capaz de mentir y presentarse como impostor. Pero no podía ser ambas cosas a la vez. Sin embargo, las Escrituras afirman categóricamente que Cristo, con el fin de ser un Intercesor eficaz, es *verdadero Dios y verdadero Hombre.* De la misma manera la Biblia, para ser un instrumento eficaz de revelación de Dios al hombre, debe ser a la vez *totalmente divina y totalmente humana.*

Dios obra en la historia usando a los hombres como instrumentos. Pero estos hombres no son instrumentos pasivos que actúan mecánicamente como *robots.* Son hombres reales, de carne y hueso. Sus palabras, obras y escritos son elementos reales en la historia humana. Dios no los manipula como a muñecos o títeres. El Dr. Bromiley dice: «Los autores bíblicos tienen sus propios medioambientes históricos, experiencias personales y estilos individuales. Unos son mejores escritores que otros. Algunos escriben con pasión; otros con reflexión, y otros como tomados de un éxtasis. El Espíritu Santo les inspiró para que hablaran y escribieran lo que era necesario en ésta o aquélla ocasión, pero para llevar a cabo sus propósitos usó sus personalidades.»[22]

La inspiración divina no tiene nada que ver con la supresión de la personalidad humana. Cuando el hombre es perdonado y hecho una nueva criatura, no pierde su personalidad o su originalidad. De la Biblia deducimos que aún en el cielo los santos se caracterizarán por su individualidad. Además, como afirma Pache, «¿podemos errar en percibir la admirable variedad entre los escritos sagrados, que surgen de su diferencia en profesiones, idiomas, épocas y países en que vivieron?»[23]

[22] Op. cit.
[23] *Op. cit.*, pág. 69.

Mediante el milagro de la encarnación, Cristo es a la vez perfecto Dios (Juan 1:1, 14; 20:28; Romanos 9:5), y perfecto hombre (Hebreos 2:14, 17). De la misma manera, la Biblia, por medio del milagro de la inspiración, es a la vez un libro humano. Y así como no podemos pretender explicar el milagro de la Encarnación, tampoco podemos pretender explicar en forma dogmática el milagro de la Inspiración. La Biblia no procura explicar ni el uno ni el otro. Así como la Biblia no pretende explicar el hecho de la creación, sino que simplemente nos dice «En el principio creó Dios los cielos y la tierra» (Génesis 1:1), tampoco pretender explicar el milagro de la Encarnación o de la Inspiración. De la misma manera, y con la misma sencillez, nos dice que Dios se hizo carne y que las Sagradas Escrituras fueron inspiradas por el Espíritu Santo.

Adolphe Monod dice: «Cuando las Escrituras hablan, es Dios quien habla.... No hay límite a la confianza y a la sumisión que debemos a las Escrituras, no más límite que a la verdad y la fidelidad de Dios.... Pero al examinarla más detenidamente, la encuentro llena del hombre.... Reconozco en verdad en los escritores de este libro un individualismo, tanto de estilo como de carácter.... Vemos así el lugar que el espíritu del hombre tiene en la composición de la Palabra de Dios. Sin duda que fue la intención de Dios que, en cada página de este libro que llamamos la Palabra de Dios, reconozcamos a la vez a la palabra del hombre.... Pero cuanto más humana es, más divina es; es decir, que el poder y la presencia del Espíritu de Dios, y su influencia sobre nuestras almas se sienten más porque Dios usó instrumentos para escribirla, a quienes solamente su Espíritu podía impartir ese poder y la luz sobrenatural que hizo de ellos "vasos escogidos" para llevar la verdad hasta el fin del mundo.»[24]

El mismo Monod dice que «Los que encuentran en el carácter humano de las Escrituras un pretexto para negar

[24] *Farewells*, pág. 154.

su divinidad, razonan en forma similar a los que encuentran en la personalidad humana de Cristo Jesús un pretexto para rehusarle el título de Dios.... No es más sorprendente que las Escrituras, siendo la Palabra de Dios, tengan a la vez tantos rasgos de humanidad que el hecho de que Cristo Jesús, siendo Dios, sea también hombre. En cuanto a la forma en que las dos naturalezas en un caso, y las dos voces en el otro, se fusionan: este es el fundamento sobre el cual la fe descansa en relación con este asunto; un profundo "misterio de piedad", que llena nuestra alma con gozo y esperanza.»[25]

Dice Louis Gausen: «El dogma de la Inspiración es como el de la Encarnación. En ambos casos hay un hecho totalmente revelado; y este hecho lo creo de todo corazón. Pero en la presencia de estos dos dogmas, permanezco sumiso. No explico nada.... En el uno, es Dios mismo hablando en las Escrituras; es la obra infalible del Espíritu Santo, haciendo que sus oráculos divinos sean escritos por el hombre y para el hombre.... Y toda esta Escritura, dice Pablo.... "es inspirada de Dios". ¡Qué misterio tan adorable! En el otro, es la Palabra "que fue en el principio con Dios y que se hizo carne".... "Sin controversia", dice el mismo apóstol, "grande es el misterio de la piedad: Dios se manifestó en carne...." No digáis, entonces, "Si Cristo Jesús es Dios, ¿cómo es que es hombre?" O "Si Cristo Jesús es un hombre, ¿cómo es Dios?" Y tampoco digáis: "Si las Escrituras son la Palabra de Dios, ¿cómo son la palabra del Hombre?" O "Si las Escrituras son la palabra del hombre, ¿cómo son la Palabra de Dios? No, simplemente leamos y estudiemos, creamos y adoremos.»[26]

[25] *Ibid.*, pág. 161.

[26] *La Véritable Doctrine de M. Gausen sur l'Inspiration des Ecritures, Trois Lettres*, pág. 13.

V. LA INFALIBILIDAD DE LA BIBLIA Y LA INERRANCIA

La Iglesia Cristiana siempre ha sostenido el dogma de la infalibilidad de la Biblia. Esta infalibilidad no se puede poner en tela de dudas. Si la Biblia no es un libro en el que podamos confiar, si sus registros no son verdaderos y si sus doctrinas no son auténticas, como dijera Pablo en relación con la resurrección de Cristo, «somos los más dignos de conmiseración de todos los hombres» (I Corintios 15:19).

¿Pero hasta dónde se extiende esta infalibilidad? Es un hecho comprobado que en el área de la historia, la literatura, las ciencias naturales y la arqueología existen en la Biblia algunos problemas difíciles de solucionar. Pero esto no tiene nada que ver con su infalibilidad. Tenemos que recordar que la Biblia no es un libro de texto de historia, botánica, ciencia o lingüística. Su propósito es enseñarnos acerca de Dios y del camino de la salvación del hombre. Es verdad que la Biblia contiene mucho sobre estos temas, pero esta no es información del tipo de un libro de texto, sino más bien incidental. Emil Brunner tiene razón cuando dice: «En tanto la Biblia habla sobre asuntos de conocimiento secular, no tiene autoridad docente. Tampoco su cuadro astronómico y cosmológico del mundo, ni su punto de vista geográfico, ni sus declaraciones geológicas, etnológicas e históricas nos amarran, sean que estén en el Antiguo Testamento o en el Nuevo.»[27]

A menudo en las discusiones sobre el tema de la Biblia los términos «inerrancia» e «infalibilidad» se usan sin intentar siquiera definirlos. A veces se confunden el uno con el otro. El resultado es que se produce cierto grado de confusión en las discusiones de las diferentes teorías de la inspiración. No tiene mucho sentido hablar de una «Biblia inerrante» o una «Biblia infalible» si no sabemos lo que esos términos significan.

[27] *Dogmatics*, I, pág. 48.

El término «infalible» (del latín *fallere*, «engañar»), tal como se aplica a la Biblia, simplemente significa que las Escrituras poseen una autoridad absoluta. Cuando decimos que la Biblia es «infalible», queremos decir que la Biblia no miente ni engaña a sus lectores en asuntos de fe. En asuntos espirituales, la Biblia es digna de confianza. No enseña nada que sea erróneo o falso en materia de fe y conducta. Se puede confiar en ella implícitamente. Nunca nos hará desviar de la fe. La Biblia nunca puede fallar en sus juicios y declaraciones en relación con asuntos espirituales. El concepto de la infalibilidad se refiere al hecho de que las promesas y las advertencias de la Biblia se cumplirán al pie de la letra. Que sus narraciones de las obras de Dios son correctas. Que sus enseñanzas son verdaderas. Es en este sentido que la Biblia es infalible. Su infalibilidad se limita al área de la fe, la práctica y la autoridad de sus enseñanzas.

Intimamente relacionado al concepto de la infalibilidad, está el concepto de la «inerrancia» o la perfección escritural de la Biblia. Este término, tal como se aplica a la Biblia, significa que ésta tiene la cualidad de verse libre de todo error. La Biblia está en perfecto acuerdo con la verdad en todas sus enseñanzas, ya sean éstas espirituales, cosmológicas, geográficas, históricas, científicas o gramaticales. Es decir, que en ninguna de sus páginas, la Biblia hace una declaración equivocada. No sólo en asuntos de fe, sino en cualquier otro asunto del que la Biblia trate. Cada palabra de la Biblia es verdad y no sólo aquellas partes que hablan de asuntos de fe.

Una de las controversias más significativas que se ha venido desarrollando en los círculos teológicos evangélicos durante las últimas décadas ha sido precisamente alrede-

dor del concepto de la inerrancia,[28] y el asunto de las variaciones textuales y las dificultades relacionadas con asuntos geográficos, históricos, científicos, etcétera.

Por siglos, un sector de la Iglesia Cristiana consideró la Biblia como «infalible» *en el sentido absoluto del término,* es decir: que esta infalibilidad se extendía no sólo a los asuntos de fe y práctica, sino también al área de la perfección literaria, es decir, que la Biblia carecería de error de cualquier naturaleza, inclusive errores de copia. Por lo general, se atribuía esa exactitud a los manuscritos de la Biblia que estaban entonces en circulación, que eran en su totalidad copias de los originales hebreo y griego. Se reconocían algunas aparentes dificultades en el texto de las Escrituras, pero procuraban solucionarlas mediante una interpretación alegórica que dejaba de lado el significado literal del texto.

Cuando la ciencia de la crítica textual probó sin lugar a dudas que en realidad existen algunas dificultades, e inexactitudes, en los manuscritos del Antiguo Testamento hebreo y el Nuevo Testamento griego, los que sostenían la inerrancia de las Escrituras hicieron responsables de dichas dificultades, no a los originales autógrafos, sino a los escribas que los copiaron. De modo que la posición actual de los que sostienen la inerrancia de las Escrituras es que la Biblia, tal como la tenemos en los idiomas modernos, contiene dificultades e inexactitudes que no se pueden negar, pero que las mismas se explican debido a las muchas copias y traducciones hechas de los originales por personas falibles. En otras palabras, la inerrancia de las Escrituras se limita a los originales autógrafos, y no a las copias y traducciones subsiguientes.

[28] El término «inerrancia» es un vocablo un tanto desafortunado que puede interpretarse de diferentes formas, según la tendencia que se quiera sostener, y, por lo tanto, inadecuado. Pero por ser un término ya acuñado en círculos teológicos, y por falta de otro que exprese mejor la idea, lo usaremos en este trabajo, aunque con algo de reticencia.

VI. PASAJES PROBLEMATICOS EN LA BIBLIA

No es nuestro propósito dar en esta sección una lista completa de todos los supuestos errores o variantes de las Escrituras. Esto sería poco menos que imposible. Además, no entra en el propósito de este estudio. Tampoco trataremos de explicar las aparentes contradicciones. Sólo mencionaremos unas pocas, de las más conocidas, como ejemplo de los supuestos errores o variantes a las cuales tan a menudo se hace referencia cuando se trata el tema de la inerrancia y la infalibilidad de la Biblia.[29]

1. *El Reinado de Peka.* De acuerdo al escritor sagrado «En el año cincuenta y dos de Azarías, rey de Judá, reinó Peka, hijo de Remalías sobre Israel en Samaria; y reinó veinte años» (II Reyes 15:27). Aquí se afirma que Peka comenzó a reinar en el año cincuenta y dos de Azarías (otro nombre de Uzías). La muerte de Azarías, que aconteció en el año cincuenta y dos de su reinado, ocurrió alrededor del año 739 a. de C., y el reinado de Peka comenzó entonces. Este fue también el año en que el profeta Isaías vio al Señor «sentado sobre un trono alto y sublime» (Isaías 6:1). Si Peka reinó veinte años, entonces su reinado concluyó en el año 719 a. de C. El registro bíblico dice que Oseas, el último rey de Israel, siguió a Peka y reinó durante nueve años. Sin embargo, las evidencias provistas por los descubrimientos arqueológicos han probado, sin lugar a dudas, que Samaria se sometió a los asirios en el año 722 a. de C. Por lo tanto es imposible que Peka haya reinado por veinte años comenzando en el año 739 a. de C. James Orr dice que «los veinte años de Peka en II Reyes 15:27.... se comprueban, por los sincronismos asirios, que son un error.»[30]

[29] Para una lista más completa referimos al lector a las excelentes exposiciones sobre el tema de Edward J. Young, *Thy Word Is Truth,* Cap. 7; Dewey M. Beegle, *The Inspiration of Scripture,* Cap. 4; y René Pache, *op. cit.,* Cap. 14.

[30] *Revelation and Inspiration,* pág. 180.

2. *El reinado de Ezequías.* Los registros sagrados dicen que «en el tercer año de Oseas hijo de Ela, rey de Israel, comenzó a reinar Ezequías hijo de Acaz rey de Judá» (II Reyes 18:1). Oseas comenzó a reinar en el año 731 a. de C. cuando asesinó a Peka (II Reyes 15:30). De acuerdo a II Reyes 18:1, Ezequías comenzó a reinar alrededor del año 728 a. de C. Pero en II Reyes 18:33 se afirma que Senaquerib invadió Judá «a los catorce años del rey Ezequías». Puesto que la campaña de Senaquerib en contra de Judá y Jerusalén tomó lugar en el año 701 a. de C., quiere decir que Ezequías comenzó su reinado en el año 715 a. de C. Reinó durante 29 años (II Reyes 18:2), es decir, hasta el año 686 a. de C. Esta conclusión está de acuerdo con la inferencia que se hace en II Reyes 20:6, que después de la enfermedad de Ezequías (la cual ocurrió más o menos al tiempo de la invasión de Senaquerib), Dios le dio quince años más de vida. Beegle dice que «prácticamente todos los eruditos ahora están de acuerdo en que Ezequías reinó entre los años 715-686 a. de C.[31] El problema consiste en coordinar esta fecha con II Reyes 18:1, que parece colocar el comienzo del reinado de Ezequías en el año 728 a. de C.

3. *Los «Lugares Altos» en Judá.* Hablando de las reformas que Asa, rey de Judá, hizo durante sus cuarenta años de reinado, en I Reyes 15:14, se afirma que «los lugares altos no se quitaron». Sin embargo, en el pasaje paralelo de II Crónicas 14:5 se afirma que Asa «quitó asimismo de todas las ciudades de Judá los lugares altos y las imágenes». Aquí hay, al parecer, una clara contradicción. Un pasaje dice que los lugares altos *sí* fueron quitados, y el otro que *no*.

4. *La cita de Jeremías en Mateo 27:9.* Hablando de la muerte de Judas, Mateo dice: «Así se cumplió lo dicho por el profeta Jeremías, cuando dijo: Y tomaron las treinta piezas de plata, precio del apreciado, según precio

[31] *The Inspiration of Scripture,* pág. 50.

puesto por los hijos de Israel.» Según Mateo, esta cita es tomada del profeta Jeremías, pero en realidad, parece haberse tomado de Zacarías 11:13 donde el profeta dice: «Y me dijo Jehová: Echalo al tesoro; ¡hermoso precio con que me han apreciado! Y tomé las treinta piezas de plata, y las eché en la casa de Jehová al tesoro.»

5. *El llamamiento de Abraham en el discurso de Esteban.* En la introducción de su famoso discurso frente al Concilio, Esteban dice refiriéndose a Abraham: «Entonces salió de la tierra de los caldeos y habitó en Harán; y de allí, muerto su padre, Dios le trasladó a esta tierra, en la cual vosotros habitáis ahora» (Hechos 7:4). Al estudiar el relato de Génesis se deduce que Taré debió haber vivido en Harán por lo menos cincuenta años. Génesis 11:26 nos dice que Abraham nació cuando Taré tenía setenta años de edad. De acuerdo con Génesis 12:4, Abraham partió de Harán a los setenta y cinco años de edad. Por lo tanto, cuando Abraham salió de Harán, Taré habrá tenido como ciento cuarenta y cinco años de edad. Sin embargo, Génesis 11:32 nos dice que Taré vivió en total doscientos cinco años. Por lo tanto, cuando Abraham salió de Harán, Taré debió haber vivido sesenta años más antes de morir. Esteban dice que Abraham salió de Harán después de la muerte de Taré; de acuerdo con el relato de Génesis, Taré vivió sesenta años más después de la partida de Abraham de Harán. Beegle dice que «ni el hebreo ni la Septuaginta apoyan» la afirmación de Esteban.[32]

6. *El lugar de la sepultura de Jacob en el discurso de Esteban.* Continuando con la historia del pueblo de Israel, Esteban, en el discurso ya mencionado, al llegar a Jacob, dice: «Así descendió Jacob a Egipto donde murió él, y también nuestros padres; los cuales fueron trasladados a Siquén, y puestos en el sepulcro que a precio de dinero compró Abraham de los hijos de Hamor en Siquem» (Hechos 7:15-16). Según Génesis 50:13, Jacob fue sepultado en He-

[32] *Ibid.,* pág. 54.

brón (Mamre), en el campo de Macpela, el cual Abraham había comprado de Efrón el heteo (Génesis 23:16-18). Por otro lado, José fue sepultado en Siquem en el campo que Jacob había comprado de los hijos de Hamor (Josué 24: 32). Beegle dice que «de acuerdo con Josefo (*Antiquities* II, 8, 2), todos los hijos de Jacob, excepto José, fueron sepultados en Hebrón».[33] La evidencia del Antiguo Testamento y de la tradición sostienen esta afirmación. ¿Cómo se explica entonces la declaración de Esteban?

7. *El canto del gallo y la negación de Pedro.* En Marcos 14:30 Cristo le dice a Pedro: «De cierto te digo que tú, hoy, en esta noche, antes que el gallo haya cantado dos veces, me negarás tres veces.» En el versículo 72 del mismo capítulo, leemos: «Y el gallo cantó la segunda vez. Entonces Pedro se acordó de las palabras que Jesús había dicho: Antes que el gallo cante dos veces, me negará tres veces.» Esta misma secuencia, es decir, la predicción de Cristo, el hecho mismo, y el recuerdo de Pedro de la predicción, se encuentra en Mateo 26:34, 74-75 y Lucas 22:34, 60-61. Sin embargo, tanto Mateo como Lucas omiten las palabras «dos veces», y «segunda vez». Es decir, que ambos citan las palabras de Cristo de la siguiente manera: «antes que el gallo cante, me negarás tres veces.» ¿Cuál de los evangelistas cita el incidente correctamente?

8. *La duración de la esclavitud en Egipto de acuerdo con Pablo.* En la epístola de Pablo a los Gálatas, encontramos la siguiente afirmación: «Ahora bien, a Abraham fueron hechas las promesas, y a su simiente. No dice: Y a las simientes, como si hablase de muchos, sino como de uno: Y a tu simiente, la cual es Cristo. Esto, pues, os digo: Que el pacto previamente ratificado por Dios para con Cristo, la ley, que vino cuatrocientos treinta años después, no lo abroga, para invalidar la promesa» (3:16-17). Este pasaje no tiene variante en los originales. Todos los manuscritos griegos que se conocen tienen la cifra cuatrocientos treinta, lo que aumenta la probabilidad de que esa fue la forma en que Pablo lo escribió originalmente.

[33] *Ibid.*, pág. 55.

Sin embargo, esta cifra presenta un problema. Según Génesis 12:4, Abraham tenía setenta y cinco años de edad cuando fue a Canaán; según Génesis 21:5, tenía cien años de edad cuando Isaac nació; según Gnesis 25:26, Isaac tenía sesenta años de edad cuando Jacob nació, y según Génesis 47:9 Jacob tenía ciento treinta años cuando fue a Egipto. Sumando las cifras 25, 60 y 130, el resultado es 215, que fueron los años en Canaán. Exodo 12:40 dice que «el tiempo que los hijos de Israel habitaron en Egipto fue cuatrocientos treinta años». De modo que el tiempo transcurrido desde la promesa de Dios a Abraham hasta la dádiva de la ley en el Sinaí fue de 215 años más 430, lo que da un total de 645 años.

El problema es evidente. ¿Sacó Pablo su información de otra fuente fuera del Antiguo Testamento, o quiso decir otra cosa cuando dijo que eran 430 años? El problema se complica aún más cuando en Hechos 7:6 Esteban dice que Dios había predicho a Abraham «que su descendencia sería extranjera en tierra ajena, y que los reducirían a servidumbre y los maltratarían por cuatrocientos años», cifra que es confirmada en Génesis 15:33. A esto se añade la variante de la Septuaginta que traduce Exodo 12:40 diciendo que «el tiempo que los hijos de Israel habitaron en Egipto y *en tierra de Canaán* fue cuatrocientos treinta años», asignando así 215 años a Canaán y 215 a Egipto.

VII. ALGUNAS POSIBLES CAUSAS DE LAS VARIANTES O SUPUESTOS ERRORES

El problema para el estudiante serio de la Biblia es encontrar una explicación para esta gran cantidad de variantes en los textos de las Escrituras. Varias causas y explicaciones se han ofrecido. Algunas de ellas son típicas de cada edad y en todo idioma cuando se hacen copias de

manuscritos. Otras, son peculiares del estilo griego de las épocas en que se hicieron las copias. Las variantes se dividen en general en dos categorías: 1) correcciones y adiciones no intencionales, y 2) correcciones y adicionales intencionales.

Burnett H. Streeter[34] llama la atención al hecho de que los antiguos no usaban anteojos y que uno de los defectos más comunes de los ojos es el «astigmatismo», que hace que las líneas trazadas en una dirección aparezcan mucho más débiles que las trazadas en otra. Esto fácilmente podía permitir que un escriba que sufriera de tal dolencia confundiera una letra con otra.

Un descuido en el poder de la concentración conduce fácilmente también a un error de posición, como por ejemplo, saltar de una palabra en una línea a otra palabra igual en la línea siguiente. Esto resulta en una omisión que se denomina «homoioteleuton» o «conclusión similar». El hecho es que esta clase de omisión puede ocurrir tan fácilmente con una palabra en el medio de la línea como puede ocurrir con una al final de la misma. Otro peligro de la pérdida momentánea de la atención es la tendencia de la mente humana a modificar las palabras y expresarlas en patrones de expresión que son más familiares a la misma. Esto, por supuesto, se agrava cuando el escriba no ha tenido preparación especial o no está acostumbrado a copiar porciones extensas como lo son los libros del Nuevo Testamento. Según Streeter, las principales clases de variantes no intencionales y las causas que las producen, son las siguientes:

1. *Variantes en el orden relativo de las palabras.* Este es un fenómeno muy común. La alteración del orden podía suceder de la siguiente manera: un escriba omitía, por

[34] Esta sección sobre las correcciones y adiciones no intencionales es una adaptación de la excelente presentación de Burnett Hillman Streeter, en el Apéndice I, «El Origen de las Variantes», en su libro *The Four Gospels*.

accidente, una palabra; si lo notaba antes de terminar de escribir la siguiente palabra, la escribía al margen, o como una corrección sobre la línea. Pero a veces, a fin de evitar una apariencia desagradable del manuscrito, la colocaba en algún otro lugar de la frase donde también tenía sentido. Esta última alternativa era muy atractiva, especialmente para un escriba griego, puesto que ese idioma, lo mismo que el español, es flexible al respecto. Esto permite alterar el orden de las palabras en una frase sin cambiar necesariamente el sentido.[35] Si el escriba original no se daba cuenta de una omisión, un corrector la escribía en el margen. En este caso, el siguiente copista la insertaba en el texto en el lugar equivocado; este es uno de los errores más comunes en los manuscritos bíblicos.

2. *Notas marginales.* Consistían de variantes derivadas de otros manuscritos, que a menudo conducían a una enmienda del texto, siendo incorporadas en el cuerpo del manuscrito mismo por un escriba, pensando que lo que estaba en el margen eran palabras que habían sido omitidas por accidente.

3. *Sustitución de sinónimos.* Este es otro fenómeno que se halla con frecuencia. Hay por lo menos tres formas en que podía ocurrir: a) La atención del escriba podía descuidarse en el intervalo entre la lectura y la escritura, y podía suceder que reprodujera el sentido o significado más bien que las palabras mismas; b) quizás omitiera una palabra, o quizá más tarde, después de algún tiempo, una gota de agua o una arruga en el papiro hacía que una palabra quedara borroneada. El siguiente copista tenía que adivinar cuál era la palabra que falta. El contexto le daba la idea general de la palabra que se necesitaba, pero quizá sustituía otra palabra por la que había estado originalmente en el manuscrito que estaba copiando; c) en oca-

[35] Esto no se aplica al inglés, que es un idioma mucho más rígido y menos flexible.

siones parece como que un término literario se sustituía por otro del habla común a fin de mejorar el estilo.

4. *Asimilación.* Esta es la más común de todas las corrupciones o enmiendas que se halla en los Evangelios. La «asimilación» ocurre cuando una palabra o frase en el texto original ha sido reemplazada por una que se usa en otro pasaje paralelo en uno de los otros Evangelios.

5. Muchas variaciones estriban en la sustitución de un participio por la preposición *kai* con un verbo en infinitivo, o el uso de diferentes preposiciones, conjunciones o participios. Esto puede ser el resultado de cualquiera de las causas ya mencionadas: distracción de la atención en el intervalo entre leer y escribir, omisión y corrección subsecuente, influencia de lo recordado de los otros Evangelios, o el intento, inconsciente o deliberado, de mejorar la gramática o el estilo.[36]

Todos estos errores no intencionales se han hecho a través de toda la historia de la transmisión del Nuevo Testamento. Sin embargo, es probable que hayan sido más comunes en el primer y el segundo siglos de la Era Cristiana, puesto que entonces los libros sagrados apenas se habían escrito, había muy pocas copias en una nueva localidad (en la cual apareciera una primera copia) con las cuales pudieran cotejarse y compararse las nuevas copias con el fin de corregir los errores. De esta manera las equivocaciones de ese manuscrito en particular se perpetuaban en las copias que a su vez se hacían del mismo. Es también posible que al principio de la Era Cristiana no hubiera muchos escribas competentes, especialmente en las nuevas congregaciones helenistas. Siendo este el caso, por lo menos en algunos lugares, los errores que se cometieron al copiar las Escrituras fueron numerosos al principio, y habiendo sido incorporados en muchas de las

[36] Para ilustraciones concretas de estos casos referimos al lector a la obra ya mencionada de Streeter, donde se dan ejemplos específicos.

copias, adquirieron cierta influencia y autoridad sobre los textos posteriores.

Pero después de haber expuesto todo lo anterior, tenemos que reconocer que hay en la Biblia variantes que no se pueden atribuir a los errores accidentales de los escribas. Además de las imperfecciones humanas, normales de parte de escribas y copistas concienzudos, hubo también otras causas. Edward Schweizer, por ejemplo, hablando del Evangelio de Marcos, dice: «El escritor del Evangelio era un recopilador de tradiciones que le habían llegado, como regla general, en la forma de relatos individuales o dichos que él puso en forma de libro, añadiendo así al todo.»[37] Esta nueva teoría sostiene que los autores de los Evangelios no fueron estrictamente escritores, sino más bien compiladores o redactores, quienes se dieron a la tarea de compilar, redactar y ordenar los relatos que ya existían en la comunidad de la iglesia, algunos en forma escrita y otros en forma oral.[38]

Los primeros Padres de la Iglesia, cuyos escritos han sido preservados hasta nuestros días, se quejan de cambios hechos en copias de las Escrituras. Y ellos mismos mencionan varias razones como causas de las corrupciones y variantes en los textos sagrados. Orígenes, por ejemplo, parece atribuir las variantes a una de tres posibles causas principales: a) la *negligencia* de algunos copistas; b) cambios o correcciones con *intenciones malas* (por ejemplo, para promover herejías; y c) correcciones

[37] *The Good News According to Mark*, pág. 13.

[38] Edward Schweizer es uno de los más destacados representantes de una de las más recientes tendencias, «Crítica de Redacción», o «Crítica Editorial», la que sostiene que los autores de los Evangelios no fueron escritores, sino más bien compiladores o redactores de materiales que ya existían en la comunidad de la Iglesia.

¿Podrá mantenerse esta escuela después de los descubrimientos de O'Callaghan? Nos referimos al fragmento de Marcos 6:52-53 de la cueva de Qunram fechado en el año 50. *(Nota Editorial.)*

con el propósito de mejorar el texto sobre la base de *supuestas adiciones u omisiones* («lo que ellos pensaban»).[39]

CONCLUSIONES

Después de haberlo «examinado todo» y tratado de retener «lo bueno», terminamos con las siguientes conclusiones:

1. Podemos afirmar, sin lugar a dudas, que la Biblia es divinamente inspirada por Dios, mediante el Espíritu Santo. Así lo afirman las Escrituras mismas mediante el testimonio del Antiguo Testamento, el Señor Jesucristo, los evangelistas y los apóstoles.

2. La Biblia nos dice que es divinamente inspirada, pero no nos dice cómo fue inspirada, ni trata de probarlo. Así como los escritores sagrados no tratan de probar la existencia de Dios, sino que simplemente la toman por sentada, tampoco procuran probar la inspiración de la Biblia, simplemente la dan por supuesta. Los escritores bíblicos no presentaron su punto de vista de la inspiración en la forma sistemática que un teólogo lo haría en nuestros días. Dice Pache: «No podemos menos que admirar la prudencia y la sobriedad de las Escrituras. En todo tiempo afirman el milagro de la inspiración; pero en ningún momento Pablo, Pedro ni nadie más explicó cómo sucedió, o la forma exacta y el alcance de la divina influencia que operó en los escritores sagrados. Por lo tanto, tampoco tenemos autoridad de sondear las profundidaes de este misterio, más del que tenemos de sondear los misterios de la encarnación, la regeneración del creyente o la creación del universo.»[40]

---

[39] Scrivener, *Introduction to the Criticism of the New Testament*, II, págs. 263-264.

[40] *Op. cit.*, pág. 50.

3. Hay un elemento divino que intervino en la inspiración de las Escrituras. La Biblia nos dice claramente que «toda Escritura es inspirada por Dios» (II Timoteo 3:16). Esto parece descartar la teoría racionalista de la «inspiración natural».

4. Hay también un aspecto humano en la inspiración de la Biblia. Con la misma claridad con que nos dice que las Escrituras fueron inspiradas por Dios, la Biblia afirma que «los santos *hombres* de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo» (II Pedro 1:21).

5. Las Escrituras se encuentran en tres categorías: 1) Los originales autógrafos; 2) las copias que se hicieron de los mismos, y las copias de las copias; 3) las traducciones a los diferentes idiomas modernos.

6. Tanto las copias como las traducciones fueron hechas por hombres falibles, y todo erudito —no importa su punto de vista teológico— estará de acuerdo en que toda traducción difiere en cierta medida del original, puesto que ningún idioma tiene términos que correspondan exactamente a términos similares en otros idiomas.

7. Los autógrafos existieron por un período relativamente corto, comparado con el período de la existencia de las religiones judía y cristiana. Desaparecieron pronto debido al continuo uso y a la descomposición de los materiales en los cuales se escribieron. Jamás se ha encontrado ninguno de ellos. Y puesto que los originales autógrafos jamás se han encontrado, el sostener la inerrancia de los mismos es una presuposición tan ilógica e infundada como lo es el afirmar que los mismos tenían errores. Hasta tanto se descubran esos autógrafos —si es que por designio de Dios permanecen en algún lugar escondidos— no podemos afirmar categóricamente ni lo uno ni lo otro. Sólo Dios sabe si fueron inerrantes o no.

8. Si Dios, por medio del Espíritu Santo, dio a los escritores sagrados las Escrituras en forma inerrante —como algunos presuponen—, en su infinita sabiduría Dios hubiera

preservado esas mismas Escrituras en forma inerrante para nosotros, ya fuera conservando los originales autógrafos o inspirando a los copistas y traductores para que también produjeran una copia o una traducción inerrante. Si El pudo inspirar en forma inerrante a los autores, ¿no pudo haber hecho lo mismo con los copistas y los traductores, si su propósito hubiera sido darnos una Biblia inerrante? El negar que Dios pudiera haberlo hecho, limita su poder para obrar en la naturaleza humana. Por otro lado, si su propósito no era inspirar a los copistas y no obstante quería darnos una Biblia inerrante, el tratar de copiarla o traducirla hubiera sido en sí un sacrilegio. Dice Dewey B. Beegle que «el verdadero problema, entonces, no es por qué Dios permitió que los autógrafos perecieran, sino por qué Dios no conservó en las copias de las Escrituras la supuesta inerrancia de los manuscritos originales».[41]

9. Los términos *infalibilidad* e *inerrancia* no son sinónimos. El término *infalibilidad* se aplica a las normas de fe, autoridad y práctica de la Biblia. En ese sentido, la Biblia es absolutamente infalible. El término *inerrancia*, se aplica a la forma en que ese contenido ha sido expresado. El hecho que reconozcamos que la Biblia contiene ciertas variantes de copia y traducción, y aun datos incorrectos en el área de la geografía, la cosmología, la historia, etc., no hace que la Biblia deje de ser infalible. Si algún día, en la providencia de Dios, se llegaran a encontrar los autógrafos y se descubriera que muchas de esas dificultades y pasajes problemáticos se encuentran en los mismos, la Biblia todavía seguiría siendo infalible en asuntos de fe, práctica y autoridad.

Según René Pache, se calcula que en el texto griego hay aproximadamente 150.000 palabras. Comparando más de 4.000 manuscritos griegos, se han descubierto entre 150.000 y 200.000 variaciones, la mayoría de las cuales re-

[41] *Op. cit.*, pág. 25.

visten muy poca importancia. Luego Pache agrega: «Se puede afirmar con seguridad que el texto sagrado es exacto y válido y que ningún artículo de fe ni precepto moral en el mismo ha sido desfigurado o perdido.»[42]

El mismo Pache, citando evidencias provistas por el Dr. Philip Schaff, dice que «la gran mayoría de las variantes en el texto griego no deben sorprender ni molestar a ningún cristiano. Son el resultado natural de la enorme riqueza de nuestras fuentes documentales, y son un testimonio del enorme significado del Nuevo Testamento. No tienen la menor influencia en la integridad del texto: al contrario, lo vienen a reforzar. El estudio de las mismas es muy útil y estimulante. De las 150.000 variantes, sólo 400 alteran el sentido del texto. Y de éstas, no más de 50 tienen cierta importancia; y aun en el caso de estas 50, ninguna de ellas tiene que ver con ningún artículo de fe o ningún mandamiento moral, que no esté apoyado en forma clara por otros pasajes claros, o por la enseñanza de la Biblia en general. El *Textus Receptus* (Texto Recibido) de Stephanus, Beza y Elzavir y nuestra presente versión, enseñan exactamente el mismo cristianismo que los textos unciales del *Sinaiticus* y el *Vaticanus* de los manuscritos más antiguos.»[43]

10. La enseñanza bíblica y los datos que tenemos sobre el asunto de la inspiración son tan complejos y presentan tantos puntos de vista que es prácticamente imposible formular una teoría sobre la forma de la inspiración divina en una declaración concisa, general y dogmática.

Un estudio inductivo y minucioso del contenido de la Biblia nos conduce a suponer que hubo necesidad de diferentes grados y formas de inspiración. Cuando consideramos pasajes como Filipenses 2:5-11, denominado por los eruditos como el *kenosis*, y Colosenses 1:15-20, donde Pablo afirma que Cristo «es la imagen del Dios viviente», o

[42] *Op. cit.*, pág. 193.
[43] Ibid., págs. 193-194.

los «Diez Mandamientos» en Exodo 20, parecen indicar la necesidad de una inspiración muy especial. Estos pasajes bien parecen apoyar la teoría de la inspiración verbal. Por otro lado, cuando consideramos pasajes como los relatos del libro de los Hechos, y los libros históricos del Antiguo Testamento, parecen indicar que los autores no necesitaron una inspiración tan especial y elevada, puesto que estaban relatando hechos históricos del conocimiento común para todos los contemporáneos. Estos libros parecen apoyar la teoría de la inspiración intuitiva o plenaria.

Cuando consideramos estos hechos, los siguientes interrogantes nos salen al paso: ¿Hubo necesidad de diferentes formas y grados de inspiración en el contenido de las Escrituras? Si podemos presuponer que hubo tal necesidad, ¿podemos presuponer que en realidad hubo ciertos grados o formas diferentes de inspiración? Si Dios usó diferentes formas para revelarse, ¿no pudo El haber usado diferentes formas para inspirar las Escrituras? ¿Es factible que la teoría más bíblica sobre la forma de la inspiración sea una combinación de las teorías que sostienen la inspiración verbal, la inspiración intuitiva y la inspiración plenaria? Estos interrogantes merecen ser considerados con cuidado en toda discusión futura sobre la doctrina de la inspiración de las Santas Escrituras.[44]

[44] Estas conclusiones son el fruto de una discusión colectiva después de la presentación del presente trabajo, en la cual participaron los miembros de la Confraternidad. Se trató de enfocar la situación a nivel pastoral, tratando de determinar las necesidades específicas, tal como se dan dentro y fuera de la comunidad evangélica latinoamericana.

BIBLIOGRAFIA

Barth, Karl. *The Doctrine of the Word of God* (Church Dogmatics, Vol. I), Edimburgh: T. and T. Clark, 1949.

Barth, Karl. *The Word of God and the Word of Man.* The Pilgram Press, 1928.

Beegle, Dewey. *The Inspiration of Scripture.* Philadelphia: The Westminster Press, 1963.

Bromiley, Geoffrey. «The Inspiration and Authority of Scripture.» *Eternity*, agosto de 1970.

Bultmann, Rudolf. *The Theology of the New Testament.* New York: Scribner, 1951.

Gaebelein, Frank E. *The Meaning of Inspiration.* Chicago: Inter-Varsity, 1950.

Gaussen, Louis. *La Véritable Doctrine de M. Gaussen sur l'Inspiration des Trois Lettres.* Geneva, Switzerland: Richter, sin fecha.

Gruden, Wayne. *Does the Bible Teach Inerrancy?*, folleto mimeografiado, Fuller Theological Seminary, Pasadena, California, 1971.

McClendon, James William. *Teólogos Destacados del siglo XX.* El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 1969.

Monod, Adolphe. *Farewells.* London: Banner of Truth, 1962.

Orr, James. *Revelation and Inspiration.* Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1952.

Pache, René. *The Inspiration and Authority of the Bible.* Chicago: Moody Press, 1969.

Ramm, Bernard. *Diccionario de Teología Contemporánea.* El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 1969.

Sauer, Erich. *From Eternity to Eternity.* Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1945.

Schweizer, Edward. *The Good News According to Mark.* Richmond, Virginia: John Knox Press, 1970.

Scrivener, F. H. A. *Introduction to the Criticism of the New Testament,* Vol. II. London: George Bell and Sons, 1948.

Streeter, Burnett Hillman. *The Four Gospels.* London: Macmillan and Co., Limited, 1951.

Vincent, Marvin R. *A. History of the Textual Criticism of the New Testament.* New York: The MacMillan Co., 1899.

Warfield, Benjamin B. *The Inspiration and Authority of the Bible.* Philadelphia: Presb. and Ref., 1964.

Wiley, H. Orton. *Introducción a la Teología Cristiana.* Kansas City, Mo.: Beacon Hill Press, 1948.

Young, Edward. *Thy Word Is Truth.* Grand Rapids, Michigan: Wm., B. Eerdamns Publishing Co., 1957.

IV

LA AUTORIDAD DE LA BIBLIA EN LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA

Por *C. René Padilla*

La autoridad de la Biblia constituye, sin lugar a dudas, el problema más complejo entre todos los problemas que plantea la bibliología, puesto que toca toda una gama de asuntos que varían desde la naturaleza de la revelación hasta los principios de interpretación y la aplicación del mensaje bíblico al mundo de hoy. Desde este momento, reconocemos la imposibilidad de hacer justicia al tema dentro de los límites de una ponencia.

Cabe destacar, desde el principio, que la autoridad objetiva de las Escrituras inspiradas por Dios es solamente un aspecto del principio por medio del cual él ejerce su autoridad en todo lo relativo a la fe y conducta cristianas. El otro aspecto es el *testimonium Spiritus Sancti* (el testimonio interno del Espíritu Santo). El primero tiene que ver con las bases mismas de la autoridad bíblica, el segundo con el *reconocimiento* de esa autoridad. Esta ponencia concentra su atención en el problema de las bases, pero la limitación que nos hemos impuesto no debe conducirnos a perder de vista que en el último análisis el principio de autoridad desde la perspectiva cristiana no es *la Biblia,* sino *el Espíritu Santo que habla en la Biblia* —la Palabra y el Espíritu.[1]

El asentimiento a la autoridad de la Biblia podría ser considerado como una de las características más genera-

---

[1] Esta tesis, que tiene sus raíces en la enseñanza bíblica y fue desarrollada por los reformadores del siglo XVI, se halla brillantemente expuesta por Bernard Ramm en su libro *The Pattern of Religious Authority* (1968).

les del movimiento protestante en América Latina. Esto es de esperar en un movimiento con una gran mayoría teológicamente conservadora. Cabe, sin embargo, preguntarse si el *uso real* de la Biblia por parte de los evangélicos latinoamericanos coincide en términos generales con ese asentimiento que los distingue. Podría ser que se tratase de un asentimiento puramente formal, sin consecuencias prácticas para la definición doctrinal y ética ni para la predicación. El peligro de que así sea se agudiza en vista de la ausencia casi total de reflexión teológica en círculos evangélicos conservadores latinoamericanos, cuya comprobación resulta innecesaria entre nosotros. Baste mencionar que en lo que concierne al tema que aquí nos ocupa, el único libro publicado por protestantes en América Latina, en cuanto el presente autor ha podido averiguar, es la traducción de una serie de ensayos escritos por autores europeos y norteamericanos, en su mayoría no conservadores.[2] Donde no hay reflexión teológica constante, la única vía para descubrir el significado de la autoridad bíblica para el pueblo evangélico latinoamericano sería la vía de la deducción a partir del uso práctico de las Escrituras. Pero entonces el estudio del problema demandaría un acercamiento más sociológico que teológico y se encuadraría dentro del tema de la *vida* de la comunidad protestantes, y no de la teología, en América Latina.

En su deseo de tomar en serio el tema propuesto, el a[illegible] ha preferido más bien hacer una reflexión propia (aunque no totalmente original) sobre la autoridad de la Biblia y sugerir ciertos lineamientos para la futura teología sobre el tema en América Latina. No se trata, pues, de inquirir en la relación que hay entre la autoridad de la Biblia y una teología ya hecha, sino de sugerir la relación que debe haber entre la autoridad de la Biblia y la teología que aún está por hacerse.

[2] *La Autoridad de la Biblia en el Día Actual*, editado por Alan Richarson y W. Schweitzer (1964).

LA AUTORIDAD DE LA BIBLIA Y LA REVELACION ESPECIAL

La autoridad de la Biblia se deriva de su conexión con la revelación especial

La única autoridad absoluta es aquella que reside en Dios; su manifestación más precisa coincide con la automanifestación de Dios en el plano de la historia, orientada hacia la formación de una nueva humanidad en Cristo Jesús. La definición del sentido y el alcance de la autoridad bíblica sólo es posible cuando se coloca a la Biblia dentro del contexto del hecho de la revelación y de su propósito soteriológico.

La concepción misma de Escrituras autoritativas supone no sólo que Dios se ha revelado sino que se ha revelado mediante modalidades que por un lado hacen posible y por otro lado exigen la existencia de la Biblia: el acontecimiento histórico, el habla divina y la encarnación.[3] De hecho, si la revelación de Dios se diese exclusivamente en términos de experiencias místicas inefables, sin contenido cognoscitivo, lo máximo que se podría afirmar acerca de los escritos bíblicos es que su propósito es describir situaciones en las cuales ciertos hombres del pasado tuvieron experiencias religiosas inexpresables. Desde ese punto de vista, no habría ningún sentido en que

[3] A las modalidades mencionadas se podría añadir la de la condescendencia divina, según el esquema de Bernard Ramm en *La Revelación Especial y la Palabra de Dios* (1967), págs. 27-125. La excluimos de la presente discusión por considerar que los sueños, las visiones, las teofanías, etc., ocupan un lugar secundario en las Escrituras como modalidades de la revelación.

se podría atribuir a la Biblia un carácter normativo. El valor de las Escrituras judeo-cristianas sería comparable al de cualquiera de las escrituras religiosas de la raza humana. En otras palabras, la negación del acontecimiento histórico, el habla divina o la encarnación, como las modalidades de la revelación, concluye en la negación del aspecto objetivo de la revelación, y como consecuencia, en la negación de la autoridad de la Biblia.

LA BIBLIA Y LOS ACTOS DE DIOS

La sustancia de la revelación especial es la acción redentora de Dios en el seno de la historia —la historia de la salvación—. Este es el énfasis a lo largo de toda la Biblia: Dios no es un ser remoto que envía una carta desde la distancia, sino un Dios que se inserta en la historia humana, un Dios que realiza proezas y por medio de ellas progresivamente ejecuta su propósito de redención. O sea que la redención de Dios no es gnóstica, sino histórica; no se lleva a cabo mediante fórmulas doctrinales, sino mediante acontecimientos históricos. Estos son «los hechos maravillosos de Dios» que se inician con el llamamiento de Abraham y el éxodo y culminan con la encarnación, muerte, resurrección y ascensión de Jesucristo. Son eventos por medio de los cuales Dios forma un pueblo para sí cuya misión es anunciar las «obras maravillosas» *(tas aretas)* [4] de la redención.

Los acontecimientos salvíficos *son eventos históricos* reales y como tales se realizan dentro del cauce de la historia general, en un tiempo y lugar determinados. Y sin embargo, *son eventos especiales y por lo tanto revelatorios.* Es esta cualidad revelacional la que en primer

[4] 1.ª Pedro 2:9. La traducción «obras maravillosas» (Versión Popular) en lugar de «virtudes» (Reina-Valera) debe ser preferida.

lugar determina su inclusión en las Escrituras. Los escritores bíblicos no son historiógrafos; su intención no es escribir una historia completa, «objetiva», ajustada a los cánones de la historiografía moderna. Escriben más bien desde el punto de vista de la fe, como gente comprometida con su mensaje. Pero es precisamente este hecho el que, lejos de restar autoridad a las Escrituras, les da el peso que les corresponde como el registro auténtico de las obras maravillosas de Dios. Objetividad no es lo mismo que neutralidad y la que caracteriza a los documentos bíblicos se deriva del interés personal que los autores tienen en la comunicación de su mensaje de redención cuya validez depende, entre otras cosas, de la veracidad de los hechos históricos que son su sustancia. La Biblia tiene un propósito soteriológico. Forma parte de la historia de la salvación. Y de allí deriva su autoridad como registro fidedigno de los acontecimientos de la redención y como parte, ella misma, de la historia de la salvación, ya que es el libro por medio del cual esos acontecimientos son actualizados de generación en generación en el pueblo de Dios, por la acción del Espíritu Santo. *No creo en Dios porque la Biblia es autoritativa, sino en la autoridad de la Biblia porque forma parte del proceso por medio del cual Dios ha obrado la redención del hombre.*

En nuestra reflexión sobre la autoridad de la Biblia tenemos que reconocer que la teología «fundamentalista», particularmente en los Estados Unidos, ha estado propensa a aislar a la Biblia de la historia de la salvación. A olvidar que ésta precede a la revelación y que, si el evangelio mismo fue primero predicado oralmente y sólo después escrito, *la Palabra revelada antecede a la Palabra inspirada y escrita.* El resultado ha sido una «absolutización» de las Escrituras que no hace justicia a las dimensiones más amplias de la revelación especial. La Biblia se convierte en la autoridad absoluta *per se y en se,* sin califi-

cación. Es una fuente autónoma de revelación.[5] Deja su posición como instrumento (y como tal imprescindible) de la revelación, y ocupa el lugar que le corresponde a Dios. Es por eso que el fundamentalismo se ha expuesto a la acusación de fomentar la *bibliolatría*.

Es cierto que de nada hubiese servido que Dios se revelara si su revelación no fuese adecuadamente comunicada al hombre. Desde ese punto de vista, una de las exigencias de la revelación es la inspiración. Bernard Ramm acierta cuando dice que «no podemos evitar tener una teoría de la inspiración bíblica si hemos de encontrar una doctrina válida de la revelación, y no deberíamos apartarnos de esta búsqueda por temor a regresar a la forma precrítica de esa doctrina, que envolvía una autoridad infalible que debía ser aceptada sin más preguntas».[6] La teoría evangélica en América Latina necesita emprender esa búsqueda de una doctrina de la inspiración que esté a la altura de las exigencias de la revelación pero que no pretenda que toda la estructura de la bibliología puede basarse en un concepto dado de inerrancia bíblica.[7] Entiéndase bien: no se trata aquí de hacer un juicio respecto a la tesis según la cual los manuscritos originales estaban libres de todo tipo de errores. Es que (aparte de la imposibilidad de comprobar o negar esa aseveración, ya que no poseemos los manuscritos originales) la posición aquí criticada adolece de una lamentable falta de perspectiva

[5] Es el caso, en mi juicio, de lo que sucede con Clark H. Pinnock cuando afirma que «*el principium congnoscendi* es una Escritura infalible» (*A Defense of Biblical Infallibility*, 1967, pág. 5).

[6] «Religious Certainty-II», *The Expository Times*, 72:51, noviembre de 1960. Citado por Bernard Ramm, *La Revelación Especial*, pág. 81.

[7] *Cf., v. gr.:* Edward Young, *Thy Word is Truth* (1957). Young afirma en el prefacio (pág. 6) que su preocupación es con la Biblia como autoritativa. Sin embargo, a lo largo de toda la discusión, su énfasis recae en la inerrancia de la Biblia. Cf. Laird Harris, *Inspiration and Cononicity of the Bible* (1957), esp. cap. 2, págs. 45-71.

respecto a la relación entre los diferentes aspectos de la bibliología[8] y del conocimiento de Dios. Quien demanda una precisión absoluta en detalles mínimos de geografía, historia, ciencias naturales, etc., como requisito *indispensable* para la aceptación de la autoridad bíblica, la demanda porque supone que desde el punto de vista epistemológico el único principio que rige la relación del hombre con Dios es la razón y la única realidad acerca de la revelación es su aspecto informativo. Racionaliza la fe, desconoce su dimensión existencial, minimiza el testimonio interno del Espíritu Santo. Como resultado exige como base para el conocimiento de Dios algo que nadie está en condiciones de proporcionarle, puesto que no existe: una Biblia completamente libre de errores. Al fin de cuentas, la única Biblia que *tenemos hoy*, gústenos o no, es una Biblia acerca de la cual lo mínimo que se puede admitir es que contiene errores de transmisión y (en el caso de toda versión) de traducción. Por lo tanto, o la recibimos de Dios *como es* y la aceptamos como autoritativa a pesar de estos errores menores y con la fe de que ninguno de ellos afecta la sustancia del Evangelio,[9] o insistimos en

[8] *Cf. v. gr.:* Clark Pinnok, *op. cit.*, pág. 1. Benjamin Warfield está en lo correcto cuando dice que «la inspiración no es la más fundamental de las doctrinas cristianas, ni aun lo primero que probamos acerca de las Escrituras. Es el hecho último y complementario respecto a las Escrituras». (*The Inspiration and Authority of the Bible* (1961), pág. 210).

[9] Esta representa, en sustancia, la posición de Charles Hodge, uno de los defensores de la ortodoxia hace un siglo. Hodge mantuvo que la inspiración plenaria no significa que los autores sagrados poseyeran un conocimiento pleno o que fueran infalibles, «excepto en relación con el propósito especial para el cual fueron usados». «Respecto a asuntos de ciencia, filosofía e historia —añade—, estuvieron en el mismo nivel que sus contemporáneos. Fueron infalibles sólo como maestros y cuando actuaban como heraldos de Dios» (*Systematic Theology* (1871), Vol. I, pág. 165). Hodge admite que las Escrituras contienen, en pocos casos, discrepancias que no se puede explicar satisfactoriamente, pero mantiene que estas discrepancias no proveen base para que se niegue su inspiración, así como «nadie negaría que el Partenón fue construido de mármol, aun-

la indispensabilidad de una Biblia absolutamente inerrante y nos quedamos sin Biblia autoritativa. ¡No hay otra alternativa!

LA BIBLIA Y EL HABLA DIVINA

Pero los actos de Dios en la historia de la salvación no son acontecimientos a secas: *son acontecimientos interpretados e inseparables de su interpretación.* Por sí so-

que aquí y allá se puede detectar un grano de arena» (*ibid.*, pág. 170). Más recientemente James I. Parker asimismo ha sostenido convincentemente que la inerrancia de la Biblia se limita a lo que ésta afirma respecto a la salvación, ya que el propósito de las Escrituras no es dar instrucción, por ejemplo, en alguna de las ciencias naturales o en gramática griega o hebrea, sino (según su propia definición) «enseñar todas las cosas necesarias para la salvación». Refiriéndose a los escritores bíblicos dice: «No proponen su imagen del mundo y de las cosas que están en él como algo normativo para la ciencia posterior, así como no proponen su uso del hebreo o del griego como un modelo perfecto para la composición en esos idiomas. No pretenden enseñar ni ciencia ni gramática. A veces su gramática falla; con frecuencia el cuadro mental del orden creado que su terminología sugiere al hombre del siglo xx difiere del de la ciencia moderna; pero estos hechos no afectan la inerrancia de la Palabra divina, para transmitir la cual se usaron los recursos conceptuales y lingüísticos de los escritores... En otras palabras, la infalibilidad y la inerrancia de las Escrituras se relacionan con el área que la Palabra de Dios tiene en mira. La Escritura, provee instrucción que es verdadera y digna de confianza, no sobre cada tema concebible, sino simplemente sobre aquellos temas que ella pretende tratar *(Fundamentalism and the Word of God)*»(1958), página 96 y ss.) Cf. Bernard Ramm, *La Revelación Especial...*, pág ina 184 *et passim*. En conexión con el tema es necesario anotar que tampoco para los reformadores la inerrancia era un presupuesto de la inspiración y menos aún de la autoridad de la Biblia. Calvino, por ejemplo, habla de la infalibilidad de las Escrituras en conexión con su propósito soteriológico, pero no de su inerrancia. Dice, además, que las Escrituras «no pueden lograr entera certidumbre entre los fieles *por otro título que porque ellos tienen por cierto e incluso que han descendido del cielo, como si oyesen en ellas a Dios mismo hablar por su propia boca» (Institución de la Religión Cristiana,* I. vii 1, Subrayado mío.

los son incapaces de comunicar su significado. Son como una película sin sonido. Por eso, Dios no sólo *actúa* sino que, además, *habla.* No abandona la interpretación de sus obras maravillosas a su propia suerte, como objeto de especulación humana, sino que la revela a sus mensajeros. «La estructura de la revelación especial requiere un acontecimiento sólido y una Palabra sólida de interpretación. No es posible que haya un acontecimiento sólido con una interpretación blanda.»[10] La palabra de interpretación es tan parte de la historia de la salvación como los acontecimientos mismos. Evento e interpretación forman un todo inextricable.[11] Normalmente, la acción precede a la palabra, pero es la palabra la que descubre el sentido de la acción y la complementa. Las dos son elementos constitutivos del mensaje de Dios, como queda ejemplificado en la simple afirmación paulina: «Cristo *murió*» acontecimiento histórico) «*por* nuestros pecados» (interpretación teológica).[12] La redención es la sustancia de la revelación, pero no hay revelación aparte del habla divina que interpreta la acción redentora de Dios. El Dios que redime es también el Dios que habla: «Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo.» [13]

Cabe admitir el antropomorfismo presente en la descripción de Dios como el Dios que habla.[14] Pero como tal, apunta a una realidad sin la cual jamás podría darse una interpretación doctrinal que lleve el peso de la autoridad

[10] Bernard Ramm, *ibid.*, pág. 165.
[11] Cf. James Orr, *Revelation and Inspiration* (1910), pág. 159; Benjamín Warfield, op. cit., pág. 80. De acuerdo con James Muilenburg («La Interpretación de la Biblia, *La Autoridad de la Biblia en el Día Actual*», pág. 117), es justamente esta inseparabilidad del hecho histórico de su interpretación lo que constituye el punto crucial del problema hermenéutico.
[12] 1.ª Corintios 15:3.
[13] Hechos 1:1.
[14] Bernard Ramm, *La Revelación Especial...*, pág. 54.

de Dios —la realidad de *la acción divina en el profeta o el apóstol a fin de que las palabras humanas sean portadoras de la verdad de Dios*. Esa es la acción que subyace en la fórmula profética: «Así ha dicho Jehová.» Es la acción que da al mensaje profético la calidad de *mensaje de Dios*. Se hace violencia al concepto bíblico de la modalidad del habla divina cuando se supone que ésta puede prescindir del hombre[15] o de sus facultades intelectuales, su personalidad o su cultura. Asimismo, cuando se entiende la interpretación doctrinal como un mero producto de la reflexión humana, sin más valor que cualquiera otra interpretación.[16] En una u otra forma, se niega uno de los aspectos esenciales de la revelación, que es la comunicación de la Palabra de Dios *por medio* de palabras humanas. Las dos posiciones extremas en el fondo coinciden en su negación racionalista de ese misterio que es la relación de lo divino y lo humano en la Biblia.

En el Nuevo Testamento, el hecho de Cristo es inseparable de la doctrina apostólica. A los apóstoles les corresponde un lugar único dentro de la historia de la salvación como mediadores de la revelación final de Dios dada en Jesucristo. En palabras de P. T. Forsyth, «los apóstoles fueron los heraldos de la revelación de Dios, personalidades elegidas y providenciales que recibieron de Dios una vocación y entrenamiento especiales para recibir y explayar el genio central del Evangelio mediante un nuevo punto de partida germinal para todo el tiempo cristiano».[17] Esa

[15] *Cf.* Edward J. Young. *op. cit.*, pág. 79.

[16] *Cf.* C. H. Dodd, *The Authority of the Bible* (1960), pág. 23. Dodd mantiene que la autoridad de la Biblia es «la autoridad de expertos en el conocimiento de Dios, maestros en el arte de vivir; la autoridad de genios religiosos» (*ibid*, pág. 34). Su reducción de la teología a antropología es obvia.

[17] *The Principle of Autority* (1952), pág. 332. Ver toda su excelente discusión del lugar único que le corresponde al apostolado dentro de la historia de la salvación, en el cap. VII, págs. 123-142. *Cf.* Oscar Cullmann, «The Tradition» *The Early Church* (1956), pá-

es la base de la autoridad de los apóstoles: en virtud del llamamiento divino ellos son los representantes de Cristo, investidos de poder para anunciar el Evangelio.[18] La frecuente referencia que Pablo hace a su designación como apóstol de Jesucristo por la voluntad de Dios[19] muestra que la única concepción posible del apostolado, desde la perspectiva del Nuevo Testamento mismo, es aquella que ubica a los apóstoles en el contexto del propósito redentor de Dios. Los apóstoles forman parte del hecho central de la revelación neotestamentaria; no son recipientes de la revelación únicamente, sino además órganos de la revelación. Su palabra es la mediadora autorizada de la Palabra final de Dios en Jesucristo, es la «revelación de la revelación»,[20] y como tal participa de la finalidad de Jesucristo: fue dada a los hombres «una vez para siempre», es la «fe una vez dada a los santos».[21]

gina 75 y ss.; José Grau, *El Fundamento Apostólico* (1966). En contraste, para C. H. Dodd los apóstoles, como los profetas, son meramente «nuestros 'conciudadanos' en el pueblo de Dios» a quienes les permitimos hablar por sí mismos como corresponde a «ciudadanos libres» («La Pertinencia de la Biblia», *La Autoridad de la Biblia en el Día Actual*, pág. 96).

[18] *Cf.* Hechos 10:41; Hechos 2:3. Es posible que el término *apóstoles* represente la traducción del término arameo *sheliha* (hebreo *shaliah)*, aplicado al emisario, al representante oficial plenipotenciario en círculos rabínicos. Esta es la tesis sustentada por Karl H. Rengstorf en su artículo sobre el tema en el *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. I (1964), pág. 420 y siguientes. Pero no es seguro que el término haya sido usado en ese sentido hasta una fecha posterior al primer siglo. En todo caso, el *concepto* de los apóstoles como representantes de Cristo halla base en muchas de las afirmaciones del Nuevo Testamento. Ver *supra* nota 17, esp. Cullmann y Grau. «Los apóstoles representan a Cristo más que a la Iglesia. Están ante la Iglesia en el lugar de Cristo, no ante Cristo en el lugar de la Iglesia» (P. T. Forsyth, *op. cit.*, pág. 135).

[19] *Cf. v. gr.:* Romanos 1:1; 1.ª Corintios 1:1; 9:1; 15:9; 2.ª Corintios 1:1; Gálatas 1:1; Efesios 1:1; Colosenses 1:1; 1.ª Tito 1:1; 2.ª Tito 1:1.

[20] P. T. Forsyth, op. cit., pág. 133.

[21] Judas 3.

Sin la misión de los apóstoles, la misión de Jesucristo hubiese quedado incompleta, puesto que el Evangelio incluye el hecho de Cristo y su interpretación. Aparte de la tradición apostólica, consignada en el Nuevo Testamento, no hay conocimiento de Jesucristo, ni siquiera como una figura histórica concreta. El único Jesús histórico es el Jesús del Nuevo Testamento, y si se acepta la validez de la función apostólica para la transmisión del hecho histórico, hay que aceptar también la que concierne a la interpretación doctrinal. Las alternativas son: un cristianismo apostólico, con un Cristo interpretado por los apóstoles y autor de la redención, o un cristianismo místico, con un Cristo imaginario y como tal incapaz de redimir.

La autoridad de la tradición apostólica depende de su conexión con la enseñanza de Jesucristo. Es en y por medio de la palabra de los apóstoles que la palabra de Cristo es transmitida a la Iglesia. «El apostolado es el eslabón entre Cristo y su Iglesia.»[22] La misión de Jesucristo como profeta [23] incluye la entrega de las palabras *(rhemata)* del Padre a sus discípulos a fin de que éstos a su vez las entreguen a otros.[24] Esa es la misión de los discípulos: *hacer discípulos,* bautizándoles y transmitiéndoles la enseñanza que ellos recibieron de Jesucristo.[25] El mismo que es el meollo del Evangelio es también el que provee los medios por los cuales el Evangelio será comunicado en el futuro. Por eso, la genuinidad del mensaje apostólico está garantizada por la acción de Jesucristo en sus apóstoles a través del Espíritu Santo; por el cumplimiento de su promesa: «El Consolador, el Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en mi nombre, él os enseñará todas las cosas, y os recordará todo lo que yo os he dicho.»[26] No

[22] Edmund P. Clowney, *Preaching and Biblical Theology* (1962), pág. 60.
[23] *Cf.* Lucas 9:35; Juan 6:14; Hechos 3:22.
[24] *Cf.* Juan 17:8, 18-21.
[25] *Cf.* Mateo 28:16-20.
[26] Juan 14:26. Cf. Juan 16:13 ss.

se puede afirmar que los apóstoles adulteraron el Evangelio sin imputarle a Jesús el más completo fracaso en el entrenamiento de aquellos que, con él como «principal piedra del ángulo», habían de constituir el fundamento de su Iglesia.[27]

La palabra apostólica es la Palabra de Dios dada en Jesucristo. «Es la palabra autorizada *sobre* Cristo y *de* Cristo. Es la misma palabra que el Señor pronuncia en la unidad de su persona terrenal y celestial por medio del servicio de los apóstoles y a través de la posesión de éstos por el Espíritu Santo.»[28] De ahí que escribiendo a los creyentes en Tesalónica, por ejemplo, el apóstol Pablo no vacila en afirmar: «Por lo cual también nosotros sin cesar damos gracias a Dios, de que cuando recibisteis la palabra de Dios que oisteis de nosotros, la recibisteis no como palabra de hombres, sino según es en verdad, la palabra de Dios *(logon Theou),* la cual actúa en vosotros los creyentes.»[29] Para él «el Evangelio de Cristo»,[30] que él anuncia, es el Evangelio recibido «por revelación de Jesucristo»[31] y, consecuentemente, normativo. Ni aun él, ni un ángel del cielo, está autorizado para predicar otro evangelio.[32] Hay una «forma de doctrina» a la cual los creyentes han sido «entregados»,[33] «instrucciones» dadas «por el Señor Je-

[27] *Cf.* Efesios 2:20; Apocalipsis 21:14; Mateo 16:18 pertenece al mismo círculo de ideas.
[28] H. N. Ridderbos, *The Authority of the New Testament Scriptures,* 1936, pág. 22 s.
[29] I Tesalonicenses 2:13. El término «recibisteis» *(paralabontes)* es el término técnico que los rabinos usaban para referirse a la transmisión de la tradición. Aparece también en I Corintios 15 aplicado a la transmisión del mensaje del Señor a Pablo (versículo 3) y de Pablo a los creyentes (versículo 1). Cf. Gálatas 1:9, 12; I Corintios 11:23.
[30] Gálatas 1:7.
[31] Gálatas 1:12.
[32] *Cf.* Gálatas 1:8 s.
[33] *Cf.* Romanos 6:17.

sús»,[34] «doctrina» que los creyentes deben «retener»,[35] «sanas palabras de nuestro Señor Jesucristo»,[36] palabras que fueron antes dichas por los apóstoles»,[37] «doctrina de los apóstoles»,[38] «fe».[39] Y el denominador común de todas es la tradición apostólica cuyo origen se remonta a Jesucristo mismo, de quien deriva su autoridad como Palabra de Dios.

Queda establecido que, si bien es cierto que el Evangelio no puede reducirse a doctrina o concebirse en términos de fórmulas teológicas separadas de la persona de Cristo, *el Evangelio tiene un contenido doctrinal que se comunica en palabras y se percibe entelectualmente*. Es tan equivocado pensar que puede haber revelación sin un aspecto conceptual, como pensar que la comunicación de verdades es el todo de la revelación. Ahí radica el error de los teólogos que, en su afán por acentuar el aspecto existencial de la fe, reducen la revelación a un encuentro con Jesucristo y definen la autoridad de la Biblia *exclusivamente* en términos del uso que Dios hace de ésta para guiar al hombre a una experiencia con Dios aquí y ahora. Alan Richardson, por ejemplo, escribe: «La autoridad de la Biblia significa para mí que el mensaje de Dios exige mi compromiso, mi obediencia y fe; debo escuchar lo que Dios dice y apresurarme a dirigir mi vida de acuerdo a Su voluntad.»[40] Tal posición viene a menudo acompañada

[34] *Cf.* I Tesalonicenses 4:2. Ver también I Corintios 7:10.
[35] *Cf.* II Tesalonicenses 2:15.
[36] *Cf.* I Timoteo 6:3.
[37] *Cf.* Judas 17.
[38] *Cf.* Hechos 2:42.
[39] Aunque *pistis*, en el sentido de «doctrina» o «enseñanza» es más común en las epístolas pastorales (cf. v. gr.: I Timoteo 1:19; 3:9; 4:1, 6; 5:8; 6:10:21; II Timoteo 2:18), aparece también ocasionalmente en otros escritos neotestamentarios (*cf.* Romanos 1:5 y p. Judas 3, 20). En el capítulo 1 de Gálatas Pablo habla de predicar el Evangelio (vv. 8, 9, 11), predicar a Cristo (versículo 16) y predicar la fe (versículo 23) en forma intercambiable.
[40] *Preface to Bible-Study* (1943), pág. 37. Cf. J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture* (1957), págs. 277-278: «La autoridad de la Biblia... consiste en el hecho de que, por voluntad divina, el lugar donde se testifica de Dios es el lugar donde se promete y se condense Su presencia. La Biblia tiene la autoridad de Dios quien escoge hablar en y por medio de ella.»

de un concepto de la Biblia como nada más que un *testimonio humano* de la revelación de Dios, carenta de autoridad. Su atracción está en su énfasis en el carácter personal de la revelación, en su llamado al reconocimiento de que el propósito de la Biblia no es meramente dar información acerca de Dios, sino colocar al hombre frente a las inexorables demandas de la revelación de Dios en Cristo. Sin embargo, yerra al no reconocer la imposibilidad del encuentro con Dios por otra vía que no sea la de la comunicación de verdades acerca de Dios y de su revelación en Jesucristo. El dilema que propone es un falso dilema, puesto que no se trata de escoger entre verdades acerca de Dios y Dios, o entre la doctrina acerca de Jesucristo y la persona de Jesucristo. Se trata más bien de admitir plenamente que el propósito de la «información» bíblica autorizada es el «encuentro», la experiencia personal del juicio y la gracia de Dios. *La autoridad formal de las Escrituras existe en función de la autoridad material de Jesucristo, pero la experiencia de ésta es posible en virtud de la realidad de aquélla.* La Biblia *deviene* Palabra de Dios por la acción del Espíritu Santo precisamente porque *es* la Palabra de Dios. El encuentro con Jesucristo se da *en* la doctrina de los apóstoles. No es un encuentro con un Cristo imaginario, sino con el Cristo mediado por la tradición apostólica; no es un encuentro inefable, sino un encuentro factible de expresarse en una confesión de fe. Si se niega esto, se remueve toda posibilidad de hacer teología, ya que la teología presupone el «estar en la verdad» *y* el «conocer la verdad», el encuentro *y* la doctrina, lo existencial *y* lo conceptual.[41]

[41] Lo mismo se aplica a la revelación. Sobre las aplicaciones que esto tiene desde un punto de vista filosófico, ver Arthur F. Holmes, *Christian Fhilosophy in the 20th Century* (1969), págs. 181 ss.

Una de las características más comunes de la predicación en las iglesias evangélicas en América Latina es su falta de raíces bíblicas. Pese al común asentimiento a la autoridad de la Biblia, en la práctica hay una falta pasmosa de seriedad frente a la revelación escrita. El texto es usado a menudo como pretexto, como un trampolín desde el cual los predicadores lanzan sus peroratas y exhortaciones sin preocuparse mayormente por establecer la relación entre éstas y el texto escrito. Si a esto se añade el factor de la distancia entre el mensaje y los interrogantes que el mundo moderno plantea a la fe cristiana, no es de asombrarse que la gran mayoría de evangélicos en nuestro continente tenga tan poca noción de la forma en que la autoridad de la Biblia se aplica a la vida práctica. El púlpito evangélico en América Latina está en crisis.[42] El énfasis unilateral en la evangelización, divorciada de la enseñanza, ha resultado en una distorsión de la predicación y, consecuentemente, de la vida y misión del pueblo de Dios en el mundo. Donde la Palabra de Dios objetiva es reemplazada por las opiniones humanas sujetas al condicionamiento de las circunstancias o las ideologías del momento, la experiencia cristiana se reduce a un subjetivismo en el cual se destruye la esencia misma del ser cristiano puesto que se destruye la conexión entre la experiencia religiosa y la realidad objetiva de la revelación dada «una vez para siempre». En palabras de P. T. Forsyth, «la experiencia cristiana es la experiencia de la autoridad del Evangelio; no es una autoridad que deviene autoridad para el Evangelio.»[43] La conclusión es ineludible: si no hay exposición seria del Evangelio, «conforme a las Escrituras» (según la expresión neotestamentaria), inclusive la conversión corre el riesgo de ser espuria. Por eso, en un continente como el nuestro, donde la predicación no se nutre debidamente de la Palabra de Dios, no se puede simplemente adoptar la actitud triunfalista de quienes hacen de las estadísticas el criterio básico para medir el crecimiento de la Iglesia. No se puede descontar la posibilidad de que un considerable porcentaje de aquellos que profesan fe en el Evangelio desconozcan la realidad de Jesucristo. El mero asentimiento intelectual a una mera fórmula doctrinal no produce la regeneración; la única experiencia cristiana genuina es la que resulta del encuentro con el Señor *en la Palabra* por la acción del Espíritu Santo. Este, como aclara James Packer,[44] no es dado a fin de hacer el estudio bíblico innecesario, sino a fin de hacerlo efectivo. La teología en América Latina por lo tanto está abocada a la tarea de conducir al púlpito a una toma de conciencia de la urgencia de una proclamación que tome en serio los aspectos objetivos de la revelación, que no transforme el *testimonium Spiritus Sancti* en testimonio de la experiencia religiosa pietista,[45] que dé atención a la exposición de todo el consejo de Dios en un lenguaje y categorías de pensamiento asequibles para el hombre de hoy. En una palabra, una proclamación que sea una prolongación auténtica de la Palabra de revelación que nos ha sido dada en las Sagradas Escrituras. A lo cual se debe añadir la mención de la necesidad de que la teología en América Latina defina el sentido de la misión de la Iglesia a partir de la Palabra de Dios y en contraposición con definiciones basadas en criterios socio-económicos que, a fuerza de propaganda, tratan de imponerse en nuestro continente.

[42] W. R. Read, V. M. Monterroso y H. A. Johnson lo reconocen en su estudio del «crecimiento de la Iglesia en América Latina»: «Estamos alarmados por la falta de sólida enseñanza y exposición bíblica en muchas de las iglesias visitadas. En el campo de la ética la moral y la responsabilidad social frecuentemente encontramos que hacía falta la enseñanza escritural clara. Esta debilidad se podría convertir en uno de los más grandes peligros que encaran los evangélicos de la década por delante.» *Avance Evangélico en América Latina* (1970), pág. 357).

[43] *Op. cit.*, pág. 334.

[44] *Op. cit.*, pág. 112.

[45] *Cf.* Bernard Ramm, *The Witness of the Spirit* (1960), págs. 123 y siguientes.

LA BIBLIA Y JESUCRISTO

Jesucristo es el Logos en lo que hace y en lo que dice y la autoridad de la Biblia depende fundamentalmente de la relación que ésta mantiene con la acción y la palabra del Señor. Acción y palabra son las modalidades de su autoridad. A veces se confunden entre sí, puesto que su palabra, por ser autoritativa, es a la vez creadora: él *habla* y los hombres le siguen,[46] los demonios le obedecen,[47] el leproso sana,[48] el paralítico se levanta,[49] la mano seca de un hombre es restituida,[50] el viento y el mar se calman,[51] los muertos resucitan,[52] el sordomudo oye y habla,[53] el ciego recibe la vista,[54] la higuera se seca.[55] Pero la misma autoridad que se manifiesta en lo que dice se manifiesta también en lo que enseña: enseña «como quien tiene autoridad y no como los escribas».[56] Identifica la verdad con su palabra y su palabra con las palabras de Dios *(ta rhemata tou theou)*.[57]

La autoridad de Jesucristo como maestro no es la autoridad de un «genio religioso», como pretende C. H. Dodd.[58] Tanto su palabra como su acción son la expresión de una nueva realidad que se hace presente en medio de los hombres, en cumplimiento de las profecías del Antiguo

[46] *Cf.* Marcos 1:16-20; 2:13-17. El Evangelio de Marcos es el que más destaca la autoridad de Jesucristo. Nótese que en los ejemplos que siguen, lo que sucede es el resultado directo de la palabra de Jesucristo.
[47] *Cf.* Marcos 1:21-28; 9:14-29.
[48] *Cf.* Marcos 1:40-45.
[49] *Cf.* Marcos 2:1-12.
[50] *Cf.* Marcos 3:1-16.
[51] *Cf.* Marcos 4:35-41.
[52] *Cf.* Marcos 5:21-43.
[53] *Cf.* Marcos 7:31-37.
[54] *Cf.* Marcos 10:46-52.
[55] *Cf.* Marcos 11:12-14; 20-26.
[56] Mateo 7:29. Cf. Marcos 1:22; Lucas 4:32.
[57] Juan 8:31 s., 37, 40, 45 s.
[58] Op. cit., págs. 220 s.

Testamento: el Reino de Dios. Basta *oír* y *ver* para reconocer que él es «aquel que había de venir», el Mesías prometido.[59] Como destaca Werner Forster,[60] la *exousia* (autoridad) de Cristo es inseparable de su proclamación del Reino de Dios. En él éste se ha insertado en la historia humana; el Evangelio, que comprende lo que él dice y hace,[61] es el anuncio de ese evento en el cual se cumple el Antiguo Testamento. Y ya que el Nuevo Testamento es el Evangelio en forma escrita, es «la republicación del *kerygma* del Antiguo Testamento en forma cumplida y acabada».[62] De ese hecho deriva su autoridad y en ese hecho confirma la del Antiguo Testamento. En otras palabras, la autoridad de la Biblia tiene su raíz en la conciencia mesiánica de Jesús, en la cual se origina el anuncio del Evangelio plasmado en la tradición apostólica: Cristo como el cumplimiento de las Escrituras veterotesta-

[59] *Cf.* Mateo 11:3 s.
[60] *Theological Dictionary of the New Testament,* Vol. II (1964), pág. 569.
[61] Nótese el resumen que Lucas hace de la temática de su Evangelio: «todas las cosas que Jesús comenzó a hacer y enseñar». (Hechos 1:1.)
[62] Alan Richardson, *La Biblia en la Edad de la Ciencia* (1966), pág. 228. F .F. Bruce presenta un admirable resumen del anuncio del cumplimiento profético que constituye la esencia del Evangelio: «En Jesús la promesa es confirmada, el pacto es renovado, las profecías son cumplidas, la ley es vindicada, la salvación es hecha cercana, la historia sagrada ha alcanzado su *climax,* el sacrificio perfecto ha sido ofrecido y aceptado, el sumo sacerdote sobre la casa de Dios ha ocupado su lugar a la diestra de Dios, el profeta como Moisés ha sido levantado, el Hijo de David reina, el reino de Dios ha sido inaugurado, el Hijo del Hombre ha recibido dominio del Anciano de Días, el Siervo del Señor (habiendo sido herido de muerte por la transgresión de su pueblo y habiendo tomado sobre sí el pecado de muchos), ha cumpido el propósito divino, ha visto la luz después del dolor de su alma y está ahora exaltado y enaltecido y puesto en alto.» *This is That: The New Testament Development of Old Testament Themes* (1968), pág. 21. La interpretación cristológica del Antiguo Testamento se deriva de Jesucristo mismo. *Cf., v. gr.:* Lucas 24:27, 44 s.; Juan 5:39.

mentarias.[63] La autoridad de la Biblia es, pues, inseparable de la historia de la salvación que la origina y que halla su culminación en el hecho de Cristo. Preguntarse acerca de ella es preguntarse quién es Cristo, aquel que constituye el meollo mismo del mensaje bíblico. La Biblia cae o permanece juntamente con Jesucristo: si él es quien dijo ser, la Biblia, cuyo tema central es él, es la Palabra de Dios; si él no es quien dijo ser, la Biblia es un fraude. En el último análisis, *no creo en Jesucristo porque creo en la autoridad de la Biblia, sino que creo en la autoridad de la Biblia porque creo en Jesucristo.*

Y, sin embargo, *el único Cristo en quien puedo creer es el Cristo que Dios me da por la acción de su Espíritu en la palabra de los apóstoles.* Es, si se quiere, el *Cristo documentado en el Nuevo Testamento* y hecho realidad presente por el Espíritu Santo. La tradición apostólica ha tomado la forma de escritos; Jesucristo ha sido plasmado en las Escrituras. Aparte de ellas no hay conocimiento de él. El único Cristo que tiene existencia real es el Cristo de la proclamación apostólica y es esa proclamación la que constituye la esencia del Nuevo Testamento. La autoridad del Nuevo Testamento es, por lo tanto, la autoridad de la proclamación apostólica. La Escritura es una extensión del habla divina originalmente pronunciada oralmente por los profetas y los apóstoles. Que para el Nuevo Testamento la Palabra de Dios se presenta en forma de Escritura *(graphê)* se puede ver claramente en la manera en que el Nuevo Testamento califica al Antiguo, lo cita, habla de su cumplimiento y lo atribuye al Espíritu Santo.[64]

[63] *Cf.* Mateo 24:24, 56; Lucas 24:32, 45; Hechos 3:18, 21, 24, 17:2 s. 26:22 b; 23; I Corintios 15:3 s.; I Pedro 1:11.

[64] *Cf. v. gr.:* Mateo 22:31 ss.; Marcos 12:24 ss.; Lucas 4:21, 24 ss.; Juan 10:35; Hechos 2:16-21; II Corintios 6:16 ss.; Romanos 1:2 ss.; para citar unos pocos ejemplos. Ver la discusión completa del tema en Bernard Ramm, *La revelación especial,* págs. 174 ss. Sobre el uso que el Señor hace del Antiguo Testamento, ver Pierre Ch. Marcel, «Our Lord's Use of Scripture», *Revelation and the Bible,* editado por Carl F. H. Henry (1959), págs. 121-134. El análisis de la evidencia

Y en lo que respecta al Nuevo Testamento, basta notar que Pablo[65] da el mismo peso a la doctrina escrita que a la doctrina hablada, que sus cartas son colocadas en II Pedro en el mismo nivel que el Antiguo Testamento,[66] que Lucas conscientemente se propone fijar por escrito la tradición enseñada originalmente por los apóstoles y en la cual Teófilo ha sido instruido.[67] El Nuevo Testamento no es simplemente literatura producida por la Iglesia primitiva, sino el registro de una tradición que por ser apostólica (y en virtud de la relación de los apóstoles con Jesucristo) es autoritativa. En él se documentan una vez para siempre los dichos y los hechos de Jesucristo, el hecho de Cristo. Su redacción es consecuentemente parte de la historia de la salvación: es la provisión de Dios en función de la preservación de su Palabra para las generaciones futuras.

Si bien la colección formal de los escritos neotestamentarios pertenece a la historia de la Iglesia, su sustancia pertenece al momento mismo de la revelación, a la iniciación de los «postreros días» en Jesucristo. Esta es la clave para la dilucidación del problema del canon: *los escritos bíblicos no son autoritativos porque están incluidos en la Biblia, sino que forman parte de ésta (son «canónicos») porque son autoritativos.* La canonicidad depende de la autoridad. «Tanto lógica como históricamente la autoridad precede a la canonicidad.»[68] Así entendida, la canonicidad coincide con el *reconocimiento* por parte de la Iglesia pos-

pone en claro la superficialidad de la idea de que la identificación de las palabras humanas con la Palabra de Dios comenzó con los «fundamentalistas». *Cf.* W. Schweitzer, «La teología y la ética bíblicas en el día de hoy», *La autoridad de la Biblia en el día actual,* pág. 28.

[65] II Tesalonicenses 2:15.

[66] II Pedro 3:15 s.

[67] Lucas 1:1-4.

[68] F. F. Bruce, *The Books and the Parchments* (1963), pág. 96. *Cf.* N. B. Stonehouse, *The Infallible Word* (1946), pág. 88; T. W. Manson, *A Companion to the Bible* (1939), pág. 11.

apostólica del lugar singular que les correspondió a los apóstoles en el proceso de la revelación como aquellos que fueron directamente comisionados por el Señor para anunciar «lo que era desde el principio», lo que oyeron, vieron, contemplaron y palparon tocante al Verbo de vida.[69] «Que el Señor que recibió toda la autoridad en el cielo y en la tierra reguló en tal forma la historia y la vida de la Iglesia primitiva que se formó el canon neotestamentario genuino, todo suficiente y autoritativo, coincide con el hecho de que la revelación de Dios en Cristo fue final y una vez para siempre.»[70] La autoridad del Nuevo Testamento reside en su relación con aquello que le da origen, el hecho de Cristo. Y si éste es inseparable del Nuevo Testamento, la autoridad del Nuevo Testamento es inseparable de Jesucristo.

Desde la perspectiva de la historia de la salvación y del lugar que a los apóstoles les corresponde dentro de ella, es absurdo pretender basar la autoridad de la Biblia en la autoridad de la Iglesia.[71] Como afirmaron los reformadores en el siglo XVI, *la Iglesia misma se funda en el testimonio de los profetas y los apóstoles.*[72] Aparte del hecho

[69] I Juan 1:1. Sobre la relación que hay entre el lugar del apostolado dentro de la historia de la salvación y la preservación de los escritos apostólicos en forma escrita, ver Oscar Cullmann, *op. cit.*, págs. 80 ss.

[70] J. Norval Geldenhuys «Authority and the Bible», *Revelation and the Bible*, pág. 380. *Cf.* José Grau, *op. cit.*, pág. 26.

[71] Esta es la posición sostenida tradicionalmente por la Iglesia católico-romana, pero hay también teólogos protestantes que se acercan a ella. *Cf. v. gr.:* C. H. Dodd, *The Bible Today* (1962), págs. 5 ss. Entre los autores católico-romanos que han tratado de reformular la misma tesis últimamente, se destaca Karl Rahner *(Inspiración de la Sagrada Escritura*, 1970, esp. págs. 49 ss.), quien mantiene, en síntesis, que la comprobación de que Dios es el autor de las Escrituras está en que éstas forman parte esencial de la Iglesia y que la Iglesia, llena del Espíritu Santo, acepta por «connaturalidad» como Escritura lo que corresponde a su esencia. En esta forma, la bibliología sigue siendo un capítulo de la eclesiología.

[72] *Cf. v. gr.:* Juan Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, I. VII. 2-3.

de Cristo y de la tradición apostólica que ese hecho crea, la Iglesia carece de fundamento. Si se arguye que fue la Iglesia la que definió el canon, la respuesta es que la autoridad precede a la canonicidad y no viceversa. El cierre del canon, lejos de ser una afirmación de la autoridad de la Iglesia, fue un acto de sumisión de ésta a la Palabra de Dios dada a los apóstoles «una vez para siempre». En este acto, como asevera Roger Mehl, la Iglesia «se limitó a sí misma para preservarse de la tentación de hacer agregados al depósito de la Revelación o modificarlo de alguna manera. Reconoció, una vez por todas, que no tenía ninguna autoridad sobre la Palabra que había recibido de los apóstoles, y que por el contrario sometía toda predicación y enseñanza a esta norma, que su sola autoridad sería la Escritura donde había reconocido y escuchado a la Palabra viva de Dios».[73]

El cierre del canon significa, además, que no puede haber una tradición oral paralela a la Escritura y de igual autoridad a la de ésta. La única tradición autoritativa es la apostólica y ésta nos ha sido preservada en forma escrita en el Nuevo Testamento.[74] El argumento según el cual la tradición oral precede a la Escritura y, por lo tanto ,mantiene prioridad lógica sobre ella, en cuanto provee una norma de fe para autenticarlas, se basa en una lamentable confusión entre la tradición *apostólica* y la tradición *eclesiástica.*[75] El cierre del canon

[73] *Del Catolicismo Romano* (1963), págs. 41 s.

[74] Es imposible concebir por qué, si toda la tradición primitiva (de la cual la apostólica es sólo una fracción) es igualmente autoritativa, la mayor parte de ella debía quedar en forma oral y como tal abierta a la posibilidad de corrupción.

[75] Oscar Cullmann ha esclarecido magistralmente la diferencia entre ambas categorías de la tradición. Dice: «Hay una tradición apostólica que es norma porque descansa en el testimonio ocular escogido por Dios, y porque Cristo habla directamente en ella, y hay una tradición postapostólica que es una ayuda valiosa para la comprensión de la Palabra divina pero que no debe ser considerada una norma» *(op. cit.*, pág. 86). A la tradición posterior a la apostólica, Cullmann denomina indistintamente «postapostólica» o «eclesiástica».

presupone la diferenciación entre las dos y pone fuera de duda que la existencia de dos tradiciones paralelas, una oral y otra escrita, ambas igualmente autoritativas, es incompatible con el reconocimiento del carácter final de la Palabra de Dios en Cristo. Si Dios «nos ha hablado por el Hijo»,[76] su revelación es definitoria para toda la historia de la Iglesia. ¡Por eso se cerró el canon! Pretender que hay otra tradición además de la escrita, es negar las razones que los apóstoles tuvieron para crear la Escritura cristiana[77] y las razones que la Iglesia del siglo segundo tuvo para cerrar el canon.[78] En el fondo, es negar la singularidad del hecho de Cristo en la historia de la salvación y la suficiencia de las Escrituras y del testimonio que Dios da de sí mismo en sus páginas. El resultado de esa negación es toda la historia del desarrollo de dogmas que obstruyen la verdad de Dios. La Iglesia ocupa el lugar que le corresponde a Cristo y el Evangelio es desplazado por doctrinas de hombres.[79] Es que, al fin y al cabo, *o la Iglesia reconoce que en el Nuevo Testamento Jesucristo le ha provisto la presencia de los apóstoles y la suya propia en el testimonio apostólico o se arroga atributos que no le corresponden e invalida la Palabra de Dios.* Cristo gobierna a su pueblo por medio de su Palabra escrita y de su Espíritu. Colocar una tradición oral junto a ellos, es rehuir el gobierno de Jesucristo y ubicarse así en una posición ajena a toda posibilidad de autocorrección.[80]

[76] Hechos 1:1.
[77] *Cf.* Bernard Ramm, *La Revelación Especial...*, págs. 181 s.
[78] *Cf.* Oscar Cullmann, *op. cit.*, págs. 90 ss.
[79] No hay aquí intención de negar los notables cambios que se han operado en la Iglesia católico-romana en los últimos años, especialmente en relación con la difusión de la Biblia y la liturgia. En honor a la verdad hay que subrayar, sin embargo, que la dogmática oficial de Roma permanece sin ningún cambio esencial. Basta una breve lectura de los Documentos del Vaticano II sobre la Revelación o la Iglesia, por ejemplo, para comprobarlo. La incompatibilidad entre el concepto bíblico de una revelación dada en Jesucristo y documentada por los apóstoles «una vez para siempre» y el concepto de una evolución del dogma bajo un magisterio supuestamente infalible es absoluta. Por eso, no es posible afirmar el uno sin a la vez negar el otro. Una ilustración de esto son las palabras de Jean Levie: «La verdadera grandeza de las Sagradas Escrituras no es que sean algo final; lo final es la Iglesia, que crece hacia la plenitud de Cristo» (*The Bible, Word of God in Words of Men*, 1961, pág. 278). El Nuevo Testamento no conoce ningún crecimiento de la Iglesia que no sea *en* la Palabra, jamás por encima de ella.

La afirmación de la autoridad de la Biblia no elimina el problema hermenéutico. Y cuando se toca el problema hermenéutico, no se puede poner de lado la historia de los esfuerzos de la Iglesia por entender la revelación escrita de Dios. El propósito de Dios en la revelación no fue la producción de la Biblia sino la formación de una nueva humanidad que viva bajo su gobierno —la Iglesia—. Es allí —en el pueblo de Dios en cuyo corazón él graba su Palabra— que la Biblia manifiesta su autoridad. La revelación escrita en la Biblia es también revelación encarnada en el pueblo de Dios, por la acción del Espíritu Santo.[81] La revelación no sólo crea un registro, sino también un pueblo. Y la vida de ese pueblo es por sí sola un comentario sobre el significado de las Escrituras. «La verdad de las Escrituras por su propia naturaleza nunca podría ser comprendida correctamente en el mundo a menos que junto a ellas haya un pueblo en cuya existencia su significado sea descifrado palabra por palabra.»[82] Por eso, el intérprete de la Palabra escrita está llamado a comprender el texto bíblico dentro de la Iglesia, cuya lectura de la Biblia se inició hace muchos siglos. Lo cual es de particular importancia en nuestro medio, donde sufrimos

[80] «La pregunta que el protestante siempre debe hacer al romanismo es cómo puede éste corregir su vida doctrinal moral y ritual mediante la Palabra de Dios... Si la Palabra de Dios es la verdad divina dirigida con autoridad hacia la Iglesia, *¿cómo puede ella escuchar esa Palabra al mismo tiempo que trata de reglamentarla?*» (Bernard Ramm, *La Revelación Especial...*, pág. 182. El subrayado es del autor).
[81] *Cf.* II Corintios 2:2 s.
[82] James D. Smart, *The Interpretation of Scripture*, 1961, pág. 61.

de una aguda carencia de perspectiva histórica y a veces parecería que pensamos que la Iglesia se inició con nuestra particular denominación. Necesitamos redescubrir los valores de los grandes pensadores cristianos de todos los tiempos y justipreciar el aporte que ellos hicieron a la dilucidación del mensaje bíblico.

Después de decir lo cual, hay que aclarar que la interpretación de las Escrituras es una tarea permanentemente inconclusa y que la Palabra de Dios exige una constante revisión de conceptos y de vida en función a un sometimiento pleno de éstos a la verdad revelada. Cuando falta esa revisión, hay el riesgo que con el transcurso del tiempo las enseñanzas de la Iglesia se vayan cristalizando hasta formar una tradición que desplace a la tradición autoritativa de la Biblia. Cristo censuró a los fariseos y los escribas porque dejando el mandamiento de Dios se aferraban a la tradición de los hombres.[83] Una de las tareas que en la hora actual la teología en la América Latina debe hacer suyas es la de una «desacralización» de tradiciones eclesiásticas que están obstruyendo la Palabra de Dios. Porque es justo reconocerlo: este mal no es propiedad exclusiva de la Iglesia Católica Romana, sino un mal que en nuestro mundo afecta a la generalidad de las iglesias evangélicas. Lo que Christian Lalive D'Epinay afirma en base de sus investigaciones relacionadas con el pentecostalismo en Chile es sin lugar a dudas un problema endémico que se extiende a las demás denominaciones en todo el continente: «Es bíblico lo que enseña y practica la denominación.»[84] El individuo tiene libertad de hacer una decisión frente a Cristo; hecha la misma, la Iglesia tiene la última palabra. La Escritura se convierte en una corte a la cual se apela para dar una aureola de autoridad divina a un sistema de creencias y prácticas derivadas previamente de otras fuentes. Queda así excluida toda posi-

[83] Marcos 7:1-14.
[84] *El refugio de las masas* (1968), pág. 233.

bilidad de que el orden establecido sea sometido al juicio de la Palabra de Dios. Urge, pues, una restitución en la Iglesia del gobierno del Señor Jesucristo, que él ejerce por el Espíritu y la Palabra.

LA AUTORIDAD DE LA BIBLIA Y EL TESTIMONIO DEL ESPIRITU SANTO

Las Escrituras no cumplen su función aparte de la obra que el mismo Espíritu que las inspiró realiza en el corazón del hombre. *El Cristo documentado* a quien nos hemos referido anteriormente cobra realidad presente únicamente mediante el *testimonium Spiritus Sancti.* La Palabra y el Espíritu son inseparables; la bibliología y la pneumatología se complementan mutuamente. La Biblia representa el aspecto objetivo de la revelación; el Espíritu el subjetivo. Los dos aspectos, el objetivo y el subjetivo, se encuentran en la experiencia cristiana. Dicho de otro modo: la Biblia no es sólo el registro de la revelación que se dio en el pasado, sino también el medio que el Espíritu utiliza para comunicar el conocimiento de Dios en el presente. La autoridad de la Biblia, consecuentemente, no es la autoridad del libro en sí, aislado de la historia de la salvación, sino la de un *instrumento autorizado por Dios* como vehículo de su Palabra bajo la acción del Espíritu.[85] *Es la luz interior del Espíritu la que «energiza» la verdad objetiva de la Palabra y la transforma en vida.* «La escritura de la revelación objetiva en el corazón por el Espíritu Santo permea al Nuevo Pacto. El pacto escrito es escrito de nuevo en el corazón por el Espíritu Santo.»[86]

El *Cristo documentado* en el Nuevo Testamento deviene *Cristo en mí* por el milagro del nuevo nacimiento operado

[85] *Cf.* la excelente discusión del tema en Bernard Ramm, *The Witness of the Spirit,* págs. 65-70.
[86] *Ibid.,* pág. 56.

por el Espíritu de Dios. Nadie puede llegar al reconocimiento del Jesús del Nuevo Testamento como el *Kyrios* a quien Dios le ha dado toda autoridad en los cielos y en la tierra, sino por el Espíritu.[87] El mismo Dios que «envió a su Hijo.... a fin de que recibiésemos la adopción de hijos», conforme a la tradición apostólica, es el Dios que «envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, el cual clama: ¡Abba, Padre!»[88] Cuando el Evangelio, que no puede ser otro que el que tenemos escrito en los documentos neotestamentarios, es proclamado como debe serlo, no llega a los oyentes «en palabras solamente» (aunque sean las palabras autorizadas del apóstol), sino también «en el Espíritu Santo».[89] El Espíritu es el que da testimonio, y el contenido de éste es que «Dios nos ha dado vida eterna, y que esta vida está en su Hijo», pero la experiencia de la vida eterna se da *en* la palabra apostólica escrita.[90] La acción de la Palabra y la acción del Espíritu están indisolublemente unidas. Es por eso que el nuevo nacimiento puede ser considerado indistintamente como un nacer «por la palabra de verdad»[91] o un nacer «del Espíritu».[92]

Es el Espíritu Santo el que mantiene la dimensión personal de la autoridad bíblica. La autoridad de la Biblia no es la autoridad de un libro que se nos da separado de la historia de la salvación de la cual surge y de la cual forma parte constitutiva. Por eso, someterse a la Biblia no es someterse a un libro sino someterse al Dios que habla por medio del libro. Esto no niega la objetividad de la revelación documentada en las Sagradas Escrituras. No niega tampoco que éstas sean la Palabra de Dios.

[87] *Cf.* I Corintios 12:3.
[88] Gálatas 4:4, 6. *Cf.* Romanos 8:15 s.
[89] *Cf.* I Tesalonicenses 1:5.
[90] *Cf.* I Juan 5:6-13. Todo el pasaje merece cuidadoso estudio en relación con el tema.
[91] Santiago 1:18. *Cf.* I Pedro 1:23.
[92] Juan 3:6. Cf. Tito 3:5.

Simplemente afirma que lo son *en virtud de su relación con la totalidad del propósito salvífico de Dios.* No son absolutas en sí, sino absolutas como instrumento insustituible de la revelación dada por Dios en el acontecimiento histórico, en el habla divina y en Jesucristo, las modalidades de las cuales ellas derivan su propia objetividad. En otras palabras, la Biblia es sólo *uno* de los aspectos del principio por medio del cual Dios ejerce su autoridad. El otro aspecto es el *testimonium Spiritus Sancti.* Y es sólo en cuanto mantengamos unidos los dos aspectos que nos libraremos de caer en uno de dos extremos: la biblio-latría o el subjetivismo místico.

La autoridad de la Biblia es inseparable de la autoridad del Espíritu Santo. En consecuencia, el reconocimiento de la autoridad de la Biblia como la Palabra de Dios es inseparable de la regeneración. La tesis según la cual la naturaleza de la Biblia puede ser una conclusión lógica, a la cual el hombre no regenerado llega a través de una consideración racional de los «indicios» de Dios en la revelación escrita,[93] involucra nada menos que una separación de la forma y el contenido de la Escritura, de la autoridad formal y la autoridad material, de la información bíblica y el Evangelio, de Jesús y el Espíritu Santo. Implica que hay dos testimonios del Espíritu Santo: uno que conduce a la verdad conceptual de la Biblia, otro que guía a la experiencia de Jesucristo. Desde el punto de vista bíblico, *el testimonio del Espíritu Santo es uno solo.*[94] Y es ese testimonio el que hace posible que el hombre perciba la autoridad de las Escrituras, que es la autoridad del Evangelio. Por eso, a los que tratan de *probar* la autoridad de las Escrituras Juan Calvino los acusa de salirse del camino y pervertir el orden, puesto que

[93] Esta es la posición sostenida por muchos evangélicos. *Cf. v. gr.:* Edward J. Young, *op. cit.*, págs. 33 ss.
[94] *Cf.* Bernard Ramm, *The Witness of the Spirit*, págs. 99 ss.

aunque hayamos defendido la Palabra de Dios de las detracciones y murmuraciones de los impíos, eso no quiere decir que por ello logremos imprimir en el corazón de los hombres una certidumbre tal cual lo exige la piedad... el testimonio que da el Espíritu Santo es mucho más excelente que cualquier otra razón. Porque aunque sólo Dios es testigo suficiente de sí mismo en su Palabra, con todo a esa Palabra nunca se le dará crédito en el corazón de los hombres mientras no sea sellada con el testimonio interior del Espíritu. *Así que es menester que el mismo Espíritu que habló por boca de los profetas, penetre dentro de nuestros corazones y los toque eficazmente para persuadirles de que los profetas han dicho fielmente lo que les era mandado por el Espíritu Santo.*[95]

Al fin de cuentas, la autoridad de la Biblia es la autoridad *de* la verdad *para* la experiencia, y es consecuentemente *en* la experiencia donde se ejerce. *Yo creo en la Biblia porque creo en Jesucristo a quien el Espíritu Santo me ha revelado por medio de ella en virtud de que ella es la Palabra escrita de Dios.*

En América Latina, donde los evangélicos en general estamos caracterizados por una triste superficialidad doctrinal, urge una comprensión teológica de la relación entre la «sana doctrina» —la doctrina que se conforma a la revelación objetiva de Dios— y la madurez cristiana. Tendemos a volcar la atención en la *ortodoxia,* en desmedro total de la *ortopraxia.* Padecemos de una «intelectualización» del Evangelio que no se debe a la mucha teología, sino al desplazamiento de la teología por fórmulas doctrinales simplistas procesadas en el exterior. Desconocemos las dimensiones más amplias de la revelación. Tenemos un concepto muy pobre de Dios y de su amor y santidad. Consecuentemente, carecemos de elementos de juicio para discernir entre la experiencia puramente religiosa y la ex-

[95] *Op. cit.,* I. VII. 5. *Cf.* James Orr, *op. cit.,* pág. 20: «Es el hecho de que la Biblia tenga este Evangelio en su centro lo que, sobre todo, prueba al cristiano que *es* la Palabra de Dios... Un libro que contenga tal Evangelio no necesita evidencias externas para probar que Dios habla a los hombres por medio de él con autoridad.»

periencia genuinamente cristiana, entre el pietismo y la piedad, entre la fe-asentimiento y la fe-entrega, entre el profesionalismo y el discipulado, entre el racionalismo y la ortodoxia, entre la intolerancia y la convicción. En síntesis, lo que nos falta es una apreciación cabal del significado del *testimonium Spiritus Sancti* y de la relación que éste establece entre el Evangelio y la vida. Toda experiencia cristiana genuina es esencialmente experiencia de Dios revelado «una vez para siempre» en Jesucristo —experiencia del Evangelio— por la acción del Espíritu.

Todo conocimiento verdadero de Dios es conocimiento del Dios que se manifestó definitivamente en la iniciación misma de los últimos tiempos y cuya manifestación definitiva se prolonga en la obra presente y constante del Espíritu. «Realmente lo conocemos sólo por medio de sí mismo como Dador del conocimiento. Lo pensamos porque somos su pensamiento. En esto consiste el pensamiento, no en que nosotros hayamos pensado a Dios, sino en que El nos pensó primero.»[96] Que *Dios nos pensó en Jesucristo* desde antes de la fundación del mundo: ese es el tema central del Libro de los libros. Es el Evangelio documentado en las Escrituras y sellado en nuestros corazones por el Espíritu. La Biblia *es* la Palabra de Dios y *deviene* Palabra de Dios por la acción del Espíritu. Como tal, es autoritativa.

[96] P. T. Forsyth, *op. cit.,* pág. 110.

V

LA BIBLIA Y SU HERMENEUTICA EN RELACION CON LA TEOLOGIA PROTESTANTE EN AMERICA LATINA

Por *Andrés Kirk*

I. INTRODUCCION: METODOLOGIA DEL TRABAJO Y ESTADO PRESENTE DEL DEBATE HERMENEUTICO

Empiezo la presentación de este tema con dos confesiones, una de fe: que la hermenéutica bíblica es la parte más importante, tanto como la más descuidada de todas en la teología vigente en América Latina; y la otra confesión es de total impotencia para responder a la enorme laguna que existe en nuestro medio. Espero, hermanos en la misma fe que cumplamos juntos la tarea urgente de hacer algo para llenar esa laguna.

Para empezar, tenemos que contestar la doble pregunta: ¿Cómo pensamos enfocar todo este estudio? ¿Podemos estar seguros de que nuestra metodología hace justicia a la materia que deseamos analizar? Naturalmente ustedes tienen que juzgar hasta qué punto hemos podido lograr objetividad al emprender nuestro trabajo. Que esta objetividad, carente de prejuicios personales, debe ser la meta principal hasta donde sea posible dentro de la parcialidad y pecaminosidad de nuestra existencia humana, no requiere discusión.

Me parece, por lo tanto, que la única metodología que tiene posibilidades de brindar dicha objetividad, por su naturaleza intrínseca, es la de la inducción. Por el procedimiento inductivo señalamos el proceso de la averiguación y la construcción de los principios hermenéuticos a partir de textos específicos. Mediante el empleo de un lenguaje quizás un poco más accesible, el propósito de

este estudio es, a partir de algunos textos escritos en los últimos años por teólogos que representan varias corrientes teológicas en el protestantismo en América Latina, revelar la manera en que ellos utilizan el texto bíblico.

La ventaja más grande de esta metodología es que, de entrada, no pretende ser ni dogmática ni normativa sino fenomenológica, es decir: descriptiva. Obviamente, el compromiso mismo de la tarea teológica no nos dejará descansar en una etapa meramente descriptiva sino que nos exigirá una perspectiva crítica y, luego, constructiva que al mismo tiempo se someterá al proceso descriptivo y crítico de otros.

Este estudio, que no pretende ser más que preliminar a la temática, incluirá, al final, algunas críticas de los métodos empleados y ciertas sugerencias que nos podrán ayudar en nuestra discusión acerca de la tarea hermenéutica tal cual la tenemos que emprender en nuestra situación particular.

Queda una segunda pregunta previa al proceso descriptivo e inductivo que ya hemos señalado: ¿cómo debemos entender, en términos formales, la hermenéutica bíblica?, ¿de qué se trata fundamentalmente? De acuerdo con nuestra metodología no nos corresponde intentar una respuesta exhaustiva sino más bien dar algunas pautas que muestren el estado actual de la cuestión dentro de la teología moderna.

Aún un estudio breve del tema de la hermenéutica bíblica en la teología contemporánea mostraría una variedad enorme de principios siendo, consciente o inconscientemente, utilizados. La palabra hermenéutica, aún en su sentido más restringido, como aplicable a la tarea de la interpretación bíblica, ha pasado por una transmigración de significados en los últimos años de tal manera que su sentido aparente o literal de ninguna manera se acepta universalmente. Nos parece legítimo, para los fines de

este trabajo, dividir las ideas en tres líneas básicas que, desde luego, no siempre marcan fronteras muy precisas.

I. — LA NUEVA HERMENEUTICA

La primera línea interpretativa suele llamarse la «Nueva Hermenéutica»,[1] aunque yo preferiría denominarla «la hermenéutica como arte». Este nombre, que me parece muy descriptivo, apuntando bien a la intención hermenéutica de quienes la practican viene directamente de la definición dada en el diccionario de la Lengua Española a la palabra hermenéutica, «el arte de interpretar textos para fijar su verdadero sentido».

Esta definición que concibe la hermenéutica en términos bien amplios presupone en la discusión moderna un diálogo e intercambio constante entre el texto y el mundo en que vive el intérprete, en el cual el factor no cambiable son las consecuencias que trae el mensaje bíblico.[2]

Se trata de un arte, porque su meta principal es entender los textos bíblicos de tal manera que nos hablen a nosotros en nuestras situaciones hoy. Implica un conocimiento adecuado del mundo moderno; un dominio de la amplitud de todo lo que abarca un estudio del mundo.[3]

Además implica la habilidad de poder entrar con simpatía en los procesos cerebrales de los autores originales.

---

[1] Véase el artículo del autor *La Nueva Hermenéutica en Perspectiva*, parte de un *symposium* que tenía que publicar la Editorial Bonum, Buenos Aires, a comienzos de 1971.

[2] Esta manera de ver la relación entre el texto y el intérprete permite que se haga un cambio tanto en la forma del mensaje como en su esencia, sin ser infiel al propósito original, según parece, de la revelación.

[3] Los que consideran que esta es la tarea principal de la exégesis no han podido evitar la tendencia inherente en este proceso de parcializar el mundo, partiendo de una particularidad, sea la de la política, las ciencias, alguna filosofía o teoría psicológica del hombre.

La hermenéutica, entonces, consiste en el redescubrimiento de las intenciones originales de los escritores con el fin de reproducirlas hoy. El verdadero sentido se revela siempre que produzca consecuencias parecidas. El filósofo alemán Hans-Georg Gadamer lo ha expresado de la siguiente manera: «El entendimiento y la expresión de los textos no pertenecen exclusivamente a la ciencia, sino que pertenecen, evidentemente, a la experiencia total del mundo hecha por el hombre. El fenómeno hermenéutico no era originalmente un problema metodológico.... No tiene que ver primordialmente con la orientación de un conocimiento seguro que satisfaga el ideal metodológico de la ciencia; tiene que ver, sobre todo, con conocimiento y verdad.»[4]

«El verdadero sentido del texto» de que habla el diccionario español corresponde a su significado cuando y siempre que éste sea verdadero, auténtico, para mi momento actual en el proceso de la historia. La tarea exegética, por de pronto, es mucho más complicada de lo que a primera vista parece. No es meramente una cuestión de traducir las palabras, dentro de su contexto original, de una cultura a otra, sino de traducir los pensamientos e intenciones de los escritores, o de la comunidad, que formaban la tradición, de una época a otra *totalmente* distinta.

El problema hermenéutico gira alrededor de una pregunta fundamental: ¿cómo podemos nosotros hablar de la contemporaneidad del texto bíblico? El texto entregará su verdadero sentido sólo cuando juntemos nuestros esfuerzos, despojándonos de criterios sin valor,[5] derivados

[4] *Wahrheit un Methode: Grundzuge einer philoshopischen Hermeneutik*, citado por J. M. Robinson, *Scripture and Theological Method* (C. B. Q., 27, 1, 1965).

[5] Por ejemplo, que la interpretación objetiva, a partir de la metodología crítica-histórica, tiene sentido; véase Robinson, op. cit., pág. 13. Nosotros criticamos esta metodología, no tanto por sus resultados como lo hace Robinson, sino por sus presuposiciones erróneas: por ejemplo, métodos históricos (historiografía) derivados del siglo pasado todavía siguen teniendo vigencia, aunque en los estudios seculares fueron superados hace varias décadas.

del pasado, para revivir en nuestro momento lo que es realmente eterno en el tema principal del texto. Este esfuerzo implicaría, a corto y largo plazo, una redefinición de lo que debe ser nuestra precomprensión al emprender la tarea hermenéutica.

Toda esta metodología que hemos venido tratando de definir parece dominar en varias escuelas teológicas modernas. Como una definición de la tarea hermenéutica es muy importante en el contexto de nuestro estudio puesto que, según parece, se halla, consciente o inconscientemente, en el trasfondo de la teología de varias corrientes teológicas en América Latina y, sobre todo, de ISAL. Es importante tenerla en cuenta cuando lleguemos a evaluar el uso de la Biblia en la teología latinoamericana por dos razones principales: nos da un marco de referencia para contestar la pregunta: ¿En qué medida están influidos los teólogos latinoamericanos por el debate moderno sobre la hermenéutica? ¿Lo tienen en cuenta?, ¿o siguen su trabajo, influidos por algunas presuposiciones corrientes, pero mayormente ajenas a su existencia? En segundo lugar, nos ayuda a entender la forma que deben tomar nuestra evaluación y crítica de sus principios hermenéuticos. Lo que más nos interesará será ver el uso que hacen del texto bíblico al servicio de su precomprensión del texto.

2. — *EL SENSUS PLENIOR*

La segunda viene con un sobrenombre latino: *Sensus Plenior*. Este principio hermenéutico[6] casi totalmente ubicado dentro de la teología católica romana contemporánea se originó como resultado del nuevo impulso dado al estudio bíblico por la encíclica papal, *Divino Afflante Spiri-*

[6] Véase R. E. Brown, *Ecumenism and New Testament Research* (J. E. S. 1, 2, 1964, págs. 299 ss.); G. E. Tavard, *Commentary on de Revelatione* (J. E. S., 3, 1966, 1-35).

tu en 1943. Corresponde a una tentativa de solucionar el choque, casi inevitable, entre un nuevo redescubrimiento del texto bíblico, como siendo autoritativo, y la tradición dogmática de la iglesia. Es una manera de cumplir hermenéuticamente con las redefiniciones de la relación entre las Escrituras y la Tradición que han venido cobrando actualidad desde la apertura antes mencionada.

Esta apertura que ya ha resultado en una pluralidad teológica en el seno de la iglesia romana,[7] ha necesitado una nueva herramienta hermenéutica para fundamentar, bíblicamente, dichas redefiniciones.[8]

El problema moderno para la doctrina católica romana reside en dos necesidades aisladas pero complementarias. En primer término tiene que justificar sus formulaciones dogmáticas sin parecer contradecir el sentido claro del texto. En el segundo caso tiene que mostrar que estas formulaciones no carecen totalmente de base bíblica. Ambas tareas se desprenden de los nuevos vientos, a veces llegando a la velocidad de un huracán, que están soplando por las torres de marfil de la teología aquiniana, y ambas ven la solución en el concepto hermenéutico llamado *Sensus Plenior*.

El *Sensus Plenior* parte de la presuposición de que el *sensus literalis* no es, necesariamente, el sentido exacto del texto. Busca, entonces, entrar en el texto de tal manera que las implicaciones globales del autor original salgan plenamente a la vista. Es un *sine qua non* de esta metodología que el sentido exacto del texto no corresponde obligatoriamente al sentido que aparentemente tiene a primera vista. Al contrario, es imprescindible llegar al texto a través de otra disciplina teológica: la historia de la interpretación que nos pueda guiar y orientar en cuanto

[7] Véase Tavard, op. cit., pág. 8.

[8] Yves Congar puede decir: «no existe ningún dogma que la Iglesia confiese sólo en base a las Escrituras, ni ninguno que confiesa sólo en base a la Tradición» (*Informations Catholiques Internationales*, Dec. 1, 1962, pág. 2).

al sentido más completo de cualquier texto. Si la tarea hermenéutica se imagina, gráficamente, como la tarea de construir puentes entre el texto original y la historia circundante del intérprete, sólo será permisible, según el *Sensus Plenior* atravesar esos puentes ya construidos en el pasado, modificándolos, mientras hacemos la hermenéutica. La construcción de puentes totalmente nuevos es tarea ilegítima.

Sospecho que este *Sensus Plenior* ha iniciado un nuevo interés ,dentro de la teología bíblica católica al modo de la interpretación midráshica de la época intertestamentaria en adelante.[9]

Midrash es el término técnico derivado de una palabra hebrea que significa interpretación y enfatiza, como método hermenéutico, la importancia de llegar a la intención original del autor.[10] Todo el propósito de la interpretación midráshica se remonta a la necesidad de alimentar y edificar al pueblo de Dios. El sentido original del texto no se consideraba importante.[11] Su método era el de comentar sobre pequeñas porciones de las Escrituras para hacerlas relevantes a los oyentes. La tarea necesitaba una creatividad historiográfica y filológica al servicio de las exigencias de la época.

3. — *LA HERMENEUTICA CLASICA*

A la tercera línea hermenéutica le hemos puesto el nombre de «clásica», solamente para distinguirla de las otras dos en cuanto a su ubicación histórica. Era el método hermenéutico casi universalmente aceptado hasta los tiempos más modernos, cuando surgió un nuevo interés

[9] Véanse los dos artículos muy acabados de A. G. Wright, *The Literary Genre Midrash* (C. B. Q. 28, 1966, págs. 105 ss.; 417 ss.).

[10] A. G. Wright, op. cit., pág. 111.

[11] Ibid, pág. 131.

en los problemas filosóficos relacionados con la tarea de la exégesis.

La hermenéutica clásica no pretende hacer mucho más que delinear formalmente y sintéticamente los principales objetivos que han de ser tomados en cuenta en la exposición del sentido original del texto. Tiene que ver mayormente con un estudio de reglas gramaticales y filológicas que deben gobernar el entendimiento del sentido lingüístico de un texto, y la historia de la exégesis de los textos aplicables a las palabras mismas. Según las palabras de un diccionario inglés, concibe su función como «el estudio de los principios metodológicos de la interpretación y la explicación....»[12]

Considera que su función es doble, fijar el sentido original del texto en la manera menos prejuzgada posible; y actuar como un principio de verificación en cuanto a las conclusiones exegéticas que sean sacadas del texto por la teología sistemática.

Se desprende de esta definición que acabamos de dar que la hermenéutica clásica no pretende valorar ni la relevancia ni la aceptabilidad del mensaje del texto. Piensa que su tarea estará cumplida una vez que haya establecido el significado del texto, o, en el caso de textos difíciles, cuando haya expuesto todas las alternativas posibles con los argumentos, en pro y en contra, de manera destacada.[13]

II. EL LUGAR DE LA PRECOMPRENSION EN LA TAREA HERMENEUTICA

Es evidente que existe una divergencia bastante grande entre la primera y la tercera línea que hemos ido bosquejando y que el concepto de *Sensus Plenior* podría inclinarse a cualquiera de los dos lados, según dicten las circunstancias. Nos incumbe ahora tratar de entender y, si fuese necesario, criticar estas posiciones para luego poder definir lo que nos parece debe ser una hermenéutica responsable para nuestros días.

[12] *Webster's Third International Dictionary of the English Language.*

[13] No es casual, a nuestro modo de ver, que la Nueva Hermenéutica haya surgido como opción en un ambiente dominado por las preguntas del existencialismo alemán; ni tampoco que la hermenéutica «clásica» siga ocupando un lugar importante en el ámbito de la filosofía de la verificación (el análisis lingüístico).

La divergencia que hemos notado surge de una serie de preconceptos que pertenecen tanto a un lado como al otro. En primer lugar, ha de considerarse el punto de partida. Para la «nueva hermenéutica» la tarea exegética de la iglesia es una disciplina netamente filosófica; filosófica en el sentido en que el intérprete debe asumir un compromiso existencial con la cosmovisión *(weltanschauung)* del mundo en que vive. Un análisis científico del texto no basta, porque el texto no cederá sus verdaderas riquezas a menos que estemos listos a obedecer su mensaje, partiendo de dicho compromiso. Nuestra manera de entender la historia del pasado es *ad intra,* desde la perspectiva de mi existencia concreta. Antes de poder entender el texto tengo que tomar conciencia de mí mismo, empleando los instrumentos más adecuados que encuentra a mano.

Estos instrumentos, en el caso de Fuchs y Ebeling (los promotores originales de la nueva hermenéutica) se encuentran en la filosofía del segundo Heidegger,[14] Sin embargo, no es la filosofía existencial lo que más nos interesa en el contexto de este estudio, sino el principio hermenéutico que se halla en el trasfondo. Este principio suele llamarse en el idioma alemán *vorausverstandnis,*[15]

[14] El Heidegger de, *Einfuhrung in die Mataphysik,* 1953.

[15] Para su uso véase: R. Bultmann, *The Significance of the Old Testament for the Christian Faith (The Old Testament and Christian Faith,* B. Anderson); A. N. Wilder, *New Testament Hermeneutics To-Day (Current Issues in N. T. Interpretation, Klassen y Snyder, 1962).*

que se traduce más fielmente a nuestra lengua por «pre-comprensión».

Este principio permite el uso de cualquier pre-comprensión existencial siempre que ayude en la trasposición del mensaje bíblico a nuestro mundo. Puede ser que, dentro de poco, el existencialismo no sirva más; no importa, lo podemos abandonar y seguir con el principio, buscando una nueva pre-comprensión más adecuada.

El punto de partida de la hermenéutica clásica es otro. Considera que la pre-comprensión no puede hacer más que oscurecer el texto, porque inevitablemente tiende a forzarlo para que quepa dentro de un esquema predeterminado. Concibe su función, entonces, en términos de un guarda, velando en contra de la introducción de conceptos exegéticos foráneos. No se pregunta, entonces, por la pertinencia de la exégesis sino únicamente por su sentido lingüístico.

III. CRITICA INICIAL DE LOS PRINCIPIOS HERMENEUTICOS EN USO HOY DIA

El principio de la «nueva hermenéutica» está preñado de peligros metodológicos que no podemos dejar de manifestar.[16] El riesgo mayor de su metodología es la tentación de reducir el área de la Biblia que ha de ser escuchada. La Biblia llega a ser una zona de caza en donde el intérprete busca sus animales favoritos. La consecuencia inevitable de este acercamiento es que toda idea de canon desaparece y que la Biblia deja de ser la norma absoluta para la doctrina y la ética del pueblo de Dios. En fin, el peligro es que se use solamente como un arro-

[16] Para una crítica severa de toda su metodología, véase C. E. Braaten, *How New is the New Hermeneutic? (Theol. To-Day, 22, 2, 1965, pp. 1218-35);* P. J. Achtemeier, *How Adequate is the New Hermeneutic? (Theol. To-Day, 23, 1966-7, pp. 101 ss.)*

yo en donde pescar orientación y confirmación para la autenticidad de mi previo compromiso histórico actual.[17]

El principio de la hermenéutica clásica tampoco satisface del todo. Si es cierto que evita el peligro del subjetivismo que corre la nueva hermenéutica (llevándose lógicamente a cabo en un silencio eterno en que sólo se escucha el tic-tac del reloj que marca el progreso inexorable de la vida hacia la muerte) [18] no confronta, por otra parte, toda la seriedad de la problemática de la interpretación bíblica.

Lógicamente, en la tarea hermenéutica no se puede evitar la presencia humana del intérprete mismo. Por consiguiente, tampoco se puede prescindir totalmente de una pre-comprensión al llegar al texto, a menos que el intérprete sea un robot. Llevamos necesariamente nuestra formación previa, desde la niñez si se quiere, al texto sin poder ser suficientemente autocríticos como para despojarnos de todo prejuicio subjetivo.

Y no sólo esto, la hermenéutica clásica se olvida de la importancia de la doble dimensión de la tarea exegética al no acordarse de que la interpretación está primordialmente al servicio de la misión total de la iglesia. La interpretación, por consiguiente, abarca el estudio de un «desde» y un «hacia»: el texto como la comunicación verbal del Creador del universo, en función de un momento histórico concreto, otorgado y revelado por este mismo Creador. La tarea hermenéutica, pues, se realiza a través del trabajo arduo de construir puentes entre lo comunicado (el texto bíblico en sí es revelación de Dios) dentro de una

[17] El espacio no permite un análisis de todo el trasfondo filosófico de este principio hermenéutico. Es menester preguntar, sin embargo, si hay sobre esta base razones suficientemente convincentes para insistir en la validez, sólo en aras del compromiso actual, del texto bíblico. La conclusión ineludible de la metodología desarrollada aquí es que, aquel texto cuyo testimonio tenga más relación con nuestro presente nos servirá mejor.

[18] Véase Braaten, op. cit., pág. 225.

historia y cultura que son normativas para la exégesis, y la actualidad que es otro momento de la historia, fluctuante, y siempre abierto a cambios.

Consideramos que estas críticas bastarán, a manera de introducción, al temario de este estudio. Luego quisiéramos hacer algunas reflexiones propias sobre cómo se puede evitar que caigamos en extremos que no hagan justicia al concepto de la hermenéutica en toda su profundidad. Estas reflexiones deberán postergarse hasta después del estudio descriptivo de la hermenéutica en América Latina.

Nos queda volver brevemente al concepto del *Sensus Plenior* que dejamos entre la primera y tercera línea hermenéutica. Lo mencionamos no porque opinemos que será muy influyente en el futuro de la teología católica romana, ni porque pensamos que pueda ofrecerse como una vía media entre las otras dos sino por la importancia que tiene en el presente para la nueva empresa exegética que está brotando en la Iglesia Católica como la flor del árbol tras un invierno de larga duración.

De hecho, estamos de acuerdo con la crítica que le hace J. M. Robinson[19] al decir que el *Sensus Plenior* cumple con la función de proveer una justificación *post factum* para la canonización de los dogmas católicos. Evidentemente, es imposible, salvo de hacerlo sobre la base de una tradición autoritativa de la interpretación, distinguir entre lo que el autor originalmente quería decir, lo que a él le era velado, y lo que realmente decía. Es curioso, por otra parte, que el mismo Robinson no haya visto que su crítica da la razón a quienes afirman que lo que las Escrituras dicen Dios lo dice.

[19] *Scripture and Theological Method,* op. cit., pág. 16 ss.

IV. PRINCIPIOS DE LA HERMENEUTICA BIBLICA EN LA TEOLOGIA DE ISAL

Para el estudio de los principios hermenéuticos que se hallan en el trasfondo de la teología de ISAL[20] hemos elegido los escritos de dos representantes de esa línea, los de Julio de Santa Ana y los de Rubén Alves. Esta elección no es arbitraria; responde al hecho de que, de todos los autores cuyos artículos aparecen en la revista oficial de ISAL, *Cristianismo y Sociedad,* o cuyos libros salen con el *imprimatur* de su casa de publicaciones, *Nueva Tierra,* son los únicos que realmente responden a una tarea teológica seria con la conciencia de que la Biblia debe formar una parte importante de esa tarea.

A manera de introducción al pensamiento isalino no debemos pasar por alto la pregunta de si es posible hablar con coherencia de una teología isalina. Toda la evidencia que hemos podido recoger sugiere que existe entre los colaboradores de ISAL un consenso ideológico bastante generalizado. Afirmamos la existencia de este consenso con los argumentos siguientes:

a) *La misma ISAL lo asevera.* En el primer número de su revista aparece un artículo firmado por H. C. (Hiber Conteirs) que hace referencia varias veces a «*nuestro* punto de vista». Que esto no es un mero eufemismo se puede ver por el contexto mismo; dice: «La polarización aparentemente inevitable en fuerzas de derecha y de izquierda, capitalismo y comunismo, no siempre es fructífera. En nuestro caso no lo es. Hay una ubicación cristiana (la de ISAL entendida) que supera todos los extremos, que implica la conciliación armónica de las posiciones extremas.... ese es nuestro punto de vista, Cristo es nuestro punta de vista.»[21]

Daría un cuadro falso de ISAL pretender que no ha

[20] ISAL es la sigla para «Iglesia y Sociedad en América Latina», y tiene su sede continental en Montevideo.

[21] *Cristianismo y Sociedad,* año 1, número 1, pág. 5.

visto cambios o mutaciones en su punto de vista desde la muy celebrada primera consulta evangélica latinoamericana, realizada en Huampaní, Lima, en julio de 1961. Santa Ana los reconoce cuando dice: «Desde una primera etapa reformista, ISAL pasó rápida y decididamente a una opción revolucionaria.»[22]

Nadie puede discutir el cambio habido dentro del seno de ISAL y el hecho de que esta entidad sigue cambiando. Tampoco cabe duda de que es ISAL, como grupo homogéneo de pensadores y promotores, que cambia y no simplemente algunos portavoces de su posición. Por lo tanto, es estrictamente coherente, con lo que se puede descubrir de la función y autoconciencia de ISAL, que publique un artículo intitulado: «Una posición de ISAL sobre la vida de las Iglesias y el Movimiento Ecuménico en América Latina»,[23] y que éste quede sin firma. Dicho artículo está presentado en el editorial del mismo número como un intento de «reseñar la actitud de nuestro Movimiento frente a tales dilemas».[24]

b) *Una investigación de la influencia de otros pensadores en el punto de vista teológico de aquellos que se asocian con ISAL.* El Dr. José Migues ha observado que el pensamiento de Paul Lehmann ha ejercido un papel decisivo sobre los conceptos éticos de ISAL en la línea de que «el propósito de Dios con la historia es "hacer y mantener humana la vida del hombre"».[25] Una breve hojeada a varios libros emitidos por los miembros de ISAL verificaría esta influencia.[26]

---

[22] *Los cristianos, las iglesias y el desarrollo* (Cristianismo y Sociedad, 7, 21, 1969, págs. 60-61).

[23] *Cristianismo y Sociedad,* 7, 19, 1969, págs. 5 ss.; véase también, Santa Ana, *ISAL, un movimiento en marcha* (Cuadernos de Marcha, 29, sept. 1969, págs. 49 ss.).

[24] Op. cit., pág. 3.

[25] *¿Cómo actúa Dios en la Historia?* (Cuadernos Teológicos 60, 15, 4, 1966, pág. 257).

[26] Véase Santa Ana, *Algunas referencias teológicas actuales al sentido de la acción social* (Responsabilidad social de la Iglesia, 1964, págs. 40-42).

Otros personajes que son citados con evidente consentimiento a lo largo de los escritos isalinos son: Dietrich Bonhoeffer; José Hromadka (un teólogo checo); Paulo Freire; Herbert Marcuse; G .Ebeling; Martin Buber; Teilhard de Chardin; Richard Shaull y otros.

Hemos tratado de tener cuidado en no nombrar a personas a quienes casualmente hacen referencia, sino solamente a aquellos que juegan un papel importante en la formación teológica de los isalinos y cuyas ideas son empleadas para formar una fundación hermenéutica o un armazón conceptual. La única conclusión que quiero sacar es bastante obvia: que el trasfondo formativo en cada caso parece ser el mismo.

c) *La persistencia de los mismos temas o intereses a lo largo de sus presentaciones.* Aquí es importante notar: a) la frecuencia de las referencias, y b) la actitud adoptada frente a estos temas. Para poder afirmar que ISAL representa un punto de vista teológico único es importante que los temas no ocurran con una variación numérica significativamente grande y que cada autor esté de acuerdo en su posición relativa hacia ellos. Los siguientes temas principales forman parte de la preocupación última de cada uno:

1. La encarnación de Cristo como base bíblica primordial para referirnos al mundo.

2. El pecado o caída del hombre descrito en términos de alienación o enajenación.[27]

3. La justificación por la fe entendida en términos de liberación que conduce a la humanización del hombre.[28]

4. La revolución como cambio drástico de estructura o sistema cuya previa realización es necesaria, antes de

---

[27] Por ejemplo, R. Alves, *El ministerio social de la iglesia local.* (Responsabilidad Social, op. cit., pág. 56).

[28] Santa Ana, *Fe Cristiana e ideología.* (Cristianismo y Sociedad, 1, 3, 1963, pág. 12).

que el hombre pueda gozar de la plena comunión con Dios.

5. La historia vista como el anfiteatro donde Dios, definido por Alves como «el poder de humanización que permanece en el propósito de hacer del hombre un ser libre aun cuando se han agotado las posibilidades objetivas y subjetivas inmanentes en la historia»,[29] actúa para que el hombre se libere a través de la presión del futuro sobre el presente.

6. La iglesia como la comunidad mesiánica, la comunidad del futuro que es fiel a Jesucristo porque es fiel al hombre.[30]

La discusión que acabamos de señalar trae nuevamente un aspecto importante en la comprensión previa de la hermenéutica bíblica de ISAL: la meta del estudio bíblico. ¿Con qué fin es usada la Biblia?, ¿hacia qué apunta su preocupación última, relativa a la importancia del texto bíblico?

Las preguntas surgen de una observación bastante objetiva y comprobable del hecho que no se encuentra en ningún lado una discusión que parta de una exégesis exacta de un texto dado. Al contrario, casi todas las citas tienen el propósito de comprobar una afirmación, o una generalización, que se deriva, sospechamos, de otra parte; o sea, que el método exegético encuentra su lugar más bien dentro de la primera definición de la hermenéutica que procuramos señalar al principio de este estudio. La única manera de averiguar la factibilidad de esta exégesis, que reseñaremos más adelante, es mediante el examen de la relación entre la afirmación y el texto, y también por la comprobación del uso de los textos dentro del marco de las Escrituras como una totalidad.

[29] *Religión: Opio o instrumento de liberación,* Montevideo, 1970, pág. 150.
[30] R. Alves, *La muerte de la iglesia y el futuro del hombre* (Cristianismo y Sociedad, 6, 16-17, 1968, págs. 11-13).

No está muy claro que Alves en su libro *Religión: Opio o instrumento de liberación,* haya tomado bien en cuenta la crítica que hace James Barr[31] contra la conclusión lógica de la teología de la *heilsgeschichte;* dicha crítica sostiene que la revelación como comunicación está tragada por la idea de revelación como actividad histórica en la mencionada escuela teológica. Al discutir el significado del Exodo,[32] Alves hace mucho hincapié en la experiencia de liberación como la norma para entender el significado de Dios en la historia, dice: «El acontecimiento de liberación.... el pueblo llegó a comprenderlo como un acto relativo a un poder más allá de la historia. Los acontecimientos liberadores fueron proclamados como actos de Dios.... Israel no poseía una idea de Dios *a priori*.... Un lenguaje renovado emerge, de la realidad histórica de los acontecimientos liberadores, como algo *a priori* que habla de Dios como el poder de la liberación humana que se expresó en y a través de los acontecimientos formativos de la vida de la comunidad.» Aquí Alves hace depender la revelación totalmente de la experiencia comunitaria de un grupo de nómadas. Aparte del hecho de que esta manera de leer Exodo 1-12 implica una serie de presuposiciones hermenéuticas, filosóficas y lingüísticas, prestadas según parece por la alta crítica más radical, tenemos el derecho de preguntar si hace justicia al texto mismo.

Barr, en el libro ya citado, hace una serie de afirmaciones que contradicen completamente la tesis de Alves: «Es una simplificación demasiado ingenua decir que la narrativa del Exodo solamente se preocupa de la revelación dentro de los actos divinos.... los actos dependen de una revelación vocalizada.... el Antiguo Testamento es una comunicación verbal.... los actos de Dios sólo tienen sentido en el contexto de una comunicación verbal» (aquí cita a Amós 3:17: «no hace nada el Señor Jahvé sin revelar su

[31] *Old and New in Interpretation,* págs. 66 ss.
[32] Religión, op. cit., págs. 135-137.

secreto a sus siervos los profetas»). ¿Cuál de los dos tiene razón?

Parecería que Alves ha pasado por alto la discusión más reciente en torno a la posibilidad de hablar de la revelación de Dios en la historia. Está evidentemente apasionado con la idea de la actividad divina en el transcurso de la historia a expensas, como Miguez en su prólogo al libro sabiamente observa, de la relación Creador-criatura que fundamenta la doctrina bíblica de la revelación verbal.

En la narrativa del Exodo está explicitado inclusive un concepto de la acción de Dios que va en contra de la interpretación de Alves. El clamor del pueblo de Dios que brotaba del fondo de su esclavitud no subió desde la oscuridad a la oscuridad, sino a Dios que recordó su alianza con Abraham, Isaac y Jacob. Toda la narrativa implica ya una historia previa del pueblo en que Dios se les había revelado como su Dios, «bien tengo vista la aflicción de mi pueblo en Egipto.... Yahvé, el Dios de vuestros padres.... me ha enviado a vosotros.... Yahvé, el Dios de los Hebreos, se nos ha manifestado» (independiente de la acción de liberación que le sigue).[33]

No podemos seguir una discusión del alcance de las dos maneras de entender la revelación bíblica[34] sino señalar dos hechos relacionados con el principio hermenéutico adoptado por Alves. El primero es que Alves se siente bastante libre en su exégesis del texto. El texto tiene que servir a su concepto de la acción divina en la historia del pueblo; Dios, ilógicamente, se define en términos de una exigencia de transformación, y de una manera simbólica de hablar de los hechos acontecidos en la Biblia.[35]

---

[33] Exodo 3:23-25; 3:7; 13:18.

[34] Véase P. Arana, *La Biblia y la Revelación en la Teología en América Latina.*

[35] *Apuntes para un programa de reconstrucción en la Teología* (Cristianismo y Sociedad, 7, 4, 1969, págs. 22 y 30).

La importancia del texto, entonces, no es de proveernos una idea del carácter mismo del Dios que exige transformación, sino de tener una base de donde sacar conclusiones histórico-éticas para la transformación del mundo. El segundo es que Alves sigue usando el texto bíblico para robustecer lo que él llama el programa de un humanismo mesiánico. Tenemos que entrar en una discusión de este segundo hecho tal como afecta la relación entre Biblia y su preocupación última.

En la introducción de su libro, Alves nos ha dejado una clara exposición, aunque breve, de su intención y metodología. «El punto de partida de las reflexiones son radicalmente históricos: cómo hablar el lenguaje de la fe dentro del contexto de su compromiso con la liberación histórica del hombre.»[36]

Notemos en esta definición de intenciones tres líneas básicas que luego dominan sus principios hermenéuticos. En primer lugar su punto de partida. Es el contexto del compromiso con la liberación histórica del hombre. Llevaría demasiado tiempo discutir el alcance de este compromiso tal como Alves lo entiende; nos bastan algunas citas para que nos podamos ubicar en lo que es evidentemente su pasión dominante. La liberación histórica implica una esclavitud histórica; la esclavitud se define en términos del subdesarrollo.[37] Subdesarrollo por su parte no debe ser considerado únicamente en términos de una economía atrasada. Alves pone muy en claro que ni la industrialización ni la tecnología son adecuados para solucionar el problema mucho más básico de la alienación del hombre de su medio ambiente, «cualquier sociedad que crea las condiciones para la hipertrofía del estomogo y requiere la atrofía de la voluntad es intrínsecamente violenta y represiva, no importa su éxito económico».[38]

---

[36] *Religión,* op. cit., pág. 1.

[37] Apuntes op. cit., pág. 26.

[38] Ibid, pág. 27.

La liberación del hombre para un futuro nuevo no es posible ideológicamente, partiendo de un mesianismo humanístico (humanismo secular), definido por Alves como «la posibilidad de proponer y resolver problemas en nuestro porvenir ya que, al acercarnos, encontramos siempre que el problema en sí surge solamente cuando las condiciones *materiales* para su solución están ya presentes o por lo menos en camino de serlo». Alves clarifica muy bien la imposibilidad de esta posición al decir: «el problema que presenta el lenguaje del humanismo político, sin embargo, es el de ver si resulta posible permanecer completamente histórico y optimista al mismo tiempo.»[39] Para que la liberación del hombre sea viable tiene que encontrarse una nueva visión de lo que el hombre es capaz de crear, «la conquista de la enajenación es un proceso por el cual el hombre se externaliza a sí mismo a través de su actividad, así creando estructuras culturales.... a su propia imagen y semejanza.»[40]

De esta discusión, de la necesidad imperante de que «el hombre se vuelva creador de su historia, y no su esclavo», y la ineficacia del mesianismo humanístico para romper el círculo vicioso en que el hombre vive, Alves deduce que la tarea de la teología es «ofrecer horizontes de esperanza más anchos y más grandes»,[41] y proveer la libertad necesaria para que el hombre pueda salir de su atolladero y activar su propio futuro. La teología tiene ahora la tarea de suplir una esperanza donde no existía una base adecuada para ella antes. Dentro de las presuposiciones de la perspectiva teológica de Alves, el éxito de la meta final que él ha dado a la teología se evalúa según su propia coherencia interna.

En cuanto a su metodología hermenéutica es razonable cuestionar desde un principio: ¿con qué derecho ataca al

[39] *Religión*, pág. 130.
[40] Apuntes, pág. 27.
[41] *Religión*, pág. 110.

texto bíblico mediante esta preocupación particular? Como veremos más adelante, Alves es consciente de la debilidad de su hermenéutica, pero no deja que le moleste por la sencilla razón de que ya, previamente, de hecho, ha aceptado la utilidad pragmática del texto bíblico: «la teología del desarrollo es reflexión acerca de la praxis y ha de ser juzgada por su poder para hacerla más eficaz»; «el carácter pragmático del conocimiento significa que una comunidad lo aceptará como verdad, solamente si es una herramienta adecuada para resolver sus problemas».[42]

La segunda línea básica, que sigue lógicamente a la primera, es la búsqueda de un nuevo lenguaje de fe: «he procurado simplemente explorar de una manera crítica los elementos y las posibilidades de un lenguaje nuevo que algunos grupos cristianos han intentado aprender.»[43] El nuevo lenguaje surge como necesidad porque «algunos han descubierto que su lenguaje se ha destacado por su efecto paralizante».[44]

En esta búsqueda, el tema principal de su libro, Alves hace evidente sus presuposiciones hermenéuticas. A continuación estudiaremos algunas observaciones del capítulo titulado: «Hacia un lenguaje nuevo.» En primer término, notemos la influencia de la «nueve hermenéutica» en sus conceptos lingüísticos, que presuponen toda una filosofía del lenguaje. Citando, con aprobación, a Ebeling, dice: «los idiomas son expresión de un cierto espíritu. Es el espíritu lo que distingue un lenguaje de otro. Esto significa que para hablar verazmente el espíritu del lenguaje, debe ser expresión del espíritu del hombre que lo habla.»[45]

Según la «nueva hermenéutica», la tarea interpretativa es estudiar el fenómeno del lenguaje de tal manera que salga una comunicación acerca de la existencia. No im-

[42] Apuntes, págs. 21 y 23.
[43] *Religión*, pág. 1.
[44] *Religión*, pág. 103.
[45] *Religión*, pág. 103.

porta que Alves discrepe bastante de la teología existencialista, sus presuposiciones lingüísticas son las mismas. El lenguaje es útil siempre y cuando llegue a ser un instrumento en la tarea de encontrar la motivación histórica para nuestro hoy. Partiendo de esta premisa no es extraño hallar que muchos se sienten prisioneros «por la contradicción de, por un lado el espíritu del lenguaje de fe en que fueron enseñados a hablar. Y por otro lado, su propio espíritu, dominado por la visión y pasión de la liberación humana».[46]

El resultado de esta afirmación es evidente y doble: el espíritu, visión o pasión de la liberación humana, o en el caso de la «nueva hermenéutica»: de la realidad del «ser», controla la forma y el uso del nuevo lenguaje; y, además, la historia es entendida como la transmisión de la interpretación de las palabras y no al revés, como las palabras delimitando o interpretando la historia y su significado.

Las consecuencias de este resultado doble en el campo de la hermenéutica bíblica son muy importantes. En primer lugar dan una flexibilidad enorme, hasta decir infinita, al contenido de las palabras. Otra vez citando a Ebeling, dice: «no llegamos a la naturaleza de las palabras preguntando por su contenido, sino preguntando por su efecto, lo que movilizan, qué futuro revelan.»[47] Como ejemplo de esta presuposición Alves destaca que el Dios de la Biblia no es un principio intelectual (es decir, no se puede definir en forma de proposiciones) para la explicación del mundo sino más bien una exigencia de transformación.[48] Esta cita es importante porque pretende derivar su concepto de una exégesis seria; el habla del Dios de la Biblia. El problema con este concepto es que omite un paso necesario en el argumento; por eso es abíblico.

[46] *Religión*, pág. 103.
[47] *Religión*, pág. 103.
[48] Apuntes, pág. 22.

En realidad, el Dios de la Biblia exige porque tiene cierto carácter, «más bien, así como el que os ha llamado es Santo, así también vosotros sed santos en toda vuestra conducta» (I Pedro 1:15 con Levítico 19:2).

El concepto falla, también, en su lógica. Alves no puede evitar una definición de Dios, aunque no le guste. Sin embargo, la definición dios = exigencia de transformación no se puede aplicar sin caer en una tautología: la exigencia de transformación exige transformación. Nos preguntamos, por lo tanto, si Alves no se pierde en lo que quiere evitar a toda costa, construyendo una metafísica para reemplazar otra metafísica. Contrariamente a Alves, la Biblia no rehúsa definir el carácter de Dios, si bien esta definición no se agota por una reflexión histórica, ni por una antropología.[49]

En segundo lugar, hace de la experiencia histórica el promotor de las palabras. Una y otra vez pone de relieve que es la historia la que crea el lenguaje y no viceversa, «para la Biblia los hechos vienen antes que las palabras, praxis antes que teoría. El lenguaje es la nota al pie de la página de los acontecimientos.»[50] Sería difícil encontrar una afirmación que más fácilmente pudiera ser refutada con el mismo texto bíblico. Sin embargo, primero tenemos que entender el sentido de su posición al respecto. Como ya vimos, parte, en su quehacer hermenéutico, del éxodo, utilizando así un canon dentro del canon para interpretar el canon. Para Alves, partiendo de la hipótesis radical de los cuatro documentos en el Pentateuco, el pueblo de Israel nace como consecuencia del acontecimiento del éxodo. Todo el desarrollo subsiguiente de su teología se refleja en el espejo de este hecho, cuando «Yahvé sacó de Egipto a Israel con mano fuerte y brazo extendido».[51] «El

[49] *Apuntes*, pág. 22.
[50] *Apuntes*, pág. 30.
[51] Deuteronomio 26:5-9; 10, citado por Alves, *Religión*, pág. 138.

lenguaje», entonces, «expresa el entendimiento de una comunidad en su contexto histórico».[52]

Esta posición, por más atractiva que parezca, es imposible de sostener. Ya hemos tenido ocasión de referirnos al texto mismo del Exodo para señalar que la interpretación de lo que Dios iba a hacer a Egipto vino antes del acontecimiento, por medio de una comunicación reveladora a Moisés, y no sólo después. Si no ocurriera así sería difícil saber cómo un grupo de tribus semíticas pudieran haber inferido que un Dios desconocido estaba actuando en una de sus emigraciones periódicas: o cómo fue, para usar el lenguaje preferido por Alves, que en el Exodo, contra toda indicación en contra, experimentó la liberación, al brotar el futuro en medio del presente.[53] Alves define tal posibilidad como un don, la actividad del Dios de la resurrección quien crea de la nada; preferimos nosotros, con toda seriedad, llamarlo por su propio nombre: un truco semántico.

En realidad, la Biblia siempre da preeminencia a la palabra sobre la historia, en el sentido de que la historia queda callada sin la interpretación reveladora, y ésta depende de la iniciativa de Dios. Dicho principio lo encontramos en los famosos versículos sobre el tema de la revelación en Hebreos 1:1-3; también en el llamamiento a Abraham a dejar su ciudad nativa para ir en búsqueda de una tierra nueva. Sobre todo, en el Antiguo Testamento lo encontramos en la idea de creación: «por la palabra de Yahvé fueron hechos los cielos....» (Salmo 33:6; también Isaías 40:8, 12 ss.; Génesis 1:3, 6). La tesis de Alves tampoco se puede aplicar al Nuevo Testamento. Toma como ejemplo de este mismo hecho la llegada del Reino de Dios, «el Reino de Dios, el Evangelio es, por lo tanto, el anuncio de la realidad histórica de la política activa de Dios, que se expresó no como una experiencia filosófica o mística sino más bien como un poder que invade la historia». A esta afirmación haríamos las siguientes observaciones:

[52] *Religión*, pág. 134.
[53] *Religión*, pág. 136.

1. La experiencia política del pueblo israelita no mostró la realidad del Reino de Dios, al contrario, la negó. El significado del Reino de Dios no puede, por lo tanto, descubrirse al leer los acontecimientos históricos de ese pueblo.

2. El trasfondo veterotestamentario del concepto del Reino se encuentra principalmente, en tres lugares distintos:

a) Los Salmos que hablan del Reinado de Yahvé, aseverándolo en contra de la evidencia de la historia.

b) En la promesa dada a David por Natán en II Samuel 7. Forma parte de la naturaleza misma de una promesa que la comunicación verbal anteceda al cumplimiento.

c) En la visión otorgada a Daniel (cap. 7) del Hijo del Hombre a quien se le dieron «imperio, honor y reino». Aun si la visión de Daniel surge de la lectura de la historia (noción simplista de la profecía, que yo rechazo) nadie puede decir que ya había experimentado el reino. Al contrario, estaba señalando una realidad futura basada sobre su experiencia de un Dios, Rey de reyes y Señor de señores.

3. El cumplimiento del Reino de Dios en Jesucristo, lo que Alves llama «el llevar a cabo la política de liberación de Dios» fue anunciado al principio de su ministerio (Marcos 1:14 y par.). Aún sobre la base de una posición radical de *formgeschichte* que enfatiza que los evangelios fueron escritos a la luz de la experiencia intensa del Jesús resucitado, queda un hecho bien concreto que elude el esquema de Alves: en los Evangelios la interpretación del Reino y del Mesías, Hijo del Hombre, es radicalmente diferente de las interpretaciones contempladas en la tradición judía de la época de Jesús. ¿De dónde provinieron estas interpretaciones y, sobre todo, la idea del Hijo del Hombre como una figura sufriente? Evidentemente,

ni de una interpretación histórica ni de una experiencia colectiva. El mismo Nuevo Testamento no vacila en decir que corresponde a la voz del bautismo, que otra vez se entiende en términos de una comunicación verbal con contenido específico (Marcos 1:9-11).

En todo esto vemos que la dinámica bíblica es completamente diferente de lo que quiere señalar Alves. De hecho, la metodología hermenéutica que él usa, por ser especulativa, deshistoriza a Jesús, colocándolo fuera de su momento histórico. El gran miedo que tiene Alves, y muchos otros que enfatizan la acción histórica a expensas de la comunicación reveladora de «palabras», se debe a una falta de reconocimiento de la grandeza de Dios que habla en medio de su pueblo.

Finalmente, para concluir el estudio de Alves, tenemos que notar cómo afecta a su hermenéutica su posición histórica radicalmente relativista. En la misma introducción hace una confesión que abre la puerta a dudas en cuanto a toda su empresa teológica: «como estas reflexiones son producto de mi situación relativa y provisoria, participan de ese mismo carácter provisorio y relativo. Deben, por lo tanto, permanecer inacabadas y abiertas. Otro, en una situación histórica diferente, podría tener una interpretación diferente. *No puedo decir que mi experiencia histórica sea más verdadera que la suya.*»[54]

Es importante notar que algunos escritores en la línea de ISAL, hacen el salto de una interpretación relativista de la sociedad secular moderna[55] pasando por una hermenéutica bíblica, a una posición ideológica dogmática. Estamos casi seguros de que este movimiento es inconsciente. Sin embargo, ello no nos ahorra la necesidad de subrayar y criticar la metodología teológica usada.

---

[54] *Religión*, pág. 1, subrayado mío.

[55] Elaborada filosóficamente en el capítulo 3, *Secularización y religiosidad en América Latina*, del libro de Santa Ana, *Cristianismo sin religión*. Montevideo, 1969.

Empecemos a partir de las conclusiones de este movimiento metodológico: en ellas se presenta la «humanización» con un dogmatismo absoluto y obligatorio. No es un extra opcional de la responsabilidad global del hombre; es una exigencia absoluta. Tal exigencia, según Santa Ana en el artículo *Los cristianos, las iglesias y el desarrollo*, tiene su fundamento bíblico: «la humanización no se logra a menos que se dé en forma solidaria, comunitaria; sólo así se puede ser fiel a las exigencias de la revelación cristiana»; «al optar por la revolución (otro absoluto) los cristianos.... así, entendemos, pueden seguir siendo "la sal de la tierra y la luz del mundo"».[56]

Esta tarea imperante se cumplirá únicamente a través de una lucha (otro absoluto) en que el hombre se vuelva creador de su situación. La necesidad de esta lucha no se da, curiosamente, porque las autoridades que ya ejercen el poder se hayan negado a entrar en el ámbito político de esa creatividad, sino porque el hombre se halla esclavo de la naturaleza.[57]

En este esquema de razonamiento la caída del hombre va «desde la historia a la naturaleza» y el enemigo principal de nuestra civilización es, por ende, la sociedad tecnológica que «se ha vuelto el creador del hombre unidimensional y de todo tipo de explotación internacional, de opresión y represión».[58]

Por nuestra parte pensamos que la manera en que Alves entiende la naturaleza es completamente abíblica. Coincidimos con la observación del Dr. Míguez al decir que Alves «corre el peligro de identificar creación y pecado.... y de restar toda base y significado al pensamiento y la acción científicas».[59]

---

[56] *Cristianismo y Sociedad*, 7, 21, 1969, págs. 60, 68-69.

[57] Este pensamiento lo desarrolla Alves a lo largo de varias páginas de su libro, declarando que tiene una base bíblica firme; véase *Religión*, págs. 116 ss.; La muerte de la Iglesia, op. cit., pág. 10.

[58] *Religión*, págs. 166-167.

[59] *Religión*, pág. 11.

¿Cuál es la presuposición que se halla en el trasfondo de la opinión de Alves acerca de la naturaleza? Descubrimos lo que hemos venido sospechando por mucho tiempo sobre la verdadera identidad del principio de la hermenéutica bíblica en la teología de ISAL: la exégesis se hace a partir de la ideología marxista, modificada por Marcuse, y aplicada a la situación revolucionaria de nuestros tiempos.[60] Escribe: «es obvio que este concepto bíblico de la historicidad ofrece las categorías para la comprensión de la revolución como una pauta para la historia, mientras que la historicidad como memoria no puede ir más allá de la evolución. Entre paréntesis, este es el concepto de la historicidad que encontramos en Nietsche y Marx».[61]

Quisiera añadir que la posición de Alves, en su libro sobre la caída del hombre[62] y la naturaleza, se asemeja mucho a la idea de Marx: la caída del hombre de la sociedad cooperativa a la sociedad que impone la propiedad privada, enajenando así al hombre de su prójimo; y la idea del trabajo como una fuerza perpetuamente creadora. Explicaría, por una parte, la búsqueda de la comunidad mesiánica de entre los grupos abiertos a la creatividad del futuro, y por la otra, su desencanto con el tecnologismo ya que el concepto materialista del trabajo ha sido superado por la tecnología.

De todos modos, su posición es criticable desde el punto de vista bíblico. La caída del hombre, bíblicamente, tiene dos fuentes básicas: la desobediencia (Romanos 5: 12 ss.) y la egolatría (Romanos 1:25). El pecado del hombre, por lo tanto, no puede verse en términos de la sustitución de la historia por la naturaleza, ni de la aceptación de universales para sintetizar y organizar su vida,

[60] Descrita en el capítulo 2 «Una conciencia en procura de la libertad: El humanismo político».
[61] *Muerte de la Iglesia*, op. cit., pág. 11.
[62] Bastante ambivalente. Por ejemplo, *Religión*, pág. 166.

sino en términos del rompimiento de una relación personal con un Dios creador, personal y ético. La naturaleza no es, en este contexto, amenazante sino un don, un regalo para ser usado conforme a las leyes morales por medio de las cuales Dios gobierna rectamente su universo.

El problema que nos plantea la definición del pecado ofrecida por Alves es que es unidimensional: la sacralización del pasado a expensas del futuro. Aquí, Alves, como en el caso de Marx, tiene éxito en la descripción de uno de los síntomas del pecado. Sin embargo, cabe enfatizar que su *vorausverstandnis* no permitirá jamás que se le revele la causa fundamental.

No sería justo terminar este estudio sobre ISAL sin prestar atención al importantísimo artículo de Santa Ana que ya tuvimos oportunidad de mencionar.[63] Es importante dentro del contexto de este estudio porque hace resaltar el problema hermenéutico que tiene actualmente ISAL, aunque no pretende hacer mucho para resolverlo, «desde entonces (la segunda conferencia continental de ISAL, 1966), hasta ahora no se ha trabajado mucho más en ISAL sobre el fundamento bíblico de su tarea.... revela la persistencia de un gran problema: ¿Cuáles son las bases bíblicas para la acción de ISAL?, ¿cuál es el núcleo hermenéutico a partir del cual se puede interpretar el mensaje bíblico en el contexto latinoamericano actual?»[64]

Parecería que este artículo fuese una tentativa, entre otras cosas, de hacer sondeos hacia una nueva hermenéutica, adecuada, según sus presuposiciones, a la realidad latinoamericana. Decididamente, ISAL ha rechazado la teología revelacional [65] porque, «difícilmente es apta y útil en circunstancias como las de América Latina en la ac-

[63] ISAL, un movimiento en marcha, op. cit.
[64] Ibid pág. 51. «El replanteo del problema hermenéutico... resulta fundamental no sólo para la reflexión de ISAL sino para toda la teología contemporánea», pág. 52.
[65] Representada, por ejemplo, en el libro de J. Barr, op. cit. pág. 92.

tualidad»,[66] y está buscando nuevos lineamientos en la dirección, como ya vimos, de la nueva hermenéutica de Fuchs y Ebeling; «cabe señalarlo bien claro: la exégesis fundamentalista o liberal o filológica no tiene cabida en ISAL. De ahí la necesidad de una reflexión sobre la línea hermenéutica a seguir». (Cf. Fuchs, Ebeling, Ricoeur, etcétera).[67]

El problema para ISAL, al desprenderse del concepto de revelación como comunicación verbal es ¿cómo evitar que se quede en una simple historia muda?:[68] «Si bien la revelación tiene lugar en la historia, ésta no puede ser entendida como revelación.... a menos que se produzcan ciertas definiciones teológicas que hasta ahora no han sido explícitas en ISAL».[69] Pero el problema es aún más crítico: ¿Cómo romper el siguiente círculo vicioso?: la teología revelacional no es aceptable (Santa Ana no dice por qué; ¿hemos de suponer que es pasada de moda?); tampoco es posible deducir una teología de una mera descripción historiográfica. Sin embargo, la historia es todo lo que tenemos, ¿cómo puede, entonces, la teología surgir, como reflexión inductiva, de una situación en donde los elementos, por definición, no pueden existir?

Santa Ana, de acuerdo con Alves, cree que el problema es lingüístico. El problema puede definirse según la siguiente pregunta: ¿cómo rescatar el lenguaje de la fe sin hacer violencia al uso moderno que tiene que servir? [70] Una vez solucionado este problema, ISAL puede pasar, una vez para siempre, desde una teología de la palabra

[66] Ibid, pág. 50; véase también pág. 54.
[67] Ibid, pág. 56.
[68] El silencio de que habla Braaten.
[69] Ibid, pág. 54.
[70] El rechazo de la hermenéutica filológica implica, desde luego, que la violencia hecha al lenguaje bíblico en su contexto original es algo a lo que no se da importancia hoy. ¿Cómo evitaremos, pues, que la Biblia sea usada como una fórmula mágica?

a una teología de la historia en la cual no existirá más distinción entre la ideología y la fe.[71]

No nos corresponde entrar en un debate largo sobre las presuposiciones filosóficas e ideológicas que rigen en el pensamiento isalino. Sin embargo, el artículo de Santa Ana es un desafío que merece una respuesta, por más agudamente crítica que tenga que ser.

Desde el punto de vista de la discusión de la hermenéutica bíblica, el problema estriba en que no es solamente que ISAL no haya empezado a reflexionar seriamente, sino que no tiene posibilidades de hacerlo. Cuando Santa Ana dice, por ejemplo, que «la humanización ha sido concretada en Jesucristo»,[72] sospechamos que el concepto de la hermenéutica bíblica de donde sacó esta afirmación no es más que un intento de justificación trascendente (no otorgada por la historia) de una posición predeterminada (humanización definida según categorías ajenas a la Biblia) [73] que es netamente secular. En este sentido, me parece, no es lícito aplicar el nombre de hermenéutica (aquí ha sobrepasado incluso los límites de la «nueva hermenéutica») a estos intentos sino el de autodiálogo, porque las dos dimensiones necesarias para una hermenéutica auténtica (el mundo y el texto bíblico) nunca van a cambiar jamás su posición.

Con todo derecho preguntamos: ¿de qué Jesucristo está hablando ISAL? ¿No es acaso de un Jesucristo es-

[71] Ibid. pág. 55. ¿No sería más honesto dejar de hablar de teología? A mi juicio, el diálogo que parece anhelar ISAL con otras corrientes teológicas en América Latina tendría más posibilidades y sería más fructífero y positivo si los representantes de ISAL tomaran el paso decisivo de adoptar un humanismo íntegro, dejando de lado toda apariencia de religiosidad, o de lenguaje pretendidamente «bíblico».
[72] Ibid. pág. 56.
[73] Véase el argumento desarrollado bajo el título «La teología de la Historia», en la página 52 del artículo, donde él dice que la fe cristiana necesariamente tiene que expresarse a través de las ideologías políticas, especialmente la marxista.

tático, símbolo de nuestras tendencias, que se conforma fácilmente a nuestros prejuicios? Lo más triste de la posición señalada en este artículo es que su concepto de la hermenéutica es cerrado; lo que no le permite ser crítico ni de sus propias bases ideológicas. La consecuencia casi inevitable es que ISAL, en los años venideros, se estancará más y más cayendo en un formalismo y un conformismo ideológico lamentables.

V. *LA TAREA HERMENEUTICA SEGUN MIGUEZ, CASTRO, EVANGELISMO A FONDO Y JUSTO GONZALES*

En el mismo número de la revista *Cuadernos de Marcha,* el Dr. Míguez ha escrito un artículo descriptivo, muy interesante, sobre el progreso (¿o retroceso?) de la teología isalina, en el cual también hace sus propias críticas.[74] Nos parece lógico, a continuación, dedicar espacio a la consideración de su propia metodología hermenéutica.

1. — MIGUEZ

La evaluación de la teología isalina hecha por el doctor Míguez esclarece su propia posición hermenéutica. Parte de una crítica aguda a la teología fundamentalista por el uso que hace de la Biblia, escribe: «se agota.... en el descubrimiento y compaginación de *dicta probantia;* textos aislados que hallan su coherencia en un esquema teológico, pero que escapan a toda inserción histórica, sea en la propia historia bíblica o la contemporánea.»[75]

La tarea hermenéutica se define, aquí, por la vía negativa: la hermenéutica no debe ser, en su propósito, una

[74] *El camino del teólogo protestante latinoamericano* (Cuadernos de Marcha, op. cit.).
[75] Ibid. pág. 60.

búsqueda de armas defensivas o combativas con que aplastar toda oposición a mi esquema teológico favorito; ni en su función, un desplazamiento de textos, o pasajes, de su contexto más inmediato a un contexto no correspondiente ni en su plausabilidad, una manera de evitar cuestionar la relación entre texto, como originalmente entendido, desarrollo teológico y mundo actual.

Destaca una situación de crisis en la teología latinoamericana que nace, según parece, de la naturaleza extranjera de las teologías dominantes en este continente. Por una parte la sumisión servil a «la teología que se hace en Europa o en los Estados Unidos de Norteamérica» no responde a la verdadera existencia y preocupaciones de las iglesias latinoamericanas porque importan, «con los alineamientos teológicos que reciben y aplican, toda una estructura teológica elaborada en base a una situación cultural y eclesial realmente ajena a la nuestra».[76] Por otra parte, tampoco da resultado «una teología autóctona en el sentido de partir de una experiencia humana y religiosa arraigada en una cultura latinoamericana no europea».[77]

Ninguna teología, por lo tanto, al encarar seriamente la tarea hermenéutica puede esquivar la labor de examinar, críticamente, la teología de los últimos siglos; cualquier otro proceso de reflexión teológica correrá el riesgo de ser un cortocircuito.[78]

El Dr. Míguez en su artículo, sigue analizando lo que él llama «el único intento protestante significativo de superar estas falsas alternativas»:[79] el de ISAL. Critica su

[76] Ibid. pág. 62.
[77] Ibid pág. 62. No debe inferirse de esta cita que el Dr. Míguez se incline a negar toda tentativa de producir una teología propia en casa. Para ser fiel a su esencia como teología y como autóctona, la empresa teológica tendría que insertarse, «en una situación y experiencia histórica particular, pero desarrollada en el ámbito total del discurso teológico», *Religión,* op. cit., p. v.
[78] Ibid, pág. 62.
[79] Ibid, pág. 62.

punto de vista unilateral al querer hacer teología: «el de tomar conciencia latinoamericana.» La crítica se dirige, no al hecho en sí, sin el cual la teología no sería nada más que una especie de vuelo de pájaro-paralelo al mundo, pero no en contacto con él— sino al desequilibrio que descubre en un proceso que debería ser doble, entre mundo y texto bíblico y viceversa, y que no lo es. Al igual que casi toda la teología contemporánea, los de ISAL han adoptado un esquema —en este caso el del análisis sociológico del marxismo y de la filosofía marxista esotérica—[80] como un instrumento sofocante al servicio de sus principios hermenéuticos. El efecto ineludible de este reduccionismo es que identifica o reemplaza a Jesucristo con «algún particular principio de interpretación que es erigido en norma absoluta de autenticación de lo cristiano». Como consecuencia, «la fe es reducida a una creencia o a una conducta»[81]

Para el Dr. Míguez el problema teológico más agudo sigue siendo el eclesiológico, es decir, la tentación de caer en el sectarianismo que quiere formar una nueva comunidad eclesiológica sobre la base de un nuevo lenguaje particular.[82]

El sectarianismo está fundamentalmente equivocado porque pretende abarcar la totalidad de la revelación de Dios en su esquema de pensar, aun cuando su concepto de la revelación sea completamente trastornado. Por otra

---

[80] Aquí, creo, que Míguez se equivoca al decir que el marco de referencia de ISAL es sociológico y no tanto filosófico porque: 1) La elección misma de este marco de referencia se basa en un *a priori* ideológico (filosófico). 2) Su teología de la historia, como vimos en el caso de Santa Ana, queda vacía a menos que apele a algún tipo de *logos* trascendente que la sociología no puede proveer.

[81] Ibid, pág. 65.

[82] Por más, véase *La Naturaleza de la Iglesia* (cuatro conferencias dadas en el Primer Congreso de Educación Cristiana, 1966), págs. 10 ss.; *Integración Humana y Unidad Cristiana*, Puerto Rico, 1969.

parte, la tarea hermenéutico no puede hacerse a solas[83] y, por eso, necesariamente tiene que desarrollarse dentro de la comunidad de fe, la comunidad que reconoce en Jesucristo la trascendencia unificativa de la realidad constitutiva de la iglesia; a ella también pertenece el texto.

La hermenéutica verdadera es la hermenéutica que hace toda la comunidad junta, a partir de la revelación de Dios; en el pensamiento de Míguez, significa el testimonio profético-apostólico de la acción de Dios en la historia.[84] La hermenéutica abarca un proceso dialéctico porque responde a la misma revelación de Dios que, también, es dialéctica. Por consiguiente, es necesario rechazar tanto la posición teológica del fundamentalismo tradicional [85] como la posición izquierdista,[86] por hacer ambas más hincapié en sus propias tradiciones hermenéuticas que en el texto mismo.

De manera contraria al sectarianismo, que siempre da la impresión de haber llegado al punto culminante de la tarea hermenéutica, Míguez ve toda la empresa hermenéutica en términos muy provisionales: «es verdad que la función de la teología no es poner fundamentos, sino hacer preguntas».[87] Por lo tanto, le extraña el dogmatismo hermenéutico tanto de la derecha como de la izquierda.

---

[83] Véase *Integración humana*, op. cit., pág. 73.

[84] J. Míguez *¿Cómo actúa Dios en la Historia?* (Cuadernos Teológicos, 60, 15, 4, págs. 258 ss.).

[85] Ibid, pág. 259.

[86] Ibid, pág. 261.

[87] *La Naturaleza de la Iglesia*, op. cit., pág. 1. Tanto la naturaleza provisional, como la naturaleza dialéctica del quehacer hermenéutico, se debe en el pensamiento de Míguez, al hecho de que rechaza una identificación literal de la autorevelación de Dios con el texto mismo. Ese rechazo le permite, en primer lugar, concebir la revelación como algo, en última instancia, por encima del texto (*La Naturaleza de la Iglesia*, op. cit., pág. 2); y, en segundo lugar, elegir *un* principio interpretativo del texto para interpretar lo demás (*¿Cómo actúa Dios?* Op. cit., pág. 264).

Llevaría demasiado tiempo continuar discutiendo las implicaciones del principio dialéctico que Míguez, aparentemente, aplica a la tarea hermenéutica. Nos parece que los dos polos básicos alrededor de los cuales orienta su concepto de la hermenéutica, y que merecen mucho más estudio son: una cierta idea de la revelación divina como acción dinámica de Dios en la historia y una eclesiología consciente, bien trabajada, cuya definición está en función de una hermenéutica consciente.

2. — CASTRO

Emilio Castro también está preocupado por adquirir una eclesiología adecuada a la situación presente que quiere decir, para él, una eclesiología al servicio de la misión de la iglesia. Su definición de misión es un hilo rojo que atraviesa todos sus escritos, en los cuales encontramos la manera cómo utiliza él la Biblia.

Antes de proceder con un análisis de cómo concibe la *praxis* del texto al servicio de la misión de la iglesia, debemos dejar que nos hable, en términos concretos, de la naturaleza misma de la Biblia y su hermenéutica.

Enfatiza que, para él, uno de los peligros más grandes en el Protestantismo latinoamericano es confundir, en términos rígidos, la Palabra de Dios con la Biblia, haciendo de ésta un centro de idolatría o de magia, «no tenemos el derecho de encerrar la Biblia en el armazón de nuestras definiciones limitadas de la autoridad. Todo eso encierra la Palabra de Dios e impide que haga sentir su autoridad en todas las áreas de la vida».[88]

Si bien es cierto que Castro tiene razón al criticar una cierta magia en el uso de la Biblia en algunos medios fundamentalistas de América Latina, olvida que ello no es

[88] *Bible and Church in Latin America* (Bulletin of the United Bible Societies, 58-9, 1964, pág. 81).

una consecuencia necesaria de la doctrina de dichos medios acerca de la Biblia. Parece que Castro, al reaccionar contra algunos abusos bastante evidentes, tira por la ventana la única base sólida para sus propios compromisos evangélicos y sociales. Al desprenderse de la ecuación: Biblia = comunicación verbal de Dios,[89] cae en el mismo error que quiere rebatir, la Biblia llega a ser el campo en el que los «textos» son cazados para comprobar una posición previamente asumida.[90]

Castro, según lo visto, no comparte la posición que quiere reducir la teología a una ideología de la historia; mantiene todavía una perspectiva abierta a la noción trascendente de la Palabra. Sin embargo, su racionalización en torno a la necesidad de que el creyente se inserte en la historia aquí y ahora pone en peligro la actividad objetiva, crítica, de la revelación de Dios, «la manera de discernir la acción de Jesucristo en la historia hoy día variará según las categorías sociológicas que sean usadas».[91] Si no nos equivocamos, parece que está abogando por el discernimiento de la revelación por medio de herramientas sociológicas. En este sentido, está erigiendo cierto tipo de precomprensión hermenéutica que no difiere en mucho de la de Santa Ana, quien ha abandonado con toda franqueza una teología de la Palabra. Además, esta metodología inevitablemente dividirá la comunidad cristiana, no sólo sobre la base de una predefinición de la autoridad de la

[89] Ibid. pág. 80, «cuando intenta imponer conceptos *a priori* de la autoridad de la Biblia, impide el ejercicio total de su influencia unificadora». Aquí Castro no se da cuenta de que: a) es imposible no tener un concepto de la autoridad de la Biblia y, quién sabe si su concepto no es igualmente *a priori* e importado (¿sombras de Barth?), b) que la Biblia también posee una función destructiva de la unidad; justamente porque nuestro concepto de su autoridad influye en nuestra hermenéutica.

[90] Ibid, pág. 81.

[91] *Evangelism and Social Justice* (Ecumenical Review, XX, 2, 1968, págs. 147-148).

Biblia, sino de las perspectivas parciales de la sociología moderna.

No cabe duda de que el principio hermenéutico básico latente en los escritos de Castro, debe mucho a estos dos polos: una libre relación asumida entre la Biblia y la Palabra de Dios,[92] y el uso de la Biblia en función de una cierta interpretación del proceso histórico contemporáneo, «la distribución y el uso de la Biblia es, pues, un brazo poderoso para la demolición del ayer y la construcción de un mañana nuevo».[93]

Castro no desconoce el problema hermenéutico contemporáneo. Lo ve como un problema de lenguaje y de transposición de culturas: «bien podríamos decir que, en la sabiduría divina, hay una adecuación de su mensaje a las categorías culturales —entendiendo aquí cultura en su sentido más amplio posible— del hombre en cada generación. Y así como habló ayer en el lenguaje de una cultura que correspondía al hombre del Antiguo Testamento, habla hoy al hombre del siglo xx en el lenguaje y en las categorías que le corresponden.»[94]

Esto le lleva a reconocer que la ideología puede y, hasta cierto punto, debe influir en el proceso hermenéutico[95] *aunque no se pueden identificar*. Hablando del peligro de la teología liberal dice: «su peligro reside en una fácil adecuación del mensaje a la modernidad sin cuestionar las categorías del pensamiento y juicios de valor de esa modernidad.»[96]

Es evidente que los dos polos mencionados arriba no dan a Castro una base suficientemente firme como para

[92] Que le da la libertad de discrepar, por ejemplo, con el apóstol Pablo, *Un pueblo peregrino*, Buenos Aires, 1966, pág. 18.
[93] *Bible and Church*, op. cit., pág. 84.
[94] *Un pueblo peregrino*, op. cit., pág. 30; véanse, también páginas 56-57.
[95] *Las denominaciones y los movimientos* (Cuadernos de Marcha, op. cit., pág. 26).
[96] Ibid, pág. 27.

hacer la hermenéutica; ni siquiera como un trampolín que le permita saltar de una posición hermenéutica a otra, porque, según su premisa, es difícil ubicar el trampolín mismo. Por lo tanto es difícil, también, saber construir un puente entre dos culturas que permita la búsqueda de un nuevo lenguaje, sin traicionar lo antiguo como normativo en toda situación.

No nos extraña, pues, que, para él, el contenido del Evangelio tiene que cambiar constantemente[97] y, también, que no vea en el Nuevo Testamento una ética social pertinente ni consciente.[98] Este último hecho se debe a su propia falta de discernimiento pues no se da cuenta de que la iglesia primitiva tenía una cierta estrategia política,[99] y también se debe a su radicalización de las diferencias políticas, sociales y culturales entre el primer siglo y el siglo xx.

En el artículo sobre evangelización en América Latina, Castro, implícitamente, tacha a los evangélicos conservadores y, especialmente, al movimiento «Evangelismo a Fondo», de no predicar el Evangelio.[100] A continuación nos preguntamos si ese movimiento se basa sólidamente sobre una hermenéutica bíblica legítima.

3. — EVANGELISMO A FONDO

Fundamenta su razón de ser en la afirmación de que la evangelización es la tarea primordial de la iglesia. La

[97] *La evangelización en América latina* (Cuadernos Teológicos, 14, 2-3, 1965, págs. 109-110).
[98] *Conversion and Social Transformation* (Christian Social Ethics, Nueva York, 1966, págs. 355-356).
[99] Esta afirmación no se puede argumentar aquí. Se da en la actitud exigida a cualquier nuevo creyente hacia el estado; una actitud que implica ya una profunda conciencia de la relación iglesia-estado. Esta actitud se basa fundamentalmente en las implicaciones de la misión de Jesús en términos de la toma de poder, y los requisitos correspondientes del discipulado.
[100] Op. cit., pág. 109.

misión de la iglesia es, pues, «la de proclamar, tanto en hechos como en palabras, el Evangelio a toda criatura y en toda esfera y circunstancia de esta vida terrenal».[101] Pero no sólo esto, sino que la teología de la Iglesia debe ser construida sobre la base del evangelismo.[102]

Ese punto de vista evangelístico, por decirlo así, implica ya un toma de posición frente al debate, muchas veces ácido, de la relación iglesia - evangelio - mudo. Evangelismo a Fondo niega que un gran énfasis en la tarea evangelística de la Iglesia implique un divorcio entre lo espiritual y lo material.[103] Además destaca que cualquier tentativa de definir la misión de la Iglesia, pasando por alto su objeto principal en el individuo y no en la sociedad, inevitablemente conduce a un evangelismo no bíblico.[104] ¿Ha pensado Evangelismo a Fondo seriamente en la cuestión del cambio de estructuras en la sociedad? Si lo hiciera, su respuesta sería que la sociedad cambia fundamentalmente en la medida en que cambien de actitud sus componentes humanos individuales.[105]

¿Qué podemos deducir de los principios de la hermenéutica bíblica de Evangelismo a Fondo? En primer lugar, que no existe ninguna tentativa consciente de reflexionar sobre ella. Que nosotros sepamos no se da en ningún lado en el ambiente evangélico conservador en América Latina. Algunas de las causas de la pobreza del estudio bíblico y de la predicación en esos círculos puede encontrarse en la falta de conciencia de que haya tal problema. La Biblia se usa uniformemente, con el resultado de que siempre salen las mismas cosas. Parece que no ha penetrado en la mente

101 *¿Qué es Evangelismo a Fondo?* Costa Rica, pág. 4.
102 John Stam, *Evangelismo a Fondo como revolución teológica* (En Marcha Internacional, pág. 4).
103 Por ejemplo, P. Wagner, *Teología latinoamericanana, ¿izquierdista o evangélica?* Miami, 1969, pág. 136.
104 Ibid, pág. 137.
105 J. M. Rico, *Evangelismo por grupos (One Race, One Gospel, One Task*, World Wide, pág. 494), citado por Wagner, op. cit., pág. 127.

de muchos evangélicos el simple hecho de que poseer una cierta actitud hacia las Escrituras no garantiza, en absoluto, las normas exegéticas indispensables para mantener un equilibrio en la interpretación de la Biblia.

En segundo lugar, existe una precomprensión teológica que tiende a parcializar la Biblia: casi siempre se presenta la evangelización como norma a través de la cual toda la Biblia tiene que interpretarse. Es interesante notar que, según parece, esta precomprensión surja como primer paso de una preocupación unilateral relacionada con la situación existente tanto en las iglesias (no están creciendo al mismo ritmo como la sociedad) como en el mundo (donde existen «grandes sectores de ciudades, aldeas completas, y aun regiones nacionales que hasta la fecha jamás han sido efectivamente evangelizados».[106] Como segundo paso, esta preocupación *parcial* se muestra en términos de porcentajes, cifras y «éxito» al servicio de un concepto particular de la evangelización.[107]

En esta precomprensión teológica que hemos ido analizando no existe ninguna tentativa de medir el sentido bíblico del «éxito». ¿En qué sentido, por ejemplo, tenía éxito Pablo cuando, todos, menos Lucas, lo abandonaron en la cárcel? (II Timoteo 4:11, 16). ¿Cuál es la relación entre éxito y fidelidad? ¿Qué implica para nuestra hermenéutica bíblica el enfatizar algunas porciones de las Escrituras haciendo referencia a la misión de la iglesia? Parece que Evangelismo a Fondo busca su base bíblica primordialmente en la comisión del Señor resucitado, entendiendo por esto el mandato tal como aparece en el Evangelio de Marcos. Aparte del hecho de que ese mandato no es original de Marcos, por sí solo no da una interpretación adecuada de la gran comisión como la que tenemos en todos los demás Evangelios y en los Hechos. Mateo, por ejemplo,

106 *¿Qué es Evangelismo a Fondo?* Op. cit., pág. 1.
107 «En toda empresa el resultado lleva una relación íntima al esfuerzo y a la técnica invertidos», op. cit., pág. 8.

añade a la comisión o, mejor dicho, ve la comisión en términos de bautizar, de hacer discípulos y de enseñanza. Cabe entonces preguntar a Evangelismo a Fondo:

1. Si ve una continuidad necesaria entre la proclamación del Evangelio y el hacer discípulos; dos partes de un solo proceso o si, tal vez, considera que el proceso es uno: el de hacer discípulos que incluye, por definición, la evangelización.

2. Si la misión de la iglesia es hacer discípulos a través de la proclamación y la enseñanza, ¿cómo es que las iglesias pueden hacer la primera juntas y hacen la segunda por separado?

4. — JUSTO GONZALES

Dentro de las iglesias protestantes latinoamericanas hay una figura más que queremos estudiar: Justo Gonzales, quien representa toda una línea teológica, que implica una cierta inclinación hermenéutica importante.

En su famoso libro *Revolución y Encarnación,*[108] Gonzales hace mucho hincapié en el concepto general de la encarnación de Jesucristo, enfatizando que es el único hecho que hace del Cristianismo una religión única en su género. El cristianismo se define a partir de la encarnación,[109] la cual es, también, el marco de referencia para combatir cualquier tergiversación de la fe.[110] La encarnación se basa, fundamentalmente, en el famoso versículo de Juan 3:16 que implica una cierta relación constante entre Dios y el mundo.

La centralidad de la encarnación trae consigo algunas consecuencias importantes. En primer lugar, desbarata cualquier tentativa de divorciar en el hombre el espíritu

[108] Puerto Rico, 1965.
[109] Ibid, págs. 12-13.
[110] Ibid, págs. 16-17.

del cuerpo, llamada por Gonzales la herejía docética, «la idea de que sea el alma la que se comunica con Dios, mientras que el cuerpo nada tiene que ver con tal comunicación, contradice no sólo el concepto sacramental del cristianismo, sino la doctrina misma de la encarnación.[111] En segundo lugar, se opone a cualquier reduccionismo que viera en la misma historia su propia interpretación, lo que él llama la herejía ebionita. La encarnación significa que Dios actúa en la historia y que a la historia se le da un sentido escatológico. Este concepto de la historia le aparta de cualquier interpretación materialista que no puede darle más que un sentido teológico: su significado se descubre en un futuro todavía no muy claro.

De esos argumentos Gonzales deduce dos conclusiones. En primer lugar, las interpretaciones teleológicas de la historia, en las cuales los medios son subordinados a los fines, deshumanizan al hombre cuyo valor intrínseco se basa en la encarnación.[112] Por lo tanto, el evangelio social y su paralelo moderno —la teología de la revolución— no responden a esa necesidad intrínseca revelada a través del hecho de la encarnación.[113] En segundo lugar, la misión primordial de la iglesia es la de servir; la iglesia encarnada en el mundo, identificándose con el clamor de los oprimidos y los desheredados de la tierra.[114]

Esta es la teología de la encarnación en muy breve resumen que desarrolla Gonzales. Dicha teología repercute favorablemente en muchos evangélicos moderados en América Latina. Nos corresponde analizar el principio hermenéutico principal que está detrás de la presentación de Gonzales.

Nos parece que Gonzales, conscientemente, busca en el texto la definición de la misión de la iglesia hoy. Es

[111] Ibid, pág. 39.
[112] Ibid, pág. 39.
[113] Ibid, pág. 43.
[114] Ibid, pág. 76.

decir que, para él, una descripción de la situación en estas tierras, por más adecuada que sea, no basta para definir la llamada del pueblo de Dios; nos incumbe, además, escudriñar las Escrituras. Gonzales, por consiguiente, no busca una precomprensión hermenéutica en la historia cerrada de la raza humana, porque así no sería posible encontrar sentido al proceso mismo, sino que busca en el texto mismo de la Biblia.

Encuentra, pues, en el texto un principio hermenéutico tan fundamental que, a partir del mismo, será posible definir la esencia del Cristianismo: la encarnación.

Sin embargo, aunque parezca muy convincente su procedimiento exegético, el aislamiento de un solo concepto bíblico[115] a través del cual todos los demás tienen que interpretarse, es bastante cuestionable. El intérprete, pronto, caerá en el error del desequilibrio, del descuido de otros conceptos. Además de esto, el concepto mismo carece de precisión; es necesario todavía dar cuerpo y sangre a la doctrina de la encarnación. no es casual que Gonzales sea muy impreciso en sus recomendaciones concretas en cuanto a la manera en que la Iglesia tiene que encarnarse.[116] Sin embargo, la revelación encarnada de Dios en Jesucristo es muy concreta; implica una serie de tomas de posición que el discípulo, para ser fiel a esa encarnación, tiene que realizar en su propia vida. La metodología hermenéutica muestra, también, una debilidad básica: deduce del texto una generalización y luego la aplica indiscriminadamente a una variedad de situaciones distintas.

El problema reside en el hecho de que de esta manera la aplicación no puede ser verificada por falta de una interpretación más concreta y objetiva del significado de la encarnación como un dato histórico preciso. Basta recal-

[115] De hecho, no corresponde a una palabra griega sino que es ya una inferencia del texto; o sea, es el segundo paso en el proceso exegético.

[116] Op. cit., pág. 78.

car que la misma metodología ha resultado en la doctrina católica romana de la prolongación de la encarnación en la iglesia; en la de los revolucionarios, es la extensión del proceso inexorable de la historia; en la teología de Van Buren es un Cristo secularizado y la teología de la muerte de Dios; valgan estos pocos ejemplos como ilustración. La única manera de evitar tales sendas, equivocadamente pisadas, estriba en precisar el contenido de la doctrina del ministerio histórico de Jesucristo. Al hacer la pregunta acerca del propósito de la encarnación es imprescindible tener en cuenta todo el trasfondo bíblico como punto de referencia.

VI. CRITICA FINAL DE LOS PRINCIPIOS HERMENEUTICOS EN USO HOY DIA

Varias veces a lo largo de la discusión precedente hemos tenido ocasión de señalar que la hermenéutica bíblica está actualmente en crisis. Esta crisis, que ha producido, en un sentido, la Nueva Hermenéutica, ha surgido como consecuencia histórica del fracaso del método histórico-crítico en la teología liberal contemporánea. El fracaso de éste se debe, en gran parte, al hecho de que no ha dado todos los resultados esperados de una metodología supuestamente científica al ser confrontada con las exigencias del siglo xx.[117]

Al criticar este método, Robinson, aparentemente, no ve la contradicción de su propia postura que igualmente depende de presuposiciones filosóficas que han determinado la metodología adoptada en su acercamiento al texto de la Biblia.[118]. En este sentido la «Nueva Hermenéutica»

[117] Véanse las críticas al respecto en el artículo de J. M. Robinson *Scripture and Theological Method*, op. cit., págs. 12-14.

[118] Ejemplos serían, en el Antiguo Testamento: la crítica del Pentateuco; en el Nuevo Testamento: la historia de las formas *(formgeschichte)*.

no es tan nueva. El método crítico ya había salido de la hermenéutica «clásica» y la desafió. La «Nueva Hermenéutica» se edificó sobre la base de la anterior, adoptando sus *a prioris* epistemológicos, diferenciándose solamente en su uso consciente de las corrientes filosóficas modernas.[119]

En un sentido, la «Nueva Hermenéutica» es más honesta que el método crítico que pretende reemplazar. No confunde la adopción de ciertas normas de la filosofía positivista del siglo pasado con una metodología realmente científica que se pueda aplicar al texto bíblico así como a cualquier otro texto. En otro sentido, es mucho menos honesta. El antiguo método, por ejemplo, el de la escuela de *Leben Jesu,* adoptó una posición abiertamente marcana respecto a los Evangelios, enfatizando que el método histórico había demostrado, una vez para siempre, que no existía más unidad de fe en el Nuevo Testamento. Por su parte, la «Nueva Hermenéutica», sin rechazar los resultados básicos de esa metodología (la teología bíblica todavía no ha salido completamente de la influencia de Tubingen), intenta sobreponer una unidad artificial, a través de la manipulación del lenguaje de la fe, que resulta muchas veces en una tergiversación bárbara del sentido original del texto.[120]

Como reacción contra lo dicho arriba, algunos responderán: «Lo que para usted es tergiversación del texto, para otros es la única manera de corroborar el texto. ¿Cómo puede usted estar seguro del error de la metodología de otros?»

Al contestar esta pregunta, muy legítima, será necesario abarcar todo el ámbito de la problemática hermenéutica moderna; y no sólo esto, sino también la teología misma.

[119] Véase G. R. Edwards, *The Present State of New Testament Interpretation* (Interpretation 18, 3, 1964, págs. 285-286).

[120] Por ejemplo, la interpretación de algunas de las parábolas por Fuchs; véase *What is interpreted in the exegesis of the New Testament? (Studies of the Historical Jesus).*

En primer lugar, destacaríamos que el propósito de la exégesis bíblica no es el de *conformar* el mensaje bíblico a la cultura moderna, encajándolo en esquemas filosóficos foráneos, sino de *relacionarlos*. El mensaje, para ser mensaje, debe ser transmitido sin necesidad de encontrar otros armazones conceptuales, porque casi inevitablemente éstos no permitirán que el texto hable por su propia cuenta. Es por esto que la discusión moderna del «mito», por ejemplo, en el contexto bíblico, es irrelevante; carece de sentido.[121]

En segundo lugar, la transmisión del mensaje del texto a cualquier situación no puede hacerse en términos filosóficos extraños a su medio ambiente original. La Biblia tiene su propia cosmovisión que se opone íntegramente a cualquier otra. Nos inclinaríamos a pensar que la idolatría teológica moderna no se halla tanto en la adoración irreflexiva prestada a un libro (aunque ésta existe y es reprensible), sino en el culto ofrecido a cosmovisiones ajenas por completo a la revelación de Dios. Son muchos los ejemplos del uso de filosofías modernas como punto de partida en la tarea hermenéutica.[122] Esta metodología tiende fuertemente a transmutar el sentido lingüístico del texto porque se ve obligada a ignorar, o disolver, cualquier texto que no encaje en su esquema. Las herramientas del método crítico-histórico están bien a mano para esta tarea.[123] Todas las filosofías modernas, especialmente las basadas en el estudio del lenguaje,[124] son filosofías deri-

[121] Por ejemplo, R. F. Grabau, *The Necessity of Myth* (Journal of Religion, 44, 2, 1964, págs. 113-121); K. Ward, *Myth and Fact in Christianity* (S. J. T., 20, 4, 1967, págs. 385-96).

[122] Dentro de América Latina, aparte de ISAL, citaríamos a J. Pixley *La filosofía de Whitehead como recurso para la teología cristiana* (Cuadernos Teológicos, 15, 3, 1966, págs. 170-182).

[123] Este hecho se ve admirablemente en la tentativa contradictoria de esquivar el sentido natural del texto en el caso, respectivamente, del Hijo del Hombre y el Secreto Mesiánico en Marcos.

[124] Véase R. W. Funk, *Logic and the Logos* (Theology To-Day 21, 3, 1964, págs. 287-306).

vadas de la bancarrota de la epistemología moderna; se han visto obligadas a dividir el campo del conocimiento.[125] La cosmovisión bíblica en su concepto de Dios, mundo y hombre, se opone a tal división y muestra cómo es posible salir del callejón sin salida donde se encuentra actualmente la filosofía moderna, sin ser infiel a la metodología científica, propiamente dicha.[126]

En tercer lugar, sobre la base de su epistemología especial la «Nueva Hermenéutica» no puede explicar la importancia única del texto de la Biblia. La conclusión ineludible de la ontología de Fuchs, por ejemplo, es que la fe sin Jesús es una posibilidad abierta.[127] La vida y mensaje de cualquier persona cuyo testimonio tenga más relación con nuestro presente nos podría servir mejor para confirmar nuestra posición ideológica. Por lo tanto, el proceso de encontrar textos en la Biblia con el propósito de que nos sirvan como instrumentos en la transmisión del lenguaje me parece arbitrario. Además, si siguiéramos la posición de Hans Buri, por ejemplo, quien afirma que la fe no es objetiva, sino una experiencia, dada la apariencia de objetividad de los símbolos históricos de la fe cristiana,[128] tendríamos que insistir en las siguientes preguntas: ¿cómo evitar la posibilidad de que el lenguaje, transportador de los símbolos, distorsione la realidad?, ¿cómo evitar que el lenguaje libre de las ilusiones y el caos? ¿Es que, acaso, el evento lingüístico no es más que un evento que disfraza al nihilismo? [129] O, para extremar la

[125] Véase Francis A. Schaeffer, *Huyendo de la razón,* ad loc, Barcelona, 1970.

[126] Véase Francis A Schaeffer, *The God who is There,* Londres, 1968.

[127] No es sorprendente que Santa Ana, —*ISAL, un movimiento en marcha,* op. cit.—, tanteando las presuposiciones lingüísticas de Fuchs y Ebeling, dice que la disyuntiva fe-ideología no tiene más cabida; ni que Míguez, en su artículo en la misma revista, tilde a los isalinos de haber llegado a una crisis de fe.

[128] Véase F. W. Funk, op. cit., págs. 294-295.

[129] Véase J. C. Weber, op. cit., pág. 445.

pregunta aún más: ¿cómo es posible decir que los símbolos de la Biblia, o de la conciencia cristiana, son más objetivos y verídicos que el símbolo o mito de la raza superior, tal como fue creído y practicado por los nazis? [130]

En cuarto lugar, el acercamiento a la Biblia como libro ordinario de la antigüedad por parte de la «Nueva Hermenéutica» es curiosamente dialéctico. En el pensamiento de Bultmann, continuado en parte por la «Nueva Hermenéutico», existe una confusión metodológica bastante grave. Utiliza el método crítico para reformular el concepto del mito (desmitologización) y para señalar que no podemos saber casi nada de la vida terrenal de Jesús. Sin embargo, no da el paso lógico, concluyendo que la fe, por consiguiente, no vale nada porque no está arraigada en la historia, objeto de la investigación científica. Al contrario, divorcia la fe de la investigación y lleva a cabo una división absoluta entre fe y conocimiento.

Existe otro ejemplo de la misma metodología dialéctica contradictoria. Según las presuposiciones de la «Nueva Hermenéutica», la Biblia es marginalmente, y no esencialmente, diferente de cualquier otro libro de su época. Por lo tanto, sería legítimo aplicarle las normas objetivas de las ciencias de la investigación histórica. No obstante, la trata como si fuese algo extraordinario, que demandara una hermenéutica completamente distinta de cualquier otra que se aplicara a otros libros contemporáneos. ¿A quién se le ocurriría entender a Josefo, o al Manual de Disciplina de los esenios, a través de las filosofías existencialistas? ¡Una hermenéutica que pretende aplicar principios radicalmente diferentes a aquellos aplicados a otros libros de la época es docética!

Finalmente, la objeción mayor a la «Nueva Hermenéutica» se encuentra en que no tiene los recursos necesarios

[130] Ubicamos en esa misma línea a R. Alves en su tentativa de usar el mito, o símbolo, del proletariado como una precomprensión hermenéutica. El contenido es diferente, pero la metodología la misma.

para poder verificar las conclusiones que ella misma quiere sacar del texto. Por ende la Biblia pierde su papel destacado que tenía, por lo menos en la teología protestante desde la Reforma, de juzgar cualquier exégesis. No vemos, al fin y al cabo, ninguna distinción de base entre la «Nueva Hermenéutica» y el fundamentalismo más literalista, o los Testigos de Jehová. Las conclusiones exegéticas que se retiran del texto son rectas porque son rectas para ellos; porque concuerdan con su punto de vista. Cuando Ott, por ejemplo, dice que la palabra cuya función principal es transmitir información, no es necesaria mente la clave para entender la naturaleza esencial del lenguaje, está echando sofisticadamente, la base para evitar que el sentido primario de los textos sea normativo.[131]

De toda esta discusión quisiéramos sacar dos conclusiones ineludibles. En primer término, el principio hermenéutico conocido bajo el nombre de la «Nueva Hermenéutica» sólo puede conducir a un anarquismo exegético. Es un camino irreversible al autodiálogo y al silencio interno que llegará últimamente a la deshumanización; la alienación del hombre de toda posibilidad de comunicación con el texto. En segundo término, es imprescindible mantener firme, quizá limpiada y renovada, la hermenéutica «clásica». Para cumplir con eso es necesario, primero, abandonar en gran escala el método crítico-histórico para poder erigir nuevas normas de interpretación, realmente objetivas y científicas; sobre todo, normas que permitan la autocrítica y el proceso de la comprobación.

Sin embargo, la meta principal de la hermenéutica clásica: fijar el sentido original del texto, no es suficiente. Tenemos que pensar también en el propósito del texto, ¿por qué es importante hacer la exégesis?, ¿y con qué fin? Si nos aferramos solamente a la hermenéutica clásica corremos el riesgo de caer en la bibliolatría, creyendo que el texto se explicará automáticamente, obrará *ex opere operatum* (también el error de la «Nueva Hermenéutica»). Así que es necesario precisar, también, los peligros potenciales que rodean a aquellos que rechazan el método de la «Nueva Hermenéutica» en favor de otro método hermenéutico parecido.

[131] Véase R. W. Funk, op. cit., pág. 296.

El primer peligro es el de defender algún período del pasado como la norma para la interpretación bíblica. Miramos, tal vez, con cierto anhelo, a la edad de oro cuando los principios hermenéuticos eran claros y bien definidos. Para los evangélicos, las dos edades de oro serían: la Reforma y el avivamiento del siglo XVIII, de los cuales casi todas las iglesias protestantes en América Latina son el producto, directo o indirecto. El error de la fijación del principio hermenéutico en el pasado, es que la Biblia se filtre a través de la perspectiva de otro momento histórico que nos impida hacer exégesis en nuestra época y que caigamos en el error católico de eregir la tradición evangélica en un principio universalmente válido.

El segundo peligro es el del «espiritualismo» que cree que es posible saltar los veinte siglos de interpretación de la Biblia a través de una experiencia personal o colectiva del Espíritu Santo. El Espíritu Santo nos ayuda a entender el sentido del texto y, por ende, podemos prescindir del bagaje de un juego de principios hermenéuticos externos. Esta podría ser la posición del pentecostalismo, o neopentecostalismo, en nuestro continente. Sin embargo, el cortocircuito que representa no es no tan fácil de defender. En primer lugar, representa ya una opción hermenéutica. Aunque no se preocupe por los problemas hermenéuticos formales, depende, a fin de cuentas, de una tradición de interpretación desarrollada en aquellos círculos donde se practica. El resultado práctico se ve en un nuevo tipo de *Sensus Plenior,* defendido sobre la base de una deformación de la misma doctrina del Espíritu Santo.

El tercer peligro es, quizás, el de erigir en una norma única de interpretación la negativa frente a las otras

opciones. Somos conscientes de lo urgente que es lanzarnos a definir opciones hermenéuticas específicas, pero tengamos cuidado de las posturas simplemente negativas.

El cuarto peligro, íntimamente ligado al primero, es el del confesionalismo. Difiere de aquel en su origen: proviene de la edad de oro de toda una tradición eclesiástica que tiene que ser defendida. Este principio, que tiene siempre a mano un canon fuera del canon para interpretar el texto, está particularmente difundido en América Latina, dado el provincialismo de la obra misionera. Para mí es particularmente pernicioso. Espero que esta consulta, entre otras cosas, sea un paso adelante que ayude a romper una vez para siempre nuestras posiciones eclesiásticas defensivas y parciales.

El quinto, que podría llamarse el canon dentro del canon, y busca encontrar un *principio clave* dentro del texto para interpretar lo demás. Aunque la clave sea muy prominente en las Escrituras, como método tampoco vale porque, una vez más, impide que la exégesis particular sea juzgada. El *principio clave* en la historia de la interpretación ha juzgado un papel importante, fijando la atención de la iglesia sobre algún punto importante, aunque desorbitadamente. Como en el caso de Lutero con la carta a Santiago, ha tendido a falsear otros elementos importantes del texto. El principio del Evangelio contra la Ley, por ejemplo, era incapaz de estimular una reflexión seria en torno al lugar de la ley en la comunidad de la resurrección.

Finalmente, existe el peligro de la simplicidad ecuménica; sea el ecumenismo practicado por el Consejo Mundial de Iglesias o el de los evangélicos conservadores. El peligro radica en el hecho de pensar o bien que la mayoría tiene razón, o que la toma de conciencia de la variedad hermenéutica nos conducirá mecánicamente a la verdadera hermenéutica. Es bien evidente que la tentativa de llegar a un consenso hermenéutico, o doctrinal, ha fracasado miserablemente en el caso del Consejo Mundial de

Iglesias. Se debe, parcialmente, al énfasis puesto en el confesionalismo y parcialmente a la distancia grande que existe todavía entre la teología bíblica y la teología sistemática.

Tampoco podemos pretender que existe concordancia en la casa de los evangélicos. Estos fracasos no deberían significar el abandono de la tentativa de buscar un consenso, sobre presuposiciones comunes; al contrario, ya se señaló la necesidad de salir de nuestros rincones para confrontarnos mutuamente. Apunta todo ello más bien a la noción errónea de que el único camino para hallar la solución de los problemas hermenéuticos es el del encuentro ecuménico.

VII. HACIA UNA HERMENEUTICA EVANGELICA CONSCIENTE PARA AMERICA LATINA

Para finalizar toda esta presentación quisiera hacer algunas sugerencias personales en relación con la labor hermenéutica que está por delante de nosotros en nuestro contexto latinoamericano.

La labor hermenéutica en América Latina es, fundamentalmente, una labor misionera. Como ya hemos reseñado en el caso de Evangelismo a Fondo, la misión de la iglesia no se identifica exclusivamente con la evangelización, aunque ésta es la fase inicial; abarca otras dimensiones igualmente importantes que necesitan encontrar su debido lugar en una hermenéutica consciente.

En nuestra situación de misión, la Iglesia como minoría en una sociedad pluralista, tiene que jugar, al mismo tiempo, con tres lenguajes distintos: el de la Biblia, el de nuestra tradición eclesiástica (que es, muchas veces, un lenguaje importado), y el del mundo circundante. El problema de tener que jugar simultáneamente con tres idiomas se hace patente en el caso de la traducción de la

Biblia a un idioma que no es el nuestro. El lenguaje que hemos aprendido pronunciar en nuestro círculo eclesiástico jugará un papel importante en las palabras que elegimos para la traducción. También lo hará en el caso de la evangelización, cuando imperceptiblemente limitamos el área de conocimiento exigida como prerrequisito antes de poder creer en Jesucristo como Salvador.

En cuanto al lenguaje del mundo circundante, la hermenéutica queda condicionada a nuestra área de operación como cristianos: algunos estarán trabajando entre los Quechua, otros en una ciudad de provincias y otros entre los universitarios. En cada caso, el lenguaje influirá en nuestra interpretación de la Biblia. También es determinante nuestro compromiso político o social. Si nuestro compromiso se orientara únicamente en la línea de la revolución violenta y el lenguaje habitualmente empleado se derivara del eje Marx-Lenin, buscaríamos una hermenéutica que pudiese dar expresión adecuada a ese lenguaje. Por otra parte, si somos apolíticos, o si nuestra actitud hacia todo cambio estructural, por ejemplo, es totalmente negativa, dicho compromiso también implicará una opción hermenéutica. Creo que es muy importante explicitar y analizar estas actitudes conscientes o inconscientes si pensamos seriamente en ofrecer algún modelo para una hermenéutica autóctona.

Esta discusión da lugar a dos preguntas básicas que es necesario considerar como punto último de este estudio. En primer lugar, ¿cómo podemos mantener, simultáneamente la libertad y cierta estructura reguladora en el uso del lenguaje bíblico? Esta pregunta no es simplemente académica porque, de alguna manera, todos tenemos que contestarla al hablar a otros de nuestra fe. Por una parte queremos entablar un diálogo con el otro, sea quien sea, un diálogo en el que haya verdadera comunicación; al mismo tiempo, queremos ser fieles al contenido bíblico, sabiendo que nuestra doctrina de la Biblia nos obliga a defender la transmisión del contenido

y no meramente la de las experiencias. En segundo lugar, ¿cómo dejar que el texto nos corrija en todo sentido para que nunca optemos por una posición que contradiga, ni aun en lo más mínimo, lo que dice el texto?

A modo de contestación a estas preguntas básicas quisiera compartir con ustedes seis proposiciones que me parece indispensable tomar en cuenta.

La primera proposición es que la Biblia misma nos constriñe a considerar con seriedad el texto como comunicación divina. Lo que dice el texto lo dice Dios sin reservas y sin reducciones. Aquí cabe rechazar la falsa distinción hecha entre el texto como testigo de la revelación divina y la revelación misma. Sin esta proposición no veo posibilidad de evitar que construyamos un canon dentro del canon (niveles de inspiración) o un canon fuera del canon (la tradición humana como criterio válido para interpretar el texto). Ambas posiciones igualmente fragmentarán el proceso hermenéutico, dejando que nos veamos capaces de juzgar el texto y que la tarea hermenéutica quede a merced de cien mil opiniones privadas.

La segunda proposición es que la Biblia tiene sus propios principios hermenéuticos.[132] Deberíamos nosotros analizar estos principios, considerándolos claves para nuestra propia tarea. A continuación mencionaremos algunos: a) La hermenéutica semántica. La iglesia primitiva solía usar la versión LXX como su Biblia; ésta era no sólo una traducción sino una interpretación del texto hebreo; b) el uso que del Antiguo Testamento hace el Nuevo Testamento; por ejemplo, los pasajes mesiánicos y los que se refieren a la nueva comunidad; c) los distintos tipos de interpretación: tipológicos, analógicos, históricos, promesa y cumplimiento, etc. De estos tipos, ¿cuáles son los más

[132] J. M. Robinson, *A Critical Enquiry into the Scriptural Bases of Confessional Hermeneutics* (J. E. S., 3, 1966, págs. 36-56), busca delinear el proceso hermenéutico dentro del Nuevo Testamento, subrayando el hecho de que la mayoría de los libros son el resultado de un proceso hermenéutico dentro de una situación misionera.

usados?, ¿cómo y con qué propósito?, ¿en qué sentido son normativos para nosotros?

La tercera proposición es que la Biblia posee su propia *weltanschauung* que debería ser usada como la norma para analizar y criticar las filosofías modernas. La única pre-comprensión legítima sería aquélla que no contradijera la cosmovisión bíblica. Esta proposición hará inevitable una tarea hermenéutica conflictiva. La cosmovisión bíblica tiene que mostrarse como alternativa única frente a las filosofías modernas, tanto como sistema como en casos concretos. En cierto sentido esta cosmovisión es la locura de la cruz; el escándalo de la particularidad del mensaje bíblico. El punto de contacto entre el lenguaje bíblico y el lenguaje moderno, cuyas funciones son expresar sus respectivas cosmovisiones, sería el hombre como recipiente y agente del lenguaje y no su filosofía particular.

La tarea hermenéutica más urgente puede ser, entonces, definir la antropolgía cristiana, tratando de entender cómo y por qué el hombre moderno expresa su sentido de desorientación a través de sus cosmovisiones.

La cuarta proposición es que resulta imposible e ilegítimo construir nuestros principios hermenéuticos partiendo unilateralmente de la situación vigente, puesto que la situación vigente se halla en un círculo cerrado a menos que usemos el texto para romperlo. Las ciencias no funcionan como autonomías cuando pretenden deducir respuestas de sus descripciones. En este sentido la sociología, por ejemplo, indispensable en su propia área de competencia, no puede tomar el lugar de la teología porque es incompetente para dar las pautas éticas necesarias para saber cómo responder humanamente en una situación dada. El texto, siendo palabra de Dios, es autónomo y comunica su autoridad a todas las áreas del quehacer humano.

La quinta proposición es que cada intérprete tiene que descubrir y justificar sus presuposiciones hermenéuticas

inconscientes. Algunos dirán que la exégesis objetiva del texto, empleando las reglas lingüísticas e históricas basta; la Biblia hablará por su propia cuenta; su interpretación y pertinencia son autoevidentes. Por dos razones, esta posición idealista está equivocada. En primer lugar, tiende a ver la tarea hermenéutica como un fin en sí mismo. A diferencia de esta posición, consideramos que la hermenéutica es un medio al servicio de la misión de la iglesia. En segundo lugar, nos atrevemos a decir que un no creyente puede hacer exégesis, es decir: descubrir el sentido original del texto, pero no puede hacer hermenéutica, es decir: aplicar ese sentido a situaciones concretas ya que esto requiere un compromiso de fe.

La última proposición es que el compromiso de la fe, manifestado en una obediencia consciente y absoluta al texto constituye un prerequisito ineludible para llevar a cabo la tarea hermenéutica. El exegeta no puede eludir el mensaje mismo que interpreta; le desafía para que se comprometa o para que lo rechace. Ambas decisiones influirán fundamentalmente en su entendimiento del texto y su relevancia para el día de hoy.

NOTAS ADICIONALES DE LOS DEBATES QUE SIGUIERON A LAS PONENCIAS

Al concluir la presentación de cada ponencia y dar al exponente la oportunidad de aclarar algunos conceptos, la sala se dividió en tres o cuatro grupos según la necesidad de llevar más allá, algunos conceptos claves. Presentamos aquí en forma muy abreviada las aportaciones de los miembros que participaron en los grupos. Se espera que estas notas lleven al lector el pulso de los debates que se realizaron en Cochabamba.

En estas notas incluimos solamente las aportaciones claves que pueden ofrecer al lector algunas ideas generales de lo discutido.

I. UNA TEOLOGIA EVANGELICA PARA IBEROAMERICA. (El contenido bíblico y el ropa anglosajón en la teología evangélica.)

1. *Héctor Espinoza T.* «Considero que hace falta una más amplia explicación del tema «Tareas inmediatas de una renovación teológica», titulada: *Contra los bloques y la rotulación.* Creo que es de justicia observar que existe una diferencia entre «formar bloques» y «definir postulados» y que, asimismo, existe una diferencia entre «identificarse con el mundo» en el sentido de sostener intercambios o mezclarse entre ellos y «comulgar» con sus ideas.
   Debido al extraordinario auge del relativismo y a la desaparición de la idea de absolutos concretos, es ahora, más que nunca, preciso demandar alineaciones; es necesario establecer diferencias y fijarse una posición definida en relación con otras tendencias o ideologías.
2. *Oscar Pereira.* El autor afirma que «...el misionero *trae* ciertas preferencias en lo político». Tal conclusión, aceptada respecto al acervo subjetivo del misionero anglosajón (Pax Británica, Pax Americana) parece no tener relación con la

manifestación de «las preferencias en lo político» del misionero tipo.

Aparece la apatía, el mutismo, la prudencia neutralista, en cuanto a la cosa pública; ha sido más bien la moral política del misionero desinteresado en la política histórico-contingente de su país de origen y extremadamente cauteloso frente a la misma en su país de testimonio. Es el trágico sino sociológico del «trasplantado», casi apátrida, digno de amorosa comprensión y no sólo de reclamos firmes.

Ahora bien, puede que el caso de Chile ilustre y coincida con el de otros países latinoamericanos. Como país «en desarrollo» la cosa política es el quehacer verbal en el proceso histórico social. La política, entre los evangélicos chilenos, se ha proscrito como algo «mundano» y como corderos han sido degollados y trasquilados en lo *político*, en lo económico, en lo educacional, etc.

¿No será esto el resultado de la teología-praxis de nuestros maestros misioneros anglosajones? El «cómo dar a César lo suyo» lo ha dictado el profeta político común y casi nunca el profeta-teólogo misionero.

Grande es el problema, hoy, cuando un régimen socialista llama a los evangélicos a aportar su presencia calificadora en el país. De la situación «como ignorados, pero a Dios manifiestos», se «ha pasado» a una de «ignoradores sistemáticos y voluntarios de las miserias de César». Sé del caso de un pastor que en vez de ayudar a un candidato evangélico, con los votos de su iglesia —habiéndoselos prometido— defendió la victoria de un marxista. ¿Acaso eso no es ignorancia condicionada?

El juicio —(sincero pero condicionado, pietista)— del misionero maestro, llegó a ser *prejuicio* antipolítico, sublimado en teología popular, para el misionado-discípulo.

Tenemos aquí, entonces, la oportunidad y la justificación de una teología profética que debe continuar desarrollándose desde lo latinoamericano, poniéndose al servicio del Señor de la historia, quien mostrará —y ya muestra— a su pueblo las posibilidades de testimonios y aportes evangélicos en una parcela fundamental de la vida de países subdesarrollados, con muchas riquezas en materias primas, pero con grande déficit en riquezas «humanas», para que comprendan que la

filosofía política completa para América Latina incluye además de «el servicio del poder», «el poder del servicio» según la enseñanza de nuestro Señor.

3. *Asdrúbal Ríos.* En toda la trayectoria e influencia de las distintas presencias mencionadas en la ponencia, ¿dónde está la presencia del Espíritu Santo? ¿Qué ha hecho El de todo esto para llevar adelante su obra? ¿Ha usado El todo esto para bien, como en el caso de «César, el enemigo necesario» para la evangelización del mundo greco-romano? ¿Qué ha hecho el Espíritu que pueda darnos confianza en que la obra es encaminada y superada por El? Es indudable que, a pesar de los errores y actuaciones negativas que puedan señalárseles a esas presencias, el Espíritu se ha movido sobre ellas de tal manera que la obra se ha venido realizando según sus designios y de tal modo que puede darnos confianza para el futuro.

4. *Emilio A. Núñez.* La tendencia actual es hablar del ropaje anglosajón. Durante la última década se nos ha predicado tanto sobre esto que a lo menos en nuestros propósitos teológicos estamos superando el problema, pero en el nivel teológico tenemos que ir más allá de lo anglosajón. Por ejemplo, algunas personas han llamado mi atención al decir que el capitalismo, por ejemplo, puede encontrar raíces en Calvino. Lo interesante es que Calvino no era anglosajón. También se nos hace recordar el ropaje mediocre de nuestra teología. Vale la pena considerar otros aspectos también.

Me parece que la afirmación del libro *Avance evangélico en la América Latina* no es del todo cierta en algunos países como el Salvador, Guatemala y Honduras, donde los misioneros no han tenido, o no tuvieron, especial interés en evangelizar a la clase media. La tendencia ha sido la de extenderse hacia las «barriadas», a las zonas rurales, y a los sectores indígenas. Es cierto que han traído ideas de clase media y las han proyectado en la comunidad evangélica, pero muchos evangélicos de clase media son producto del crecimiento biológico (segunda y tercera generación). *En cuanto a bloques y rótulos,* generalmente se da la impresión aquí en la América Latina que solamente los de la derecha tienen el hábito de formar bloques, trazar líneas de demarcación y poner rótulos.

En otras palabras, que sólo los conservadores están dividiendo al pueblo del Señor. La verdad del caso es que este hábito se ve en todos los círculos.

II. LA INSPIRACION DE LA BIBLIA Y LA TEOLOGIA EN LA AMERICA LATINA. (Elementos que se deben considerar para una exposición de la inspiración pertinente en América Latina.)

1. El sector teológico más expresivo y caracterizado, que es el de ISAL, no se ha ocupado en absoluto del problema de la inspiración bíblica. No se puede establecer con precisión la posición que ese grupo sostiene, aunque se puede inferir una vez que abordamos los problemas hermenéuticos.
2. Dentro del ambiente evangélico, y a nivel congregacional, resulta sorprendente la presencia de conceptos mágicos sobre la Biblia. Estos se evidencian en actitudes fetichistas como: tenerla en un altar rodeada de velas, no desvestirse frente a ella, no colocar otros libros encima de la Biblia, exigir que las tapas sean de color negro, resistencia indiscriminada a las nuevas versiones, etc.
3. Lo que se puede notar es que el instrumento se ha hecho objeto de fe, en vez del Autor, y que se ha transferido la reverencia al objeto material mismo. Esta actitud bien podría ser un reflejo de tendencias semejantes en el catolicismo y sus objetos de culto.
4. En contraste con este culto al objeto, se da una actitud literalista desmedida que no presta atención al contenido, al mensaje mismo de la Biblia. La Biblia es reverenciada pero no es obedecida la voz del Señor que habla en ella, y esta desobediencia es racionalizada de diversas maneras.
5. Se advierte también una reacción liberal, consistente en hacer esfuerzos por «desacralizar» a la Biblia. Partiendo de una actitud «elitista», parece que se buscara exprofeso escandalizar y traumatizar al creyente sencillo señalando errores, inconsistencias y dificultades, aunque ello no sea necesario para la enseñanza que se pretende dar.
6. La secularización que avanza puede desplazar esta actitud mágica y fetichista que se ha señalado, pero se corre el peligro de que se cree un vacío cercano a la incredulidad, que lleve sólo a negaciones.

7. La actitud que cabe frente a la situación es, en primer lugar, la de no embarcarse en una controversia contra posiciones que no existen en América Latina, sino prestar atención a la aguda situación interna de la comunidad evangélica y al creciente desconocimiento de la Biblia.
8. El problema sería pedagógico a dos niveles: 1) el de los teólogos hacia los pastores y líderes, y 2) el de los líderes y pastores hacia las congregaciones. El trabajo hecho en el primer nivel bien podría representar, si es llevado a cabo con seriedad, una actitud ofensiva (es decir, que toma la iniciativa) frente a otras posiciones teológicas, en contraste con nuestra tradicional posición defensiva (que simplemente reacciona).
9. Cabría preguntarse, en primer lugar, si una teoría de la *Inspiración* explícita o implícita en quienes trajeron y propagaron el Evangelio, no es también causante de la actitud mágica, señalada en los puntos 2 y 3. Habría también que considerar críticamente las formas de evangelismo que pueden conducir la atención no a Dios sino al Libro. Se nos impone una tarea correctiva.
10. Se hace necesaria, entonces, la formulación y exposición de la doctrina de la Inspiración que haga justicia a las dificultades existentes en el tema, que no sea simplista.
11. El énfasis en la enseñanza de la Biblia debería ser existencial, centrándose en el contenido más que en el alto calor de la letra, acerca de la cual no hay duda, por el momento, dentro de la comunidad evangélica.
12. La enseñanza dentro del pueblo evangélico debería destacar el carácter instrumental de la letra, distinguiéndolo de lo fundamental y eterno que es el mensaje.
13. La actitud en la que se emprenda esta tarea sería *pedagógica,* sin causar traumatismos inncesarios. Libros de divulgación pueden ir mostrando poco a poco el proceso de la formación de la Biblia, el canon, etc., de modo que preparen al creyente sencillo para no sentirse aplastado frente a las dificultades reales. Dichos libros sencillos presupondrían el trabajo teológico a otro nivel que sería un libro que exponga lo señalado en el punto 10.
14. Respecto a los que están fuera de la comunidad evangélica no es necesario probar la inspiración para dar el mensaje, sino más bien mostrar la pertinencia del mensaje bíblico.

15. Ante la pregunta de si en América Latina la exposición de la Escritura debe destacar lo sobrenatural o lo racional, creemos que tanto el púlpito como la teología deberían más bien seguir la vía existencial, aquella que envuelve al receptor del mensaje y lo conduce a una relación vivencial y previa a la enseñanza de lo sobrenatural o lo racional en el mensaje de la Biblia.

III. LA AUTORIDAD DE LA BIBLIA Y LA TEOLOGIA EN LA AMERICA LATINA

a) ¿Cuál es la relación entre la Palabra de Dios y el Espíritu Santo?

1. El Espíritu Santo conoce y revela las profundidades divinas, especialmente la persona y obra de Cristo (el «Logos» de Dios). I Corintios 2:6-16.
2. Hay entre el Espíritu y la Biblia la relación que existe entre el Autor y su obra. (II Pedro 1:19-21.)
3. De lo anterior puede deducirse que el Espíritu Santo ha estado activo en la preservación de la Palabra que El inspiró.
4. El Espíritu ilumina la mente humana para la comprensión de las Escrituras (I Corintios 2:14, Juan 16:12-15), y da testimonio de la autoridad bíblica.
5. El Espíritu Santo imparte dones para la enseñanza y proclamación de la Palabra. (I Corintios 12; Efesios 4: 11, 12.)
6. Hoy día el Espíritu Santo habla siempre en armonía con la Palabra. Puede hablar fuera de las Escrituras pero siempre en armonía con las mismas. (Juan 16:12-15; I Juan 2:22-27; 4:1-4.)
7. La Biblia es el instrumento (la espada del Espíritu Santo (Efesios 6:17 a disposición del creyente y sus conflictos espirituales).

b) La problemática de la autoridad de la Biblia en América Latina.

1. ¿Tiene autoridad la Biblia en América Latina hoy en día para la Iglesia?
Denominaciones que poseen la Biblia y la usan con un literalismo exagerado en las áreas rurales y suburbios de la ciudad. En las clases más elevadas, se usa en los boletines dominicales. Tiene una autoridad formal, no funcional.

Por otro lado, se conserva la Biblia, en algunas denominaciones, no en el hogar sino en el templo. La nueva generación, en consecuencia, se ve más separada de la Biblia que la anterior.

¿La lectura bíblica es suficiente? ¿Por qué la generación vieja lee la Biblia y la nueva no lo hace? ¿Hay incapacidad educativa de esa generación que motive la lectura eficiente de la Biblia?

¿Dónde está la deficiencia?

1) Superficialidad.
2) Falta de un momento de quietud en las grandes urbes para la vida devocional y el culto familiar.
3) Competencias bíblicas y lecturas.
4) La forma de predicación ha abonado la textorragia, y el sermón-masaje, sin respeto por la exégesis. Sermones que dicen y no dicen nada.
5) El problema del caciquismo evangélico. Líderes que han tomado el control del pueblo evangélico y que temen a todo cambio por positivo que pueda ser; todo lo ven como sospechoso y negativo.

La ausencia de la Biblia en la vida de la Iglesia puede tener las siguiente causas:

a) Falta de fe del ministerio en que, predicando sólo la Escritura, Dios obre.
b) Falta de consecuencia; la Palabra expondría la vida del predicador a un enfrentamiento con sus faltas.
c) Por no ofender.

¿Qué decir de los mensajes de 10 minutos con 45 minutos de llamamiento?

2. ¿Tiene autoridad la Biblia para el hombre de América que no está vinculado a la Iglesia?
El trasfondo católico ha dejado un sedimento de respeto por la Escritura, pero como la autoridad de la Escritura no juega el papel que debiera en la vida de la Iglesia evangélica, ésta tendrá que arrepentirse para poder presentar el mensaje con autoridad.

Para el hombre que revolotea fuera de la Iglesia, la Biblia hoy tiene una autoridad desafiante, porque da respuesta a los más grandes interrogantes que otros movimientos, como el humanismo, el existencialismo y el racionalismo, tratan de ofrecer en vano.

PREGUNTA:

¿La predicación fiel de una Biblia autoritativa acarrea necesariamente un crecimiento *numérico* de la Iglesia?

c) El problema de las «Tradiciones Evangélicas» y la autoridad de la Biblia.

Nuestras iglesias tienen en sus prácticas muchas tradiciones que se reciben casi sin analizarlas. Surge la necesidad de hacer un análisis, pero no necesariamente llegar a la conclusión que las tradiciones son negativas en sí, aun cuando no estén apoyadas por la autoridad bíblica.

1. Problemas disciplinarios y de Gobierno.
   a) Las normas extrabíblicas de disciplina son más bien tradicionalistas.
   b) La democracia como sistema de gobierno de la Iglesia no es bíblica. En su lugar, la Biblia nos permite aplicar normas que se adapten a su contexto cultural. La Iglesia debe volver a la norma bíblica en la que se observa que el Espíritu Santo es soberano para impartir dones. Ella debe descubrir las personas que reciben esos dones.
2. Normas de Conducta (cine, teatro, tabaco, etc.).
   a) El énfasis negativo ha sido una carga exagerada que la Iglesia no debe llevar más.
   b) No podemos imponer una cultura artificial a la nuestra. No sólo implica esto que no podemos importar culturas, sino que no debemos tratar de imponer normas culturales de otros tiempos que ya no se aplican a los nuestros.
   c) Hay en la Biblia una demanda a una vida separada que es más bien de esencia. Esto nos lleva a distinguirnos por el amor y las demás virtudes del fruto del Espíritu.
3. Asuntos de liturgia. Se trata generalmente una tradición que no debe ser sacralizada.
   a) Al llevar a cabo un examen de nuestro culto en su orden, música, etc., éste debe reflejar nuestro genio latino.
   b) Puede haber espontaneidad dentro del orden de Dios.
   c) Debemos ser agentes del Espíritu Santo para poder condicionar el espíritu de nuestro pueblo evangélico para desarrollar esa espontaneidad.
   d) Reconocer que la condición humana exige ciertas tradiciones que satisfagan ciertas necesidades psíquicas y sociológicas.
4. Problemas del pastorado.
   a) Existen tres «condiciones» que se han impuesto para el desarrollo del pastorado, a saber:
      1) Cierto grado académico para ser pastor.
      2) Dedicar tiempo completo para ser pastor.
      3) Necesidad de cursar ciertos estudios teológicos para ser pastor.
   b) No debemos ni atacar estos requisitos como indispensables, ni perpetuar la ignorancia, sino encontrar un equilibrio en el cual la tradición de una denominación pueda contribuir a la debilidad de la otra y viceversa para enriquecerse mutuamente.

d) ¿Qué importancia tiene la autoridad de la Biblia en relación con los problemas del mundo moderno? O ¿cuál es su pertinencia en la actualidad?

Sugerimos los siguientes enunciados como puntos de partida para la reflexión:

1. La Biblia no es un código que defina la conducta cristiana en cada situación. No contiene un programa social, político o económico. No toca la multiplicidad de asuntos en las siguientes áreas: sexo y matrimonio (ejemplos: control de la natalidad, edad ideal para el matrimonio), recreación (baile, ópera, cine, televisión, juegos de azar, deportes, consultas teológicas), trabajo (sindicatos, huelgas, escala de salarios, condiciones y prestaciones, transacciones comerciales), obligaciones civiles (elecciones, juramentos civiles, servicio militar, participación en la guerra), ciencias (investigación, eutanasia, trasplante de órganos), arte (literatura, música, teatro, artes plásticas).

¿Cómo se puede hablar de la autoridad de la Biblia en relación con asuntos que ni siquiera toca? ¿Qué respuesta se puede dar al creyente que plantea problemas en cualquiera de estas áreas y requiere ayuda pastoral? Obviamente, no basta decirle que la Biblia es autoritativa.

2. Todos estos problemas éticos se vinculan con el *hombre*. Creemos que la definición de una antropología bíblica, aunque no provee soluciones hechas, sí provee criterios para discernir la voluntad de Dios en situaciones concretas bajo la dirección del Espíritu Santo. La elaboración de una antropología tendría que contemplar al hombre en sus diferentes relaciones:
   a) Dios - hombre.
      El hombre es la creación de Dios, portador de su imagen.
      El hombre existe para servir a Dios.
      Esta relación ha sido afectada por el pecado.
   b) Hombre - hombre.
      Dios ha colocado al hombre en el contexto de ciertas relaciones sociales: ha provisto órdenes dentro de los cuales su vida de hombre con el hombre tiene que organizarse (la familia, el gobierno, el trabajo).
      La igualdad de todos los hombres ante Dios (justicia).
      Libertad del hombre, limitada por la libertad del prójimo.
      El amor como la ley de la vida.
      Esta relación ha sido igualmente afectada por el pecado.
   c) Hombre - creación.
      Dios colocó al hombre en el mundo para glorificarlo a El y lo llamó a dominar la naturaleza.
      El hombre es el *climax* de la creación.
      También esta relación ha sido afectada por el pecado.
3. En relación a cada uno de los problemas planteados bajo el punto 1., el hombre está llamado a mantener su *humanidad* (la cual implica las relaciones especificadas bajo el segundo punto).

DECLARACION EVANGELICA DE COCHABAMBA

Nos hemos reunido para reflexionar sobre la revelación de Dios, el Dios libre y soberano que «habiendo hablado en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo» (Hebreos 1:1-2). Creemos que la revelación especial es la primera e ineludible condición para conocer a Dios y entender el significado de la vida y de la historia humanas. Aunque por medio de la naturaleza y de la ley escrita en el corazón del hombre, Dios se ha dado a conocer parcialmente, El se ha revelado de manera clara y definitiva por medio de Jesucristo, de quien testifica la Biblia. Es en este hecho primordialmente que basamos nuestra reflexión teológica y nos esforzamos por entender nuestra misión como pueblo de Dios en América Latina. Reconocemos la deuda que tenemos para con los misioneros que nos trajeron el Evangelio. Al mismo tiempo creemos que una reflexión teológica pertinente a nuestros pueblos deberá tomar en cuenta la dramática realidad latinoamericana, y esforzarse por desvestir al mensaje de su ropaje extranjero.

Dios se revela por medio de una historia que comienza con la creación en el Génesis y concluye con la gran consumación de todas las cosas descritas en el Apocalipsis. Se revela por medio de acontecimientos históricos especiales que han sido interpretados por el habla divina comunicada por medio de los apóstoles y los profetas. La Biblia deriva su autoridad de su conexión con esa revelación de Dios que culmina en Jesucristo. Es la Escritura cuyas palabras,

siendo inspiradas por Dios, comunican la Palabra de Dios, e infaliblemente cumplen el propósito para el cual fueron dadas: «que el hombre de Dios sea perfecto, enteramente preparado para toda buena obra» (II Timoteo 3:16, 17). Es un libro escrito por hombres y como tal lleva las marcas indelebles de lo humano; pero es a la vez un libro divino, escrito bajo el control del Espíritu Santo. La negación del hecho de la inspiración es al fin de cuentas equivalente a la negación de la revelación especial de Dios.

La Biblia es inseparable de la historia de la salvación en la cual tuvo su origen por la acción del Espíritu Santo. La única autoridad absoluta es aquella que reside en Dios. La definición del sentido y el alcance de la autoridad bíblica sólo es posible cuando se coloca a la Biblia en el contexto total de la revelación de Dios en la historia y de su propósito salvífico. La Biblia es asimismo inseparable de Jesucristo y del testimonio interno del Espíritu Santo. Dios ejerce Su autoridad por medio de la Palabra escrita y del Espíritu. Y esta autoridad es normativa en todo cuanto concierne a la fe y a la práctica cristianas.

El asentimiento a la autoridad de la Biblia podría considerarse como una de las características más generales del movimiento evangélico en América Latina. Esto es de esperarse en un movimiento con una gran mayoría teológicamente conservadora. Cabe, sin embargo, admitir que el uso real de la Biblia por parte de la generalidad del pueblo latinoamericano no siempre coincide con ese asentimiento que le distingue.. La Biblia es reverenciada, pero la voz del Señor que habla en ella no siempre es obedecida; y la desobediencia es racionalizada de diversas maneras. Necesitamos una hermenéutica que en cada caso haga justicia al texto bíblico. La predicación a menudo carece de raíces bíblicas. El púlpito evangélico está en crisis. Hay entre nosotros un lamentable desconocimiento de la Biblia y de la aplicación de su mensaje al día de hoy. El mensaje bíblico tiene indiscutible pertinencia para el hombre latinoamericano, pero su proclamación no ocupa

entre nosotros el lugar que le corresponde. Vivimos un momento difícil para la Iglesia evangélica en nuestro continente. Urge una toma de conciencia de nuestra situación. El llamado de la hora es volver a la Palabra de Dios, en sumisión al Espíritu Santo. Es regresar a la Biblia y al Señor que reina por medio de ella. Es cuestionar nuestras «tradiciones evangélicas» a la luz de la revelación escrita. Es colocar todas las actividades de la Iglesia bajo el juicio de la Palabra del Dios vivo. Es obedecer las claras demandas de la Palabra de Dios a anunciar a todos el mensaje de Jesucristo llamándolos a ser Sus discípulos, y ser dentro de la compleja realidad social, política y económica de América Latina, una comunidad que expresa el espíritu de justicia, misericordia y servicio que el Evangelio implica.

Nos alegramos por el movimiento de difusión y estudio de la Biblia en círculos católico-romanos. Reconocemos que ese movimiento es como una campanada que viene a despertarnos del marasmo en que muchos evangélicos hemos caído con una Biblia cerrada en las manos. Se hace necesario un nuevo movimiento bíblico en la Iglesia evangélica en América Latina.

Las ideologías de hoy, que nos desafían con creciente vigor, pueden ser también el aguijón que Dios quiere usar para que escuchemos Su voz. Es hora de volver a profundizar en las páginas de la Biblia para redescubrir esa dinámica que nos haga «gozosos en la esperanza». Es hora de ver cuánto hay de elemento bíblico que, a causa de nuestras propias tradiciones humanas, nosotros hemos dejado de lado en esas visiones de un mundo nuevo que alimentan utopías de nuestro tiempo y que tocan las fibras de tanto corazón sensible. Así nosotros, que conocemos la Verdad, que tenemos la única Esperanza verdadera, que hemos sido objeto del Amor supremo, podremos presentar a nuestra América Latina el Evangelio de Jesucristo con brillo que deje apagados tantos falsos evangelios.

Damos gracias a Dios por Su revelación objetiva, dada «una vez para siempre», que tenemos en la Biblia. Damos gracias a Dios por su Espíritu que ilumina y aplica la Palabra escrita».

Ismael E. Amaya; Francisco Anabalón; Pedro Arana Q.; Robinson Cavalcanti; Enrique Cepeda M.; Samuel Escobar A.; Héctor Espinoza T.; Gerardo de Avila; David L. Jones; J. Andrés Kirk; E. Antonio Núñez C.; C. René Padilla; Washington Padilla J.; Ericson Paredes V.; Oscar H. Pereira; Pablo Pérez M.; Mauro Ramalho; Asdrúbal Ríos T.; Pedro Savage; Ricardo Sturz; W. Douglas Smith; Ezequiel Torrez; César Thomé; Virgilio F. Vangioni y Pedro Wagner.

EL DEBATE CONTEMPORANEO SOBRE LA BIBLIA reúne los trabajos presentados por un selecto grupo de teólogos iberoamericanos en la Primera Consulta de la «Fraternidad Teológica Latinoamericana», celebrada en Cochabamba (Bolivia). Su deseo es escuchar la voz de Dios dentro del marco de referencia de la realidad iberoamericana para conseguir el mensaje que necesita el momento de crisis en que vivimos.

Los autores representan a varias denominaciones y muestran diversos énfasis teológicos dentro de la línea evangélica-conservadora, y también renovadora en muchos aspectos:

El profesor SAMUEL ESCOBAR (bautista) es director de la revista *Certeza* y de *Ediciones Certeza;* de nacionalidad peruana. Trabaja activamente en los Grupos Bíblicos Universitarios y es una de las inteligencias más despiertas e inquietas del movimiento evangélico de habla hispana. Muy conocido también en los círculos protestantes anglosajones.

El ingeniero químico PEDRO ARANA (presbiteriano) es secretario regional de la «Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos». Estudió teología en el *Free Church College*, de Edimburgo, y es autor de dos importantes libros: *Providencia y revolución* y *Progreso, técnica y hombre.*

El profesor ISMAEL E. AMAYA (nazareno) enseña Nuevo Testamento en el *Pasadena Nazarene College*, de California, después de haber estudiado en el *Nazarene Theological Seminary* y el *Fuller Theological Seminary* y haber pastoreado varias iglesias. De nacionalidad argentina.

El conocido ecuatoriano Dr. C. RENE PADILLA (hermanos libres) es secretario general de la «Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos» para la América Latina y presidente de la «Unión Bíblica» y de la «Asociación Teológica Evangélica». Estudió en en *Wheaton College* y en la *Universidad de Manchester*. Es uno de los teólogos más profundos del protestantismo iberoamericano.

El profesor J. ANDRES KIRK (anglicano), inglés, está radicado en Latinoamérica, en donde enseña teología. Es secretario de la «Asociación Teológica Evangélica», pastor ordenado, y autor de numerosos trabajos de investigación bíblico-teológica.

INDICE del libro