

CAP 16

TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

Una perspectiva pentecostal

Editado por
Stanley M. Horton

EDICIÓN AMPLIADA

 Editorial Vida

Capítulo 16

La Iglesia del Nuevo Testamento

Michael L. Dusing

La doctrina sobre la Iglesia es un aspecto de la teología cristiana al que con frecuencia se le da poca importancia, y se da por supuesto. Esto se debe en parte a la suposición corriente de que hay algunos aspectos del estudio teológico que son más esenciales para la salvación y la vida cristiana (por ejemplo, las doctrinas sobre Cristo y sobre la salvación), y hay otros que, sencillamente, son más emocionantes (por ejemplo, las manifestaciones del Espíritu Santo o la doctrina sobre las últimas cosas). Por otra parte, la Iglesia es un tema con el que muchos cristianos se consideran familiarizados; al fin y al cabo, ha formado parte normal de su vida. ¿Qué más se podría obtener del extenso estudio de algo tan corriente y rutinario en la experiencia de la mayor parte de los creyentes? Por supuesto, la respuesta es que obtendríamos mucho.

Las Escrituras, junto con la historia del desarrollo y la expansión del cristianismo, ofrecen una gran riqueza de comprensión en cuanto a la naturaleza y razón de ser de la Iglesia. Adquirir una comprensión teológica mejor sobre la Iglesia no es sólo un valioso ejercicio académico, sino también algo esencial para una perspectiva completa y equilibrada sobre la forma en que se debe aplicar y vivir la teología en la vida diaria. La Iglesia es creación y diseño de Dios; es su método para proporcionarle al creyente el alimento espiritual y una comunidad de fe a través de la cual es proclamado el evangelio, y su voluntad es presentada a cada generación. Por consiguiente, la doctrina sobre la Iglesia estudia temas de importancia fundamental para el caminar cristiano de la persona y para la comprensión correcta de la dimensión corporativa que tienen la vida y el ministerio cristianos.

16.1 EL ORIGEN Y EL DESARROLLO DE LA IGLESIA

16.1.1 *Definición de la Iglesia*

Jesús afirma en [Mateo 16:18](#): “Edificaré mi iglesia”. Ésta es la primera de más de un centenar de citas en el Nuevo Testamento que utilizan el término griego principal para referirse a la Iglesia: *ekklesia*. Este término

se compone de la preposición *ek*, “fuera”, y el verbo *kaléo*, “llamar”. Por tanto, *ekklesía* denotaba originalmente a un grupo de ciudadanos llamados de donde estaban y reunidos en asamblea con un propósito concreto. Es un término que aparece a partir del quinto siglo antes de Cristo en los escritos de Herodoto, Jenofonte, Platón y Eurípides. Este concepto de *ekklesía* era especialmente prevalente en Atenas, la capital, donde se convocaba a los dirigentes políticos como asamblea constitucional hasta cuarenta veces al año.¹ También podemos ver este uso más secular del término en el Nuevo Testamento. Por ejemplo, en [Hechos 19:32, 41](#), *ekklesía* se refiere a la airada turba de ciudadanos que se reunieron en Éfeso para protestar de los efectos del ministerio de Pablo.² Sin embargo, la mayoría de las veces que el Nuevo Testamento usa *ekklesía* tienen una aplicación más sagrada, puesto que se refieren a aquéllos a quienes Dios ha llamado del pecado para que entren en la comunión de su Hijo Jesucristo, y que se han convertido en “conciudadanos de los santos” ([Efesios 2:19](#)), La palabra se usa siempre para referirse a personas, y también identifica el acto de reunirse éstas para adorar y servir al Señor.

La Septuaginta, versión del Antiguo Testamento al griego, utiliza también *ekklesía* cerca de cien veces, generalmente como traducción del término hebreo *qahal* (“asamblea”, “convocación”, “congregación”). El uso que hace el Antiguo Testamento de este término, como sucede con el Nuevo, algunas veces se refiere a una asamblea religiosa (por ejemplo, [Números 16:3](#); [Deuteronomio 9:10](#)), y otras a una reunión con un propósito más secular, e incluso perverso (por ejemplo, [Génesis 49:6](#); [Jueces 20:2](#); [1 Reyes 12:3](#)). Un término hebreo que tiene un significado parecido a *qahal es edá* (“congregación”, “compañía”, “asamblea”, “reunión”). Es importante observar que en la Septuaginta se usa con frecuencia *ekklesía* como traducción de *qahal*, pero nunca como traducción de *edá*. En lugar de esto, este último término suele ser traducido con el vocablo *synagogué* (“sinagoga”). Por ejemplo, la frase “congregación de Israel” ([Éxodo 12:3](#)) se podría traducir como “sinagoga de Israel” si se siguiera la versión de la Septuaginta (véanse también [Éxodo 16:1ss.](#); [Números 14:1ss.](#); [20:1ss.](#)).¹

El término griego *synagogué*, como su frecuente contrapartida hebrea *edá*, tiene el significado esencial de un grupo de personas reunidas.² Cuando escuchamos hoy la palabra “sinagoga”, generalmente nos viene a la mente la imagen de un grupo de personas judías reunidas para orar y escuchar la lectura y exposición del Antiguo Testamento. Este significado de la palabra se halla también en el Nuevo Testamento (por ejemplo, [Lucas 12:11](#); [Hechos 13:42](#)). Además, aunque los primeros cristianos evitaban normalmente esta palabra cuando se describían a sí mismos,³

Santiago no lo hacía (utilizaba el término [[Santiago 2:2](#)] para referirse a los creyentes que se reunían para adorar, quizá porque la mayor parte de sus lectores eran judíos convertidos).

Por consiguiente, ya sea que nos refiramos a los términos hebreos comunes, *qahal* y *edá*, o a las palabras griegas *synagogué* y *ekklesía*, el significado esencial sigue siendo el mismo: la Iglesia abarca a aquéllos que han sido llamados a salir del mundo, del pecado y de su aislamiento con respecto a Dios, y por medio de la obra redentora de Cristo, han sido reunidos como una comunidad de fe que comparte las bendiciones y responsabilidades que trae consigo el servir al Señor.

Según cómo en los idiomas de origen latino usamos palabras derivadas de *ekklesía*, como “iglesia”, “igreja”, “église”, “chiesa” o “esglesia”, la palabra inglesa “church” y los términos relacionados con ella en otros lenguajes (por ejemplo, el alemán *kirche* y el escocés *kirk*) se originaron de la palabra griega *kyriakos*, “perteneciente al Señor”. Este término sólo aparece dos veces en el Nuevo Testamento ([1 Corintios 11:20](#); [Apocalipsis 1:10](#)). Sin embargo, es significativo que en el cristianismo primitivo, esta palabra se convirtiese en una designación para el lugar donde se reunía la Iglesia, o *ekklesía*. Este lugar de reunión, cualesquiera que fuesen su uso normal o sus alrededores, era considerado “santo”, o perteneciente al Señor, porque el pueblo de Dios se reunía allí para adorarle y servirle.

Hoy en día se usa la palabra “iglesia” de diversas formas. Con frecuencia se refiere a un edificio donde se reúnen los creyentes (por ejemplo, “vamos a la iglesia”). Puede referirse a la comunión local, o a la denominación (por ejemplo, “mi iglesia enseña que el bautismo es por inmersión”). En algunos lugares, se puede referir a un grupo religioso regional o nacional (por ejemplo, “la Iglesia de Inglaterra”). Se usa con frecuencia la palabra para referirse a todos los creyentes nacidos de nuevo, sin que interesen sus diferencias geográficas o culturales (por ejemplo, “la Iglesia del Señor Jesucristo”). Cualquiera que sea su uso, el significado bíblico de la palabra “iglesia” se refiere, primordialmente, no a instituciones o estructuras, sino más bien al pueblo que ha sido reconciliado con Dios a través de la obra salvadora de Cristo, y ahora le pertenece a Él.

16.1.2 Posibilidades en cuanto a su origen

El momento preciso en que comenzó la Iglesia del Nuevo Testamento ha sido objeto de algunos debates en los círculos teológicos. Algunos han adoptado un enfoque muy amplio, y han sugerido que la Iglesia ha

existido desde la concepción de la humanidad, y que incluye a todas aquellas personas de todos los tiempos que han manifestado fe en las promesas de Dios, a partir de Adán y Eva ([Génesis 3:15](#)). Otros sostienen que la Iglesia comenzó en el Antiguo Testamento, concretamente con las relaciones de pacto entre Dios y su pueblo, a partir de los patriarcas, y siguiendo con el período mosaico. Muchos eruditos prefieren un origen neotestamentario para la Iglesia, pero en este contexto hay también diferencias de opinión. Por ejemplo, algunos creen que la Iglesia fue fundada cuando Cristo comenzó su ministerio público y llamó a sus doce discípulos. Abundan otros puntos de vista diversos, entre los que se incluyen los de algunos ultradispensacionalistas que piensan que la Iglesia no comenzó realmente hasta el ministerio y los viajes misioneros del apóstol Pablo.¹

La mayoría de los eruditos, sean de fondo pentecostal, evangélico o liberal, creen que las evidencias bíblicas sobre la inauguración de la Iglesia favorecen al día de Pentecostés en [Hechos 2](#). Sin embargo, algunos reconocen que la muerte de Cristo puso en marcha el Nuevo Pacto ([Hebreos 9:15–16](#)). Por esto, consideran que [Juan 20:21–23](#) constituye la inauguración de la Iglesia, como Cuerpo del nuevo pacto (véase [Juan 20:29](#), donde se indica que los discípulos ya eran creyentes y, por tanto, eran ya la Iglesia, antes de recibir poder por medio del bautismo en el Espíritu Santo).

Hay varias razones para creer que la Iglesia se originó, o al menos, fue reconocida públicamente por vez primera, en el día de Pentecostés. Aunque es cierto que en la era precristiana Dios estaba asociado en pacto con una comunidad de creyentes justos, no hay evidencias claras de que existiese el concepto de Iglesia en el período del Antiguo Testamento. Cuando Jesús hizo su primera declaración directa con respecto a la *ekklesía* ([Mateo 16:18](#)), estaba hablando de algo que Él iniciaría en el futuro (“edificaré” [gr. *oikodoméso*] es un futuro simple; no una expresión de disposición o decisión).

Por su naturaleza misma como Cuerpo de Cristo, la Iglesia es íntegramente dependiente de la obra terminada por Cristo en la tierra (su muerte, resurrección y ascensión) y de la venida del Espíritu Santo ([Juan 16:7](#); [Hechos 20:28](#); [1 Corintios 12:13](#)). Con relación a esto, Millard J. Erickson observa que Lucas nunca usa el vocablo *ekklesía* en su evangelio, pero lo utiliza veinticuatro veces en el libro de Hechos. Esto sugeriría que Lucas no pensaba que la Iglesia estuviese presente hasta el período que abarca el libro de Hechos.¹ A partir de aquel gran día en que el Espíritu Santo se derramó sobre los creyentes congregados, la Iglesia comenzó a

propagar poderosamente el evangelio, tal como lo había predicho el Señor resucitado en [Hechos 1:8](#). Desde aquel día, la Iglesia se ha seguido desarrollando y extendiendo a lo largo y ancho del mundo en el poder, y con la dirección de ese mismo Espíritu Santo.

16.1.3 Una breve historia

A medida que se desarrollaba la Iglesia en los siglos posteriores a la era del Nuevo Testamento, su personalidad se fue alterando de muchas formas diversas, algunas sumamente desviadas de las enseñanzas y las pautas de la Iglesia del primer siglo. Sobre la historia del cristianismo hay disponibles muchos buenos volúmenes que nos pueden ayudar a obtener una perspectiva más amplia e ilustrada sobre este tema. Para cumplir los propósitos de este capítulo, es oportuno que hagamos varias observaciones breves.

Durante la época patristica (el período antiguo de los padres de la Iglesia y los apologetas de la fe), la Iglesia pasó por dificultades, tanto externas como internas. Externamente, se enfrentó a fuertes persecuciones por parte del Imperio Romano, en especial durante sus primeros trescientos años. Al mismo tiempo, dentro de la Iglesia se estaban desarrollando numerosas herejías, que a la larga demostraron ser más calamitosas que las persecuciones.

La Iglesia, por la soberana gracia de Dios, sobrevivió a estos arduos tiempos y siguió creciendo, aunque no sin algunos cambios de consecuencias negativas. En un esfuerzo por unirse para soportar el embate destructor de las persecuciones y las herejías, la Iglesia fue reuniéndose alrededor de sus líderes y elevando la autoridad de éstos de manera creciente. Especialmente después que se lograron la paz política y la armonía con el gobierno romano en el cuarto siglo, la jerarquía religiosa fue aumentando su magnitud. A medida que aumentaban la autoridad y el control del clero (sobre todo de los obispos), disminuían la importancia y la participación del laicado. De esta forma, la Iglesia se volvió más institucionalizada y menos dependiente del poder y la dirección del Espíritu Santo. Crecieron la categoría del obispo de Roma y de la iglesia que él dirigía, de tal manera que, al final de la Edad Antigua, la posición de “papa” y la autoridad de lo que se estaba comenzando a conocer como la Iglesia Católica Romana, estaban aseguradas en el occidente de Europa. Sin embargo, la Iglesia Oriental se separó y permaneció bajo la dirección de obispos principales, a los que se les dio el nombre de “patriarcas”.¹

Durante la Edad Media, la Iglesia siguió caminando en el sentido de la formalidad y el institucionalismo. El papado trató de ejercer su autoridad, no sólo en las cuestiones espirituales, sino también en los asuntos temporales. Muchos papas y obispos trataron de “espiritualizar” este período de la historia, en el que ellos se imaginaban al reino de Dios (para ellos, la Iglesia Católica Romana) extendiendo su influencia y su poder regulador a lo largo y ancho de toda la tierra. Esto creó una tensión continua entre los gobernantes seculares y los papas, acerca de quién tenía el control de las cosas. Sin embargo, con raras excepciones, el papado mantuvo su supremacía en casi todos los aspectos de la vida.

Ciertamente, no todos aceptaron esta secularización creciente de la Iglesia, y su aspiración a cristianizar el mundo. Hubo algunos intentos notables en la Edad Media por reformar a la Iglesia y regresarla a una senda de espiritualidad genuina. Varios movimientos monásticos (por ejemplo, los cluniacenses del siglo X y los franciscanos del siglo XIII), e incluso movimientos laicos (por ejemplo, los albigenses y los valdenses, ambos del siglo XII), hicieron este tipo de esfuerzos. Hubo también personajes prominentes, como los místicos Bernardo de Claraval (siglo XII) y Catalina de Sena (siglo XIV), y clérigos católicos como Juan Wycliffe (siglo XIV) y Juan Hus (fines del siglo XIV y principios del siglo XV), que trataron de liberar a la Iglesia Católica de sus vicios y corrupciones y devolverla a las pautas y principios de la Iglesia del Nuevo Testamento. Sin embargo, la Iglesia de Roma rechazó en su mayor parte estos esfuerzos de reforma y, a cambio, se volvió más cristalizada en cuanto a su doctrina, e institucionalizada en su tradición. Esta actitud hizo casi inevitable la Reforma Protestante.

El siglo dieciséis vio el surgimiento de grandes reformadores que abrieron el camino hacia el revolucionamiento de la Iglesia; hombres como Martín Lutero, Ulrico Zwinglio, Juan Calvino y Juan Knox. Estos hombres y sus seguidores compartieron muchas de las mismas ideas de los reformadores anteriores. Vieron a Cristo como la verdadera Cabeza de la Iglesia, y no el papa; las Escrituras como la verdadera base de la autoridad espiritual, y no la tradición de la Iglesia; y sólo la fe como esencial para la salvación, y no las obras. El Renacimiento había contribuido a abrir el camino para la introducción y aceptación de estas ideas, que habían sido familiares para la Iglesia del primer siglo, pero ahora eran radicales en la Iglesia del siglo dieciséis. Los reformadores diferían entre sí en muchas de las doctrinas concretas y las prácticas del cristianismo (por ejemplo, sus conceptos sobre las ordenanzas y el gobierno de la Iglesia, de los cuales hablaremos en secciones posteriores de este capítulo), pero compartían la pasión por el regreso a la fe y la práctica bíblicas.

En los siglos posteriores a la Reforma (llamados comúnmente como la era de la post-reforma), ha habido personas y organizaciones que han tomado muchas direcciones diversas al tratar de llevar a la práctica su interpretación del cristianismo del Nuevo Testamento. Lamentablemente, algunos han repetido errores del pasado, al insistir en los ritos y el formalismo de la Iglesia institucional, con detrimento de la importancia dada por la Biblia a la salvación por gracia a través de la fe, y a la vida en el Espíritu.

El racionalismo del siglo dieciocho ayudó a preparar la escena para muchas de las enseñanzas liberales y algunas veces antisobrenaturales de los siglos diecinueve y veinte. Louis Berkhof asevera con razón que estos movimientos han conducido al “concepto liberal moderno de la Iglesia como un simple centro social, una institución humana más que algo plantado por Dios”.¹ Sin embargo, tomando una perspectiva más positiva, la edad de la post-reforma ha presenciado también las reacciones a estas tendencias sofocantes y liberalizantes, a través de movimientos que una vez más han anhelado y recibido una experiencia genuina con Dios. El movimiento pietista (siglo XVII), los movimientos moravo y metodista (siglo XVIII), y los grandes avivamientos, el movimiento de Santidad y el movimiento pentecostal (siglos XVIII a XX) son todos ejemplos de que la Iglesia fundada por Jesucristo (véase [Mateo 16:18](#)) sigue estando viva y en buena salud, y seguirá progresando hasta que Él venga.

16.2 LA NATURALEZA DE LA IGLESIA

16.2.1 Términos bíblicos aplicados a la Iglesia

Hemos definido anteriormente a la Iglesia a base de examinar los términos bíblicos principales, como *ekklesía* (un grupo de ciudadanos reunidos con un propósito determinado) y *kyriakos* (un grupo que pertenece al Señor). No obstante, la naturaleza de la Iglesia es demasiado extensiva para que se la pueda abarcar en unas pocas definiciones sencillas. La Biblia usa numerosas descripciones metafóricas para hablar de la Iglesia, y cada una de ellas describe un aspecto diferente de lo que es la Iglesia y lo que está llamada a hacer. Paul Minear indica que hay en el Nuevo Testamento cerca de ochenta expresiones utilizadas para delinear el significado y la razón de ser de la Iglesia.² La exploración de todos y cada uno de ellos haría un estudio fascinante, pero para los propósitos del presente capítulo, sólo examinaremos los apelativos más importantes.

Pueblo de Dios. El apóstol Pablo tomó prestada esta descripción de

Israel en el Antiguo Testamento para aplicarla a la Iglesia del Nuevo Testamento, al afirmar: “Como Dios dijo: Habitaré y andaré entre ellos, y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo” (2 Corintios 6:16; véase Levítico 26:12). A lo largo y ancho de las Escrituras se describe a la Iglesia como el pueblo de Dios. Así como en el Antiguo Testamento, Dios había creado a Israel para que fuera un pueblo para Él, también la Iglesia del Nuevo Testamento es creación suya, “pueblo adquirido por Dios” (1 Pedro 2:9–10; véanse Deuteronomio 10:15; Oseas 1:10). Desde los orígenes de la Iglesia y a lo largo de toda su historia, está claro que el destino de la Iglesia está fundamentado en la iniciativa y el llamado de Dios. Como señala Robert L. Saucy, la Iglesia es “un pueblo convocado por Dios, incorporado en Cristo y habitado por el Espíritu”.¹

Como pueblo de Dios, se describe a la Iglesia mediante muchos términos muy significativos. La Iglesia es un cuerpo “escogido”. Esto no significa que Dios haya escogido arbitrariamente a algunos para la salvación, y a otros para la condenación eterna. El pueblo de Dios recibe el título de “escogido” en el Nuevo Testamento porque Dios ha “escogido” que la Iglesia haga su obra en estos tiempos por el Espíritu Santo, quien obra activamente para santificar a los creyentes y conformarlos a la imagen de Cristo (Romanos 8:28–29).

Más de un centenar de veces se alude en el Nuevo Testamento al pueblo de Dios, llamándolo “los santos” (gr. *háguioi*) de Dios. Esto no significa que aquéllos que han sido llamados así hayan alcanzado una categoría espiritual superior, o que se pueda describir su conducta como perfecta o “santa”. (Las numerosas referencias a la iglesia de Corinto como “los santos de Dios” deberían servir como indicación suficiente de esto.) Más bien, esto atrae de nuevo la atención al hecho de que la Iglesia es creación de Dios y que, por su iniciativa divina, los creyentes son “llamados a ser santos” (1 Corintios 1:1). Con frecuencia se llama al pueblo de Dios “los que están en Cristo”, con lo que se sugiere que son los destinatarios de la obra expiatoria de Cristo, y comparten de manera corporativa los privilegios y responsabilidades de que se les llame cristianos (gr. *jristianói*).²

También se hace referencia al pueblo de Dios de otras maneras. Hay tres que merecen una breve mención: “creyentes”, “hermanos” y “discípulos”. “Creyentes” es traducción del vocablo griego *pistói*, “los fieles”. Este término sugiere que los miembros del pueblo de Dios no se han limitado simplemente a creer en el sentido de aceptar intelectualmente la obra salvadora de Cristo en algún punto del pasado, sino que más bien viven continuamente en una actitud de fe, confianza

obediente y consagración a su Salvador. (Destaca esto aún más el hecho de que normalmente se encuentre esta palabra relacionada con el tiempo presente en el Nuevo Testamento, lo cual denota una acción en progreso.) “Hermanos” (gr. *adelphói*) es un término genérico que se refiere tanto a hombres como a mujeres, y que es usado con frecuencia por los escritores del Nuevo Testamento para expresar el hecho de que los cristianos son llamados no sólo a amar al Señor, sino también a amarse mutuamente (1 Juan 3:16). Este amor mutuo y esta comunión son inherentes al pueblo de Dios y contribuyen a recordarle que, cualesquiera que sean los llamados o labores de ministerio personales de sus miembros, todos ellos son hermanos, iguales ante la presencia del Señor (Mateo 23:8).

La palabra “discípulos” (gr. *mazetái*) significa “aprendices” o “pupilos”. En los tiempos bíblicos, ser un estudiante de este tipo significaba más que escuchar y asimilar mentalmente la información que daba un maestro. Significaba también que la persona quería imitar la personalidad y conducta de su maestro. Ciertamente, los miembros del pueblo de Dios son llamados a ser discípulos así de Cristo, su Maestro. Él lo dijo: “Si vosotros permanecéis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos” (Juan 8:31). Jesús no presentó falsamente la vida de sus discípulos como algo fácil o atractivo (véase Lucas 14:26–33), aunque sí indicó que es totalmente esencial para aquéllos que deseen seguirle. El teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer ha hecho correctamente la observación de que el verdadero discipulado cristiano exige que estemos dispuestos a morir a nosotros mismos y dárselo todo a Cristo. Este discipulado auténtico sólo es posible a través de lo que Bonhoeffer calificó de “gracia costosa”, al decir: “Esta gracia es *costosa* porque nos exige que sigamos, y es *gracia* porque nos llama a seguir a *Jesucristo*. Es costosa porque le cuesta al hombre su vida, y es gracia porque le da al hombre la única vida verdadera”.¹

Cuerpo de Cristo. Una imagen bíblica muy significativa para la Iglesia es la del “cuerpo de Cristo”. Esta expresión estaba entre las favoritas del apóstol Pablo, quien comparaba con frecuencia las partes del cuerpo humano a las relaciones mutuas y funciones de los miembros de la Iglesia. Los escritos de Pablo insisten en la verdadera unidad que es esencial para la Iglesia. Por ejemplo: “El cuerpo es uno, y tiene muchos miembros ... así también Cristo” (1 Corintios 12:12). Así como el cuerpo de Cristo fue diseñado para funcionar a todos los efectos como uno, de igual manera son dados los dones del Espíritu Santo para equipar al cuerpo por el mismo Espíritu, el mismo Señor, el mismo Dios “que hace todas las cosas en todos ... para provecho” (1 Corintios 12:4–7). Debido a esto, los miembros del cuerpo de Cristo deben usar de gran cautela “para que no

haya desavenencia [gr. *sjísma*] en el cuerpo, sino que los miembros todos se preocupen los unos por los otros” (1 Corintios 12:25; véase Romanos 12:5). Los cristianos pueden alcanzar esta unidad y esta preocupación mutua porque “por un solo Espíritu fueron todos bautizados en un cuerpo” (1 Corintios 12:13). El que habite el Espíritu Santo en todos y cada uno de los miembros del cuerpo de Cristo permite una manifestación legítima de esta unidad. Gordon D. Fee afirma con razón: “Lo que necesitamos con urgencia es una actuación soberana del Espíritu, por medio de la cual Él haga entre nosotros cuanto no puede hacer toda nuestra ‘unidad programada’ ”.¹

Aunque deba haber unidad dentro del cuerpo de Cristo, no es antitético insistir en que hay una diversidad necesaria en Él para que pueda funcionar adecuadamente. En el mismo contexto en el que Pablo hace resaltar la unidad, afirma: “Además, el cuerpo no es un solo miembro, sino muchos” (1 Corintios 12:14). Al referirse a esta misma analogía en otra epístola, Pablo declara: “En un cuerpo tenemos muchos miembros, pero no todos los miembros tienen la misma función” (Romanos 12:4). Fee dice que la unidad “no significa uniformidad ... No existe una unidad verdadera sin que haya diversidad”.²

Se insiste en la importancia y belleza de esta diversidad a lo largo de 1 Corintios 12, especialmente en relación con los dones espirituales, que son tan esenciales para el ministerio de la Iglesia (véanse 1 Corintios 12:7–11, 27–31; Romanos 12:4–8). Dios no ha fundido a todos los miembros de la Iglesia en el mismo molde, y no llama a todos los miembros al mismo ministerio, ni los equipa con el mismo don. En lugar de esto, tal como sucede con el cuerpo humano, Dios ha compuesto la Iglesia de tal manera, que funciona al máximo de su eficacia cuando cada una de sus partes (o miembros) está cumpliendo eficientemente con el papel (o llamado) para el cual fue diseñada.

De esta manera, hay “unidad en la diversidad” dentro del cuerpo de Cristo. En otras palabras, inherente a esta metáfora se halla la idea de mutualidad; de que cada creyente trabaje con los demás creyentes y luche por la edificación de ellos. Por ejemplo, esto podría comprender sufrir con los que sufren, o regocijarse con los que reciben honores (1 Corintios 12:26); llevar las cargas de un hermano o hermana en el Señor (Gálatas 6:2); o ayudar a restaurar a alguien que haya caído en pecado (Gálatas 6:1). En las Escrituras hay innumerables ejemplos más de formas prácticas de ejercitar esta mutualidad. La idea central es aquí que un miembro del cuerpo de Cristo no puede tener una relación individualista y exclusivista con el Señor: cada “ser individual” es de hecho un componente necesario

de la estructura corporativa de la Iglesia. Así lo afirma Claude Welch: “No hay un cristianismo puramente privado, porque estar en Cristo es estar en la Iglesia, y estar en la Iglesia es estar en Cristo, y todo intento de separar la relación con Cristo en fe de la identificación con la Iglesia es una perversión de nuestra comprensión del Nuevo Testamento”,¹

Un último aspecto que integra también la imagen del cuerpo de Cristo, es la relación entre el Cuerpo y Jesucristo, su Cabeza (Efesios 1:22–23; 5:23).² Por ser la Cabeza del Cuerpo, Cristo es la fuente y el sostenimiento de la vida para la Iglesia. Mientras sus miembros son organizados bajo el liderazgo de Cristo y funcionen como Él desea, su Cuerpo se nutrirá y sostendrá, y crecerá “con el crecimiento que da Dios” (Colosenses 2:19). La unidad, diversidad y mutualidad que son indispensables para el cuerpo de Cristo son alcanzables mientras “crezcamos en todo en aquél que es la cabeza, esto es, Cristo, de quien todo el cuerpo ... según la actividad propia de cada miembro, recibe su crecimiento para ir edificándose en amor” (Efesios 4:15–16).

Templo del Espíritu. Otra imagen muy significativa del Nuevo Testamento acerca de la Iglesia, es su descripción como “el templo del Espíritu Santo”. Los escritores bíblicos hacen uso de varios símbolos para hablar de los componentes de la edificación de este templo, que corresponden a los materiales necesarios para la construcción de una estructura terrenal. Por ejemplo, todo edificio necesita unos cimientos sólidos. Pablo indica con claridad que el cimiento primario de la Iglesia es la persona histórica y la obra de Cristo: “Porque nadie puede poner otro fundamento que el que está puesto, el cual es Jesucristo” (1 Corintios 3:11). Sin embargo, en otra epístola, el mismo Pablo sugiere que, en cierto sentido, la Iglesia está edificada “sobre el fundamento de los apóstoles y profetas” (Efesios 2:20). Quizá esto signifique que el Señor utilizó aquellos primeros ancianos de manera única para establecer y fortalecer el templo del Espíritu con las enseñanzas y prácticas que ellos habían aprendido de Cristo, y que se han seguido comunicando a los creyentes hasta hoy por medio de las Escrituras.

Otro componente importante de esta imagen del edificio, estrechamente asociado con los cimientos, es la piedra del ángulo. En los edificios modernos, la piedra del ángulo suele ser más simbólica que integral, probablemente para conservar grabada la fecha en que fue colocada y los nombres de los principales benefactores. Sin embargo, en la época bíblica, la piedra del ángulo era muy importante. Solía ser más grande que las demás piedras, y ayudaba a controlar el diseño correcto para el resto del edificio, trayendo simetría a la construcción restante.¹ Se

describe a Cristo como “la principal piedra del ángulo”, por medio de la cual “todo el edificio, bien coordinado, va creciendo para ser un templo santo en el Señor” (Efesios 2:20–21; véase 1 Pedro 2:6–7).

Relacionadas con la piedra del ángulo, estaban las piedras normales, necesarias para completar la estructura. El apóstol Pedro describe a los creyentes en este papel, al hablar de ellos como “piedras vivas ... edificados como casa espiritual y sacerdocio santo” (1 Pedro 2:5). El término que usa Pedro aquí es *lízos*, una palabra corriente en griego, con el significado de “piedra”. Sin embargo, a diferencia de los sinónimos más familiares, que son *petrós* (una piedra suelta o un guijarro) y *pétra* (una roca sólida sobre la cual se puede edificar), las “piedras vivas” (gr. *lízoi zóntes*) sugieren en este contexto “piedras labradas”; esto es, las piedras a las que el maestro constructor (esto es, Cristo) ha tallado y dado forma para que encajen adecuadamente en su lugar.² Tanto en Efesios 2 como en 1 Pedro 2, los verbos que describen la edificación de este templo se suelen hallar en presente, lo que conlleva un sentido de acción progresiva. Quizá se podría deducir de esto que los cristianos están aún, como se suele afirmar, “en proceso de construcción”. Por supuesto, el propósito es insistir en el hecho de que la obra santificadora del Espíritu es una empresa continua y progresiva cuyo fin es llevar a cabo los propósitos de Dios dentro de la vida de los creyentes. Se les está reuniendo en un edificio que, “bien coordinado, va creciendo para ser un templo santo en el Señor; en quien ... *sois juntamente edificados para morada de Dios en el Espíritu*” (Efesios 2:21–22).

La metáfora del templo del Espíritu Santo añade una seguridad mayor con respecto al hecho de que el Espíritu de Dios habita en la Iglesia, tanto individual como colectivamente. Por ejemplo, Pablo les pregunta a los creyentes de Corinto: “¿No sabéis que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios mora en vosotros?... El templo de Dios, el cual sois vosotros, santo es” (1 Corintios 3:16–17). En este pasaje, Pablo se dirige a la Iglesia de manera corporativa (toda la frase está en plural). En cambio, en 1 Corintios 6:19, les hace una pregunta similar a los creyentes de manera individual (les habla en singular): “¿O ignoráis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, el cual está en vosotros, el cual tenéis de Dios ...?” En 1 Corintios 3 y 6, y también en un pasaje similar situado en 2 Corintios 6:16ss., la palabra que utiliza Pablo es *naós*. A diferencia de *hierón*, término más general que se refiere a todo el templo, incluyendo sus patios, *naós* se refiere al santuario interior, al Lugar Santísimo donde Dios manifiesta su presencia de una manera especial. De hecho, lo que está afirmando Pablo es que los creyentes, por ser templo del Espíritu Santo, son nada menos que el lugar de habitación de Dios.

El Espíritu de Dios no se limita a llenar de poder a la Iglesia para que sirva ([Hechos 1:8](#)), sino que también, al habitar en ella, le imparte su vida.¹ Por consiguiente, hay un sentido cierto en el que se deben hallar en la Iglesia esas cualidades que ejemplifican su naturaleza (es decir, el “fruto del Espíritu”, [Gálatas 5:22–23](#)), lo cual es evidencia de la realidad de que la Iglesia “anda por el Espíritu” ([Gálatas 5:25](#)).

Otras imágenes. Además de los modelos de imágenes de la Iglesia un tanto trinitarias que hemos mencionado anteriormente (pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo), hay muchas metáforas bíblicas más que nos ayudan a ampliar nuestra perspectiva sobre la naturaleza de la Iglesia. Las descripciones de la Iglesia como el sacerdocio de los creyentes ([1 Pedro 2:5, 9](#)), la desposada de Cristo ([Efesios 5:23–32](#)), el rebaño del buen pastor ([Juan 10:1–18](#)) y los pámpanos de la vid verdadera ([Juan 15:1–8](#)) son ejemplos de las diversas maneras en las cuales las Escrituras representan la composición y los distintos rasgos de la única Iglesia verdadera, compuesta por los redimidos. De distintas formas, estas imágenes bíblicas ilustran la identidad y razón de ser de la Iglesia, que Jesús expresara tan hermosamente en su oración sacerdotal:

Para que todos sean uno; como tú, oh Padre, en mí, y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros; para que el mundo crea que tú me enviaste ... Para que sean perfectos en unidad, para que el mundo conozca que tú me enviaste, y que los has amado a ellos como también a mí me has amado.

[Juan 17:21](#), 23

16.2.2 El carácter de la Iglesia

Además de las metáforas que describen la naturaleza de la Iglesia, las Escrituras sugieren otros conceptos por medio de los cuales los teólogos han descrito el carácter de ésta. Un método frecuente de hacer esto consiste en describir a la Iglesia como local y universal a un tiempo. En el Nuevo Testamento se hace referencia numerosas veces a la Iglesia universal (por ejemplo, la proclamación de Jesús en [Mateo 16:18](#): “Edificaré mi iglesia”; también la afirmación de Pablo en [Efesios 5:25](#): “Cristo amó a la iglesia, y se entregó a sí mismo por ella”). La Iglesia universal incorpora en sí a todos los creyentes genuinos, sin tener en cuenta las diferencias geográficas, culturales o de denominación. Son los que han respondido a Cristo con fe y obediencia los que ahora son “miembros de Cristo” y, por consiguiente, “miembros los unos de los otros” (véase [Romanos 12:5](#)).

En algunos círculos se usa la frase “Iglesia universal” de manera intercambiable con frases como “iglesia ecuménica” e “iglesia católica”. Aunque el significado más simple de los términos “ecuménica” y “católica” es “universal”, la forma en que se han usado esas palabras históricamente implica diferencias sustanciales. Por ejemplo, cuando alguien habla hoy de la iglesia “ecuménica”, normalmente se está refiriendo a una organización que está compuesta por varias denominaciones unidas alrededor de creencias o prácticas comunes, o de ambas. El término “católica”, esencialmente se ha convertido en sinónimo de la Iglesia Católica Romana. Aunque ciertamente hay verdaderos creyentes en las filas de estas organizaciones, sería un error confundir unas asociaciones terrenales como éstas con el cuerpo universal de los creyentes.

Idealmente, la iglesia local debería ser una pequeña réplica de la Iglesia universal; es decir, debería estar compuesta por personas de todas las procedencias, culturas raciales o étnicas, y diferentes niveles socioeconómicos, que han nacido de nuevo y comparten en común la consagración de su vida al señorío de Jesucristo. Lamentablemente, estos ideales espirituales se convierten pocas veces en realidad entre seres humanos que distan mucho de estar glorificados. Al igual que en los tiempos del Nuevo Testamento, lo más probable es que algunas asambleas cristianas locales tengan entre su rebaño a ovejas insinceras o, incluso, falsas. Así, a pesar de que las intenciones sean las mejores, la iglesia local suele quedarse muy atrás con respecto al carácter y la naturaleza de la verdadera Iglesia universal.

De manera semejante, también se concibe a veces a la Iglesia como visible e invisible. Esta distinción apareció en la literatura cristiana muy pronto, con Agustín, y se encuentra con frecuencia en los escritos de reformadores como Lutero y Calvino.¹ Algunos enemigos de Lutero lo acusaban de sugerir en realidad que había dos iglesias diferentes, en parte porque él hablaba de una *ekklesiola* invisible dentro de la *ekklesía* visible. Sin embargo, la intención de Lutero no era señalar diferencias entre dos iglesias distintas, sino hablar de los dos aspectos de la única Iglesia de Jesucristo. Esto indica sencillamente que la Iglesia es invisible porque es esencialmente espiritual en su naturaleza: los creyentes son unidos invisiblemente a Cristo por el Espíritu Santo; los ojos naturales no pueden discernir las bendiciones de la salvación; etc. No obstante, esta Iglesia invisible asume una forma visible en la organización externa de la Iglesia terrenal. La Iglesia es exhibida visiblemente a través del testimonio cristiano y la conducta práctica, a través del ministerio tangible de los creyentes, tanto corporativa como individualmente. La Iglesia visible,

como la iglesia local, debería ser una versión en pequeño de la Iglesia invisible (o universal); con todo, como hemos observado anteriormente, no siempre sucede así. Es posible que alguien profese creer en Jesucristo y, sin embargo, no lo conozca realmente como Salvador; aunque esté asociado con la Iglesia como institución externa, es posible que no pertenezca realmente a la Iglesia invisible.²

A lo largo de la historia de la Iglesia, la tendencia ha sido oscilar de un extremo al otro. Por ejemplo, algunas tradiciones como la católica romana, la ortodoxa oriental y la anglicana, insisten fuertemente en la prioridad de la Iglesia institucional o visible. Otras, como los cuáqueros y los hermanos de Plymouth, al insistir en una fe más internalizada y subjetiva, han reducido al mínimo e incluso censurado con frecuencia todo tipo de organización formal y de estructura, buscando la Iglesia verdadera e invisible. Como observa Millard Erickson, decididamente, las Escrituras consideran el estado espiritual de la persona, y su posición dentro de la Iglesia invisible como una prioridad, pero no por eso descuidan o rebajan la importancia de la organización de la Iglesia visible. Sugiere este autor que, a pesar de que haya distinciones entre la Iglesia visible y la invisible, es importante mantener un enfoque de “ambas a la vez”, de tal manera que tratemos de hacerlas tan idénticas como sea posible. “Así como ningún creyente verdadero debería hallarse fuera de la comunión, tampoco se debería apresurar nadie a asegurar que sólo los verdaderos creyentes se hallan dentro de ella.”¹

Sería imposible comprender de manera correcta la verdadera naturaleza y el carácter de la Iglesia (local o universal, visible o invisible) sin reconocer el hecho de que, desde sus comienzos, ha sido el Espíritu Santo el que la ha capacitado y dirigido. Ciertamente, notamos esto en el relato de Lucas dentro del libro de Hechos sobre el comienzo de la Iglesia y su desarrollo a través de sus tres primeras décadas. Las epístolas posteriores del Nuevo Testamento, así como la historia posterior de la Iglesia, añaden nuevo énfasis al papel vital del Espíritu Santo en la vida de ésta. Inmediatamente antes de su ascensión, Jesús les dijo a sus discípulos: “Recibiréis poder, cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo, y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría, y hasta lo último de la tierra” (Hechos 1:8). En una referencia a la inminente venida y al ministerio capacitador del Espíritu, Jesús les había dicho antes a sus seguidores que ellos harían cosas aún mayores que las que le habían visto hacer a Él (Juan 14:12). Esta promesa quedó confirmada después de aquel singular derramamiento del Espíritu en el día de Pentecostés.

El lector del libro de Hechos se maravilla, no sólo ante la respuesta

inicial al primer don de profecía y la exhortación expresada por el apóstol Pedro, lleno del Espíritu, cuando fueron salvas cerca de tres mil personas, sino también a la forma en que continuaron respondiendo aquéllos quienes se encontraban con el ministerio de una Iglesia a la que el Espíritu Santo había llenado de poder y capacitado (véanse [Hechos 2:47](#); [4:4](#), [29–33](#); [5:12–16](#); etc.). Con respecto al mensaje de Pedro el día de Pentecostés, un erudito evangélico (aunque no pentecostal) afirma: “Sencillamente, no se le pueden atribuir los resultados del sermón de Pedro a la habilidad con que fue preparado y presentado. La razón de su éxito se encuentra en el poder del Espíritu Santo”. De forma similar, el mismo erudito afirma que la eficacia que continúan demostrando los primeros creyentes en Hechos no se puede atribuir a sus propias capacidades y esfuerzos. “No eran personas excepcionales. Los resultados eran consecuencia del ministerio del Espíritu Santo”.²

El Espíritu Santo le siguió proporcionando fortaleza y dirección a la Iglesia después de la época del Nuevo Testamento. En contra de lo que constituye la opinión popular en algunos ambientes no pentecostales, los dones y las manifestaciones del Espíritu no cesaron al terminar la época apostólica, sino que continuaron en los siglos posteriores al período del Nuevo Testamento.¹ Como se mencionara en una sección previa donde se revisó la historia de la Iglesia, quedan pocas dudas de que, a medida que la Iglesia se extendió, adquirió condición de legalidad y aceptación, y se fue convirtiendo cada vez más formal e institucionalizada, y comenzó a desvanecer su sentido de dependencia inmediata en la dirección y el poder del Espíritu. Con todo, hay diversos movimientos de avivamiento que proporcionan evidencias históricas a favor de que la prominencia del Espíritu no fue completamente olvidada o echada a un lado por todos.

La Iglesia moderna, en especial los que se consideran entre los centenares de millones de pentecostales y carismáticos de todo el mundo, no debe perder nunca de vista la importancia bíblica y teológica que tiene el continuar en atención y obediencia a la obra soberana del Espíritu de Dios. Sus acciones no se manifiestan solamente en exhibiciones extraordinarias de poder milagroso, sino también en formas más normativas y, a veces, casi inadvertidas de proporcionar dirección y ayuda (véase [1 Reyes 19:11–12](#)). Quiera Dios que la Iglesia moderna permanezca siempre sensible y sumisa a la dirección y la delicada orientación del Espíritu Santo. Sólo entonces podrán reclamar para sí los cristianos contemporáneos una afinidad con la Iglesia del Nuevo Testamento.

Otro medio para comprender el carácter de la Iglesia del Nuevo Testamento es examinar su relación con el reino de Dios (gr. *basíleia tú*

Zeú). El reino de Dios fue una de las grandes enseñanzas de Jesús durante su ministerio en la tierra. De hecho, aunque los evangelios sólo recogen tres menciones concretas de la iglesia, *ekklesía* (todos en palabras de Jesús registradas en [Mateo 16](#) y [18](#)), están repletos de énfasis con respecto al reino de Dios.

Generalmente, se suele definir el término *basiléia*, “reino”, como el gobierno o reinado de Dios, la esfera universal de su influencia. A partir de esta comprensión, hay quienes establecen una diferencia entre el reino de Dios y la Iglesia. Para ellos, el reino de Dios comprende a las criaturas celestiales que no cayeron (los ángeles) y a los redimidos de entre la humanidad (antes y después de los tiempos de Cristo).² En contraste con esto, la Iglesia comprende, de una manera más concreta, aquellos humanos que han sido regenerados por la obra expiatoria de Cristo. Aquéllos que aceptan esta distinción creen también que el reino de Dios trasciende el tiempo y concurre con el universo, de manera que la Iglesia tiene un punto definido de comienzo y tendrá un punto culminante definido también, en la segunda venida de Cristo. Por consiguiente, desde esta perspectiva, el reino de Dios abarca a los redimidos de todas las edades (santos del Antiguo Testamento y santos del Nuevo), y la Iglesia comprende a aquéllos que han sido redimidos desde la obra terminada por Cristo (su crucifixión y resurrección). A partir de este razonamiento, alguien puede ser miembro del reino de Dios sin ser miembro de la Iglesia (por ejemplo, los patriarcas, Moisés, David), pero el que sea miembro de la Iglesia, es simultáneamente miembro del reino de Dios. A medida que se van convirtiendo más personas a Cristo y haciéndose parte de su Iglesia, son incluidas en el reino de Dios, y éste va creciendo.

Otros interpretan de manera distinta la distinción entre el reino de Dios y la Iglesia. George E. Ladd veía el reino de Dios como el reinado de Dios; pero, por contraste, consideraba que la Iglesia es el ámbito de Dios; los que se hallan bajo el gobierno divino. De manera similar a los que hacen una diferencia entre el reino de Dios y la Iglesia, Ladd pensaba que no se los debe considerar equivalentes. Más bien, es el reino de Dios el que crea la Iglesia, y la Iglesia da testimonio del reino de Dios. Además, la Iglesia es el instrumento y custodio del reino de Dios, al ser la forma en la que el reino o reinado de Dios se presenta sobre la tierra, como una manifestación concreta del gobierno soberano de Dios en medio de la humanidad.¹

Hay también quienes distinguen entre el reino de Dios y la Iglesia en que consideran que el reino de Dios es primordialmente un concepto escatológico, y la Iglesia tiene una identidad más temporal y actual. Louis

Berkhof ve el concepto bíblico primario sobre el reino como el reinado de Dios “reconocido en el corazón de los pecadores por la poderosa influencia regeneradora del Espíritu Santo”. Este dominio se realiza actualmente sobre la tierra en principio (“su realización presente es espiritual e invisible”), pero no se logrará plenamente hasta el regreso visible de Cristo. En otras palabras, Berkhof considera que hay un aspecto de “ya-todavía no” obrando en la relación entre el reino de Dios y la Iglesia. Por ejemplo, Jesús puso de relieve la realidad presente y el carácter de universalidad del reino de Dios, que fue realizado de una forma nueva a través de su propio ministerio. Sin embargo, también sostuvo una esperanza futura con respecto al reino de Dios, que habría de venir en gloria. Con respecto a esto, Berkhof no se halla lejos de las posiciones expresadas anteriormente, puesto que describe el reino de Dios en términos más amplios que la Iglesia. En palabras suyas, el reino de Dios “tiene como meta nada menos que el control absoluto sobre todas las manifestaciones de la vida. Representa el dominio de Dios en todas las esferas de la empresa humana.”¹

16.2.3 La razón de ser de la Iglesia

El capítulo 17 estudia la misión de la Iglesia. No obstante, antes de concluir esta sección sobre la naturaleza de la Iglesia, es de orden realizar unas cuantas observaciones con respecto al propósito por el que Dios le dio razón de ser a la Iglesia. No era intención suya que la Iglesia existiese simplemente como algo que tenía un fin en sí mismo, únicamente para convertirse, por ejemplo, en otra unidad social más formada por miembros que piensan de manera semejante. Más bien, la Iglesia es una comunidad creada por Cristo para el mundo. Cristo se entregó por la Iglesia, y después la capacitó con el don del Espíritu Santo para que pudiese cumplir con el plan y los propósitos de Dios. Sería posible incluir muchos temas en un estudio sobre la misión de la Iglesia. No obstante, en este brevísimo estudio vamos a examinar cuatro:

Central dentro de las últimas indicaciones dadas por Jesús a sus discípulos antes de su ascensión, estaba el mandato (no sugerencia) de evangelizar el mundo y hacer nuevos discípulos ([Mateo 28:19](#); [Hechos 1:8](#)). Cristo no abandonó a estos evangelistas a sus propias capacidades o técnicas. Les encomendó la misión de ir bajo su autoridad ([Mateo 28:18](#)) y en el poder del Espíritu Santo ([Hechos 1:8](#)). El Espíritu convencería de pecado ([Juan 16:8-11](#)); a los discípulos les correspondería proclamar el evangelio. Esta tarea de evangelización sigue siendo una parte imprescindible de la misión de la Iglesia: ésta sigue llamada a ser una

comunidad evangelizadora. Este mandato no tiene restricciones ni fronteras, sean geográficas, raciales o sociales. Erickson declara: “El evangelismo local, la extensión de las iglesias, o la fundación de iglesias, y las misiones mundiales, son la misma cosa. La única diferencia está en el largo de su radio”.² Los creyentes modernos no deberían olvidar que, aunque sean ellos los instrumentos en la proclamación del evangelio, sigue siendo el Señor de la cosecha el que “produce el crecimiento”. A los creyentes no se les pedirán cuentas por su “porcentaje de éxitos” (según las normas del mundo), sino por su entrega y fidelidad en el servicio.

La Iglesia está llamada también a ser una comunidad que adora. Adorar es en realidad reconocer el valor de Aquél que recibe un honor especial, y que también está de acuerdo con este valor.¹ La adoración genuina se caracteriza porque la Iglesia centra su atención en Dios, y no en sí misma.² A su vez, cuando sólo Dios es adorado, invariablemente, los creyentes reciben bendición y fortaleza espiritual. No es necesario que la adoración se produzca solamente en un culto de iglesia regularmente establecido. De hecho, todos los aspectos de la vida del creyente deberían caracterizarse por el anhelo de exaltar y glorificar al Señor. Esto parece ser lo que Pablo tiene en mente al decir: “Si, pues, coméis o bebéis, o hacéis otra cosa, hacedlo todo para la gloria de Dios” (1 Corintios 10:31).

Una tercera razón de ser de la Iglesia es convertirse en una comunidad edificante. En la evangelización, la Iglesia se centra en el mundo; en la adoración, se centra en Dios, y en la edificación, se centra (correctamente) en sí misma. Las Escrituras exhortan repetidamente a los creyentes a edificarse mutuamente hasta convertirse en una comunidad madura de creyentes (por ejemplo, Efesios 4:12–16). Se puede realizar esta edificación de muchas maneras prácticas; por ejemplo, cuando se enseña e instruye a los demás en los caminos de Dios, ciertamente se está enriqueciendo a la familia de la fe (Mateo 28:20; Efesios 4:11–12). La administración de la corrección espiritual con una actitud de amor es esencial, si se desea ayudar a un hermano o hermana descarriado a continuar por la senda de la fe (Efesios 4:15; Gálatas 6:1). Las actividades de compartir con los necesitados (2 Corintios 9), llevar las cargas los unos de los otros (Gálatas 6:2) y proporcionar oportunidades para una comunión cristiana sana y una interacción social son todas formas significativas de edificar el cuerpo de Cristo.

La Iglesia está llamada también a ser una comunidad con una preocupación y una responsabilidad social. Lamentablemente, este llamado es reducido a un mínimo o descuidado entre muchos evangélicos y pentecostales. Quizá muchos creyentes sinceros tengan temor de

convertirse en liberales, o desviarse hacia el llamado evangelio social, si se dedican a ministerios orientados socialmente. Llevado hasta un extremo insano, y pasando por alto verdades eternas por lograr un alivio temporal, esto podría convertirse en realidad. Sin embargo, este descuido de la preocupación social pasa por alto un amplio número de exhortaciones de las Escrituras al pueblo de Dios para que cumpla con este tipo de obligaciones. El ministerio de Jesús se caracterizó por una amorosa compasión por los que sufren y carecen de todo en este mundo ([Mateo 25:31–46](#); [Lucas 10:25–37](#)). La misma preocupación aparece, tanto en los escritos proféticos del Antiguo Testamento ([Isaías 1:15–17](#); [Miqueas 6:8](#)), como en las epístolas del Nuevo ([Santiago 1:27](#); [1 Juan 3:17–18](#)). Expresar el amor de Cristo de una manera palpable puede convertirse en un medio vital en que la Iglesia puede cumplir la misión recibida de Dios. Como sucede con todos los aspectos de la misión, o razón de ser de la Iglesia, es esencial que nuestras motivaciones y métodos vayan dirigidos a hacerlo todo para la gloria de Dios.

16.3 LA ORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA

16.3.1 *¿Organismo u organización?*

¿Es correcto entender a la Iglesia como un organismo, algo que tiene y engendra vida, o como una organización, algo caracterizado por las estructuras y las formas? Esta pregunta ha sido hecha de diversas formas y por diversos motivos a lo largo de toda la historia del cristianismo. En cada generación de creyentes (incluso algunos de los pentecostales de principios del siglo veinte) han existido algunos que han pensado que se puede entender correctamente a la Iglesia como un organismo. Estas personas insisten en la naturaleza espiritual de la Iglesia y tienden a pensar que todo intento por organizar al cuerpo de creyentes tendrá como consecuencia la erosión, y finalmente la muerte de la espontaneidad y la vida que caracterizan a la espiritualidad verdadera.¹ Otros creen firmemente en que la Iglesia tiene necesidad de una estructura organizativa. Estas personas algunas veces llegan al extremo de enseñar que la Biblia presenta detalles concretos sobre el orden y la regulación de las iglesias. (Lamentablemente, socavan sus propios argumentos al estar en desacuerdo sobre cuáles son exactamente estos detalles obligatorios.)

Quizá la mejor manera de enfocar esta cuestión a veces tan controversial, no sea presentar el problema como una disyuntiva, sino como una solución equilibrada. Si examinamos la Iglesia del Nuevo Testamento, hallaremos que ciertamente, tenía aspectos que favorecen el

punto de vista del “organismo”. La Iglesia era dinámica, y disfrutaba de la libertad y el entusiasmo de quienes son guiados por el Espíritu. Sin embargo, este examen nos revelará también que desde el principio, la Iglesia funcionaba con un cierto nivel de estructura organizativa. Los dos lados (organismo y organización) no tienen por qué hallarse en tensión, sino que es posible percibir en ellos una naturaleza complementaria. Todas y cada una de las descripciones bíblicas de la Iglesia que hemos estudiado anteriormente — pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo — sugieren una unidad orgánica en la Iglesia. Al fin y al cabo, los cristianos derivan su vida espiritual de su relación con Cristo y, a su vez, la vida de Cristo fluye a través de ellos a medida que se convierten en canales de nutrición para el fortalecimiento de la comunidad de fe ([Efesios 4:15–16](#)). Sin embargo, para que este organismo sobreviva, necesita tener una estructura. Para llevar el evangelio a todo el mundo, y hacer discípulos de todas las naciones, la Iglesia necesita algún tipo de sistema organizativo para que haya eficacia en el uso de sus recursos.

El anhelo de tener una iglesia neotestamentaria es en muchos sentidos una aspiración valiosa y noble. Los creyentes deben seguir moldeando su teología a partir de las enseñanzas apostólicas, y seguir buscando que el Espíritu Santo los guíe en la vida. Sin embargo, el Nuevo Testamento indica que existen diversos tipos de organización que pueden satisfacer estas necesidades. Por ejemplo, la Iglesia no tuvo diáconos hasta que fueron necesarios. Más tarde, se añadieron las diaconisas. En el Nuevo Testamento hay lugar para la variedad, de manera que se satisfagan las necesidades de unas situaciones geográficas y culturales ampliamente diferentes. Necesitamos recordar que el mensaje del Nuevo Testamento es eterno, y no puede entrar en concesiones; no obstante, para que ese mensaje se vuelva eficaz, es necesario aplicarlo al ambiente contemporáneo.

16.3.2 Principales formas de gobierno eclesial

Se ha sugerido que la cuestión de la organización de la iglesia, esto es, el gobierno eclesial, es al fin y al cabo una cuestión de autoridad: ¿dónde reside la autoridad en la Iglesia, y quién tiene el derecho de ejercerla?¹ Aunque la mayor parte de los creyentes responderían de inmediato que Dios es la autoridad máxima de la Iglesia, aun así necesitan determinar cómo y a través de quién desea Dios administrar su autoridad con respecto a la Iglesia en la tierra. A lo largo de toda la historia cristiana, han existido varias formas principales de gobierno eclesial. Algunas de ellas le dan al clero un alto grado de autoridad. Otras insisten en que el laicado debe

ejercer mayor control sobre la iglesia. Aun otros tratan de encontrar una posición mediadora entre estos extremos. Con pocas excepciones, la mayor parte de las estructuras organizativas se pueden clasificar dentro de una de estas tres formas: episcopal, presbiteriana o congregacional.

Normalmente, se considera que la forma episcopal es la forma de gobierno más antigua en la Iglesia. El término en sí está tomado de la palabra griega *epískopos*, que significa “alguien que supervisa”. La traducción más frecuente de este término es la palabra “obispo”. Los que se adhieren a esta forma de gobierno creen que Cristo, como Cabeza de la Iglesia, ha dispuesto que el control de su Iglesia sobre la tierra sea confiado a un orden de funcionarios conocidos como obispos, a quienes se consideraría como los sucesores de los apóstoles. Además, Cristo ha constituido estos obispos para que sean “un orden separado, independiente y que se perpetúe a sí mismo”,¹ lo cual significa que ellos son los que tienen el control definitivo en cuestiones de gobierno eclesial, y que son ellos los que escogen a sus propios sucesores.

La historia de la Iglesia da evidencias de la exaltación gradual de la posición del obispo por encima de todas las otras posiciones de autoridad en la Iglesia. En el segundo siglo, Ignacio de Antioquía (obispo también) dio algunos de los argumentos a favor de la sucesión apostólica cuando escribió: “Porque Jesucristo — esa vida de la que no nos pueden arrancar — es la mente del Padre, así como también los obispos, nombrados por todo el mundo, reflejan la mente de Jesucristo”.² En otra carta, Ignacio les da crédito a otros funcionarios de la Iglesia también; a los presbíteros y diáconos, con la observación de que “no se puede tener una iglesia sin ellos”. Sin embargo, insiste en que sólo el obispo “tiene el papel del Padre”.³

Cipriano, padre de la Iglesia del tercer siglo, elevó aún más la importancia del obispo y la forma episcopal de gobierno al declarar: “El obispo es en la iglesia y la iglesia en el obispo, y donde no hay obispo, no hay iglesia”.¹ La versión extrema del sistema episcopal es evidente en la organización de la Iglesia Católica Romana, que data al menos del quinto siglo. En la tradición católica, el papa (“padre exaltado”) ha servido como el único sucesor reconocido del apóstol Pedro, quien es considerado por la iglesia católica como aquél sobre quien Cristo edificó su Iglesia ([Mateo 16:17–19](#)), y quien se convirtió en el primer obispo de Roma.²

En el catolicismo hay numerosos obispos, pero todos son considerados como sometidos a la autoridad del papa, quien en su papel de “vicario de Cristo”, gobierna como el obispo supremo, o monárquico, de la iglesia

romana. Otras iglesias que se adhieren al sistema episcopal de gobierno lo hacen en un sentido menos exclusivo y tienen varios líderes (con frecuencia muchos) que ejercen una autoridad y una supervisión iguales de la iglesia en su papel de obispos. Entre estos grupos se incluyen la Iglesia Anglicana (o la Iglesia Episcopal en los Estados Unidos), la Iglesia Metodista Unida y varios grupos pentecostales, como la Iglesia de Dios (de Cleveland, Tennessee) y la Iglesia de Santidad Pentecostal. Con frecuencia, los detalles concretos del gobierno eclesial son modificados grandemente dentro de estos grupos diversos, pero tienen en común el formato amplio del sistema episcopal.

La forma presbiteriana de gobierno eclesial deriva su nombre del oficio y función bíblicos del *presbuteros* (“presbítero” o “anciano”). Este sistema de gobierno está menos controlado desde el centro que el modelo episcopal y, en lugar de esto, depende de un liderazgo representativo. Se percibe a Cristo como la cabeza máxima de la Iglesia, y los que son escogidos (generalmente por elección) para ser sus representantes ante la Iglesia, brindan su liderazgo en los asuntos normales de la vida cristiana (adoración, doctrina, administración, etc.).

Una vez más, la aplicación concreta del sistema presbiteriano varía de una denominación a otra, pero lo típico en este sistema es que conste al menos de cuatro niveles. El primero es la iglesia local, gobernada por la “sesión o consistorio”, que consta de “ancianos gobernantes” (o diáconos) y “anciano(s) enseñante(s)” (ministros). El segundo nivel de autoridad es el presbiterio, formado por los ancianos gobernantes y enseñantes representativos de un distrito geográfico determinado. En el nivel superior a éste está el sínodo y, por último, en la posición superior de autoridad, se halla la asamblea general. Nuevamente, estos niveles son dirigidos por líderes representativos, tanto del clero como del laicado, elegidos por el pueblo para que le proporcionen dirección espiritual y pragmática. Aunque no hay una autoridad fuertemente centralizada, como es típico ver en el sistema episcopal, las iglesias que componen el sistema presbiteriano tienen unos fuertes lazos de comunión y una tradición común en cuanto a doctrina y práctica. Entre las iglesias que han adoptado esta forma de gobierno se incluyen las iglesias presbiterianas y reformadas, y algunos grupos pentecostales, incluso las Asambleas de Dios en un grado notable (diremos más sobre esto posteriormente).

La tercera forma de gobierno eclesial es el sistema congregacional. Como lo sugiere el nombre, su foco de autoridad está en el cuerpo local de creyentes. De los tres tipos principales de gobierno eclesial, el sistema congregacional es el que pone mayor control en manos del laicado, y se

acerca más al modelo de la democracia pura. La asamblea local es considerada autónoma en sus procesos de toma de decisiones, y no hay persona ni agencia que tenga autoridad sobre ella, más que Cristo, la verdadera Cabeza de la Iglesia. Esto no equivale a sugerir que las iglesias congregacionales actúan en total aislamiento de sus iglesias hermanas, o con indiferencia respecto a las creencias y costumbres de ellas. Lo típico es que las iglesias congregacionales de la misma persuasión teológica compartan unos lazos de comunión y unidad y que con frecuencia traten genuinamente de cooperar en programas a gran escala, como las misiones o la educación (como vemos, por ejemplo, dentro de la Convención Bautista del Sur de los Estados Unidos). Al mismo tiempo, aunque estas iglesias tienen un sentido de unión y cohesión alrededor de los propósitos generales y el ministerio de su denominación, su asociación es voluntaria; no es obligatoria, y está estructurada de una manera más libre que en el sistema presbiteriano y, sobre todo, el sistema episcopal. Entre las iglesias que operan con un formato congregacional se incluyen la mayor parte de las asociaciones bautistas, la Iglesia Congregacional y muchas más dentro del amplio espectro de los movimientos eclesiales de iglesias libres, o independientes.

Aquéllos que se adhieren a cualquiera de estos tres tipos principales de gobierno eclesial, creen que el Nuevo Testamento apoya su sistema de gobierno. Por ejemplo, una lectura superficial de las epístolas del Nuevo Testamento revela que tanto el título de *epískopos* (“obispo”, “supervisor”, “superintendente”) y el de *presbuteros* (“presbítero”, “anciano”) son utilizados con frecuencia para referirse a los líderes de la Iglesia Primitiva. En [1 Timoteo 3:1–7](#), Pablo da indicaciones acerca del cargo de obispo (*epískopos*), y repite en parte las mismas indicaciones en [Tito 1:5–9](#). Sin embargo, en Tito es evidente que Pablo usa de manera intercambiable los términos *epískopos* (v. 7) y *presbuteros* (v. 5). En otros lugares, los dos oficios parecen presentarse solos (véanse [Hechos 15:4, 22](#); [Filipenses 1:1](#)). Por consiguiente, según la importancia que se les dé a ciertos pasajes, se puede interpretar la estructura de la Iglesia Primitiva tanto de manera episcopal como presbiteriana.

Un texto bíblico que usan con frecuencia ambos grupos como ejemplo de su sistema es [Hechos 15](#), el relacionado con el Concilio de la Iglesia en Jerusalén. Parece ser Jacobo, el hermano de Jesús, quien preside este concilio.¹ Este hecho, junto con otras referencias a Jacobo donde se le llama “apóstol” y “pilar de la iglesia” ([Gálatas 1:19](#); [2:9](#)), ha convencido a algunos de que Jacobo estaba ejerciendo su autoridad como obispo. Por otra parte, los que sostienen el sistema presbiteriano señalan que Jacobo parece ser más un moderador que una figura de autoridad, y que los otros

parecen funcionar como líderes representativos de sus respectivas iglesias. A favor del sistema congregacional hay citas del Nuevo Testamento que sugieren que la Iglesia Primitiva elegía sus propios dirigentes y delegados (por ejemplo, [Hechos 6:2-4](#); [11:22](#); [14:23²](#)) y que la congregación local tenía la responsabilidad de mantener la sana doctrina y ejercer disciplina (por ejemplo, [Mateo 18:15-17](#); [1 Corintios 5:4-5](#); [1 Tesalonicenses 5:21-22](#); [1 Juan 4:1](#)).

Es evidente que no es específica en el Nuevo Testamento ninguna pauta completa para el gobierno eclesial. En realidad, había variedad según las necesidades, y al efecto, se establecieron principios para ejercer la autoridad y se proporcionaron ejemplos que posiblemente le sirvan de apoyo a cualquiera de los tres tipos históricos de gobierno eclesial. Hoy en día, en esencia, la mayor parte de las iglesias siguen una de estas tres pautas, aunque no sin modificaciones destinadas a adaptarlas al entendimiento y estilo de ministerio exclusivo de cada grupo. Aunque ninguno de estos sistemas es intrínsecamente correcto o incorrecto, parecería que cada uno de ellos tiene sus aspectos positivos y negativos.

Cualquiera que sea el sistema de gobierno eclesial que se escoja, hay varios principios bíblicos sobresalientes que deben reforzar toda estructura de gobierno. Siempre se debe reconocer y honrar a Cristo como la Cabeza suprema de la Iglesia. Si los cristianos pierden de vista esta verdad absoluta, ninguna forma de gobierno tendrá éxito. W.D. Davies ha afirmado con razón: “El criterio definitivo del Nuevo Testamento con respecto a todo orden en la Iglesia ... es que no usurpa el derecho a la corona que tiene el Redentor dentro de su Iglesia”.¹ Otro principio fundamental debe ser el reconocimiento de la unidad básica de la Iglesia. Ciertamente, es mucha la diversidad entre las creencias y las prácticas de las diferentes denominaciones (en realidad, incluso dentro de una misma denominación). Los valores culturales y tradicionales varían ampliamente. Sin embargo, y a pesar de todas las diferencias, el cuerpo de Cristo sigue siendo una “unidad en la multiplicidad”,² y se debe poner gran cuidado en mantener la armonía y la unidad de propósitos dentro del pueblo de Dios.

Antes de terminar esta sección sobre el gobierno eclesial, es el momento para hablar de la estructura organizativa de las Asambleas de Dios. Muchos de los pioneros de esta fraternidad, desde su fundación, reaccionaron contra la posibilidad de un gobierno desde una fuerte autoridad central, que en algunos casos había despedido de su fraternidad original a aquéllos que habían sido llenos del Espíritu Santo, entre otras cosas, por constituir una amenaza al estado de cosas en aquellos

momentos. Algunos de los primeros pentecostales no querían tener nada más que ver con lo que identificaban como la religión “organizada”. Sin embargo, con el tiempo, muchos de los primeros líderes pentecostales vieron la necesidad de que existiese algún tipo de estructura a través de la cual se pudiese extender el mensaje de Pentecostés. Por consiguiente, las Asambleas de Dios fueron organizadas como una “fraternidad” o “movimiento” (muchos temían aún el término “denominación”) con la insistencia de que se tendría la libertad de dejarse dirigir por el Espíritu. A medida que las Asambleas de Dios ha crecido y madurado a lo largo del siglo veinte, se ha ido comprendiendo la necesidad de una organización cada vez mayor para poder responder a las exigencias impuestas al ministerio.

Las opiniones difieren en cuanto a cuál de los tres tipos de gobierno eclesial es aceptado por las Asambleas de Dios. Quizá se podría sugerir que, en cierto sentido, se aceptan los tres. A lo que más se parece la estructura organizativa general de las Asambleas de Dios, es al gobierno presbiteriano (como ya dijéramos anteriormente). Desde la iglesia local hasta el nivel del distrito y el del Concilio General, la insistencia clave está en tener unos líderes representativos por elección. Con frecuencia, los clérigos están representados por “presbíteros” y los laicos obtienen su representación a través de delegados debidamente elegidos. Por otra parte, se puede observar fácilmente el sistema congregacional de gobierno al nivel de la iglesia local. Aunque muchas iglesias de las Asambleas de Dios son consideradas “dependientes” por recibir dirección y apoyo de los líderes del distrito, muchas otras han avanzado hasta la categoría de “soberanas”. Éstas tienen una gran autonomía en cuanto a la toma de decisiones (escoger a sus propios pastores, comprar o vender propiedades, etc.), al mismo tiempo que mantienen unos lazos de unidad en cuestiones de doctrina y práctica con las otras iglesias de la sección, el distrito o el Concilio General. Según algunos, también está presente hasta cierto punto el formato episcopal en las Asambleas de Dios. Por ejemplo, algunas de las agencias nacionales o del Concilio General (División de Misiones en el Extranjero, División de Misiones Nacionales, Departamento de Capellanía) tienen una razón válida para nombrar personas en los aspectos clave del ministerio, basados en su llamado y aptitud para dicho ministerio.

16.4 EL MINISTERIO DE LA IGLESIA

16.4.1 El sacerdocio de los creyentes

Una de las más importantes entre las doctrinas que recibieron atención

especial durante la Reforma Protestante fue la del sacerdocio de los fieles: todos tenemos acceso a Dios por medio del sumo sacerdocio del propio Jesucristo. Una idea así, después de siglos de control del ministerio de la Iglesia por parte de la jerarquía católica romana, apasionó a muchos. A su vez comprendieron que Cristo les ha dado a todos los creyentes ministerios que realizar para el bien de todo el cuerpo de la fe.

Este concepto del sacerdocio de todos los creyentes está firmemente basado en las Escrituras. Al referirse a los creyentes, Pedro los describe como un “sacerdocio santo” (1 Pedro 2:5) y toma prestada del Antiguo Testamento la analogía de que la Iglesia es un “real sacerdocio” (1 Pedro 2:9). Juan describe a los creyentes como convertidos en “reyes [con poder real] y sacerdotes” para servir a Dios (Apocalipsis 1:6; véase también 5:10). Cualquiera que sea la posición o el desempeño de alguien en la vida, puede disfrutar de los privilegios y responsabilidades que tienen los que sirven al Señor como miembros de su Iglesia. Paul Minear se refiere al concepto neotestamentario de que los cristianos son “partícipes [gr. *koinonói*] del Espíritu Santo y ... del múltiple llamado que asigna el Espíritu”.¹ Esta comprensión pone de relieve que el ministerio es un llamado divino y universal al mismo tiempo. Saucy sugiere: “En realidad, el ministerio de la Iglesia es el ministerio del Espíritu, que se divide entre sus diversos miembros, contribuyendo cada uno con su don a la obra total de la Iglesia”.² Los creyentes dependen de que el Espíritu los capacite y obre a través de ellos, pero la obra del Espíritu está a la disposición de todo creyente.

A lo largo de los siglos, la Iglesia ha tenido la tendencia a dividirse en dos categorías amplias: clero (gr. *kléros*, “parcela”, esto es, la parcela de Dios, los escogidos) y laicado (gr. *laós*, “pueblo”). Sin embargo, el Nuevo Testamento no hace esta distinción tan marcada. Más bien, la “parcela” o *kléros* de Dios, su posesión propia, la componen todos los creyentes nacidos de nuevo, y no sólo un grupo escogido (véase 1 Pedro 2:9). Alan Cole afirma con razón que “todos los clérigos son laicos, y también todos los laicos son clérigos, en el sentido bíblico de estas palabras”.³

16.4.2 Puestos y funciones dentro del ministerio

Aunque el Nuevo Testamento insiste en la universalidad del ministerio dentro del cuerpo de Cristo, también indica que algunos creyentes son apartados de manera exclusiva para funciones concretas dentro del ministerio. Con frecuencia se menciona al respecto Efesios 4:11: “Y él mismo constituyó a unos, apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelistas;

a otros, pastores y maestros”. De esta manera se obtiene una lista de las que se han llamado en ocasiones “funciones carismáticas” (más bien “ministerios”) de la Iglesia Primitiva. Se diferencian de ellos los “puestos administrativos” (obispo, anciano, diácono), de los que se hace mención especial en las últimas epístolas del Nuevo Testamento. Se han sugerido muchas otras formas de clasificar los diferentes puestos, o categorías, dentro del ministerio del Nuevo Testamento. Por ejemplo, H. Orton Wiley habla de un “ministerio extraordinario y de transición” y otro “ministerio normal y permanente”; Louis Berkhof prefiere “funcionarios extraordinarios” y “funcionarios ordinarios”; y Saucy usa correctamente los nombres más sencillos de “ministerios generales” y “funcionarios locales”.¹ El importante papel que desempeñaron los apóstoles, profetas y evangelistas en el ministerio de la Iglesia Primitiva está bien atestiguado en el Nuevo Testamento. Para cumplir con los fines del presente estudio, examinaremos aquellas posiciones que se consideran normalmente más ordinarias dentro de la vida de la iglesia local.

El cargo moderno de “pastor” parece coincidir con la posición bíblica de obispo (gr. *epískopos*), la de anciano (gr. *presbuteros*) o ambas. Dentro del contexto general del Nuevo Testamento, estos términos parecen ser usados de manera intercambiable. Berkhof sugiere que la Iglesia tomó prestada la palabra “anciano” o “presbítero” del concepto de los ancianos que eran los gobernantes de la sinagoga judía.² Como lo indica el nombre, la palabra “anciano” se refería al pie de la letra con frecuencia a aquéllos que eran de más edad y respetados por su dignidad y sabiduría. A medida que pasó el tiempo, el término “obispo” se convirtió en el usado de manera más prominente para este cargo, porque subrayaba la función de “supervisión” que tiene el anciano.

El uso más amplio que se le da hoy al término “pastor” tiene que ver con la persona que tiene la responsabilidad espiritual y la supervisión de la iglesia local. Es interesante que sólo se utilice una vez el término griego *poimén* (“pastor”) en una referencia directa al ministerio de pastor ([Efesios 4:11](#)). Sin embargo, el concepto o función de pastor aparece por todas partes en las Escrituras. Como lo sugiere el nombre, pastor es aquél que cuida de las ovejas. (Véase la descripción que hace Jesús de sí mismo como el “buen pastor”, *ho poimén ho kalós*, en [Juan 10:11ss.](#)). La relación entre estos tres términos de “obispo”, “presbítero” y “pastor” queda clara en [Hechos 20](#). En el versículo 17, Pablo manda llamar a los ancianos (gr. *presbuteroi*) de la iglesia de Éfeso. Más adelante, dentro del mismo contexto, exhorta a los ancianos: “Mirad por vosotros, y por todo el rebaño en que el Espíritu Santo os ha puesto por obispos [gr. *epískopoi*]” (v. 28). En la oración inmediatamente siguiente, exhorta a los mismos que acaba

de llamar obispos o supervisores a “apacentar” [gr. *poimáino*] la iglesia del Señor” (v. 28).

Las responsabilidades y funciones de los pastores en los tiempos actuales, como las de los pastores de la época neotestamentaria, son muchas y variadas. Los tres aspectos principales a los que se deben entregar los pastores son el gobierno (véase [1 Pedro 5:1–4](#)), el cuidado pastoral (véanse [1 Timoteo 3:5](#); [Hebreos 13:17](#)) y la instrucción (véanse [1 Timoteo 3:2](#); [5:17](#); [Tito 1:9](#)). Con respecto a este último aspecto de su responsabilidad, se observa con frecuencia que los papeles de pastor y de maestro parecen tener mucho en común en el Nuevo Testamento. De hecho, cuando Pablo menciona estos dos dones de Dios a la Iglesia en [Efesios 4:11](#), la forma en que aparece en griego la frase “pastores y maestros” (*poiménas kái didaskálus*) podría estar señalando a uno solo que cumple con ambas funciones; un “pastor-maestro”. Aunque la función de “maestro” es mencionada en otros lugares separada de la de “pastor” (por ejemplo, [Santiago 3:1](#)), con lo que se indica que quizá no siempre se deban considerar como papeles sinónimos, todo pastor genuino tomará seriamente la obligación de instruir al rebaño de Dios. Se podría decir mucho con respecto a cada uno de estos aspectos de la responsabilidad pastoral, pero baste con decir que los pastores del rebaño de Dios deben guiarlo con su ejemplo, sin olvidar nunca que están cumpliendo las funciones de ayudantes de pastor junto a Aquél que es el verdadero Pastor y Supervisor de sus almas ([1 Pedro 2:25](#)). El dio el ejemplo de lo que es un líder-siervo ([Marcos 9:42–44](#); [Lucas 22:27](#)).

Otro oficio o función ministerial, asociado con la iglesia local, es el de diácono (gr. *diákonos*). Este término está relacionado con el de *diakonía*, la palabra que usa con mayor frecuencia el Nuevo Testamento para describir el servicio cristiano normal. Usada ampliamente en las Escrituras, describe el ministerio del pueblo de Dios en general ([Efesios 4:12](#)), y también el ministerio de los apóstoles ([Hechos 1:17](#), [25](#)). Jesús mismo la utilizó para describir su principal propósito: “Porque el Hijo del Hombre no vino para ser servido [*diakonézenai*], sino para servir [*diakonésai*], y para dar su vida en rescate por muchos” ([Marcos 10:45](#)). Dicho sencillamente, los diáconos son siervos, o “ministros”, en el sentido más auténtico de la palabra. Esto queda subrayado en la lista de cualidades necesaria para el papel de diácono que presenta Pablo en [1 Timoteo 3:8–13](#). Muchas de las cosas que se estipulan aquí son las mismas que se mencionan con respecto al oficio de obispo (o pastor), mencionado en los versículos anteriores ([1 Timoteo 3:1–7](#)).

En el pasaje de [1 Timoteo 3](#) acerca de los diáconos, la afirmación de

Pablo en el versículo 11 sobre las mujeres (literalmente, “las mujeres asimismo sean serias”, *gynáikas hosáyτος semnás*) ha sido sujeto de diferentes interpretaciones. Algunas versiones prefieren traducir esto como una referencia a las esposas de los diáconos, lo cual sería una traducción aceptable. En cambio, otras prefieren traducir *gynáikas* simplemente como “mujeres”, dejando abierta la posibilidad de que se trate de mujeres diáconos o diaconisas. Como siempre, la traducción de un término depende de su uso en el contexto; aquí, lamentablemente, el contexto no es lo suficientemente claro como para proporcionar una solución dogmática. Muchos comparan esto con la mención que hace Pablo de Febe como “diaconisa (gr. *diákonon*, lit. “siervo”)¹ de la iglesia” ([Romanos 16:1](#)). Una vez más, el contexto de [Romanos 16](#) no nos proporciona evidencias suficientes para determinar si Pablo estaba llamando “diaconisa” a Febe, o si estaba diciendo sencillamente que tenía un valioso ministerio dentro de la iglesia, pero no uno que fuera cualitativamente distinto del realizado por otros siervos cristianos.

Tanto con respecto al versículo de [Romanos 16](#), como al de [1 Timoteo 3](#), los eruditos están un tanto divididos en sus opiniones sobre la traducción correcta. De cualquier forma, la historia de la Iglesia nos proporciona evidencias de que había mujeres que funcionaban en la capacidad de diaconisas desde tiempos tan tempranos como el segundo siglo en adelante. Como observa un erudito: “El evangelio de Cristo le trajo a la mujer de los tiempos antiguos una nueva dignidad, no sólo dándole igualdad personal ante Dios, sino también parte en el ministerio”.²

Por ejemplo, Plinio el Joven le escribió al emperador Trajano en el año 112 para decirle que se había torturado a dos jóvenes cristianas a quienes llama “diaconisas”. La *Didaskália* siria del tercer siglo resume las funciones de una diaconisa, que comprenden ayudar con el bautismo de las mujeres, ministrar a los que están enfermos y necesitan cuidado personal, etc.³

16.5 LAS ORDENANZAS DE LA IGLESIA

La sección final de este capítulo explora un tema que ha sido el centro de considerables controversias en la historia de la doctrina cristiana. La mayor parte de los grupos protestantes están de acuerdo en que Cristo le dejó a la Iglesia dos observancias o ritos, que se debían incorporar a la adoración cristiana: el bautismo en agua y la Cena del Señor.⁴ (El protestantismo, siguiendo a los reformadores, ha rechazado la naturaleza

sacramental de todos los ritos, con la excepción de los dos originales.) Desde los tiempos de Agustín, muchos han seguido esta idea de que tanto el bautismo como la Cena del Señor sirven como “señal externa y visible de una gracia interna y espiritual”. El problema no está en si se deben practicar estos dos ritos, sino en cómo interpretar su significado (por ejemplo, ¿qué implica una “gracia interna y espiritual”?). Estos ritos históricos de la fe cristiana reciben normalmente el nombre de sacramentos u ordenanzas. Nuevamente, hay quienes usan estos términos de manera intercambiable, mientras que otros señalan que es importante tener una comprensión correcta de las diferencias entre estos conceptos para hacer una aplicación teológica exacta.

El término “sacramento” (del latín *sacramentum*) es más antiguo que el término “ordenanza” y, al parecer, tiene un uso más amplio. En el mundo antiguo, originalmente, el *sacramentum* era una suma de dinero depositada en un lugar sagrado por las dos partes envueltas en una litigación civil. Cuando la corte tomaba su decisión, se le devolvía su dinero a la parte ganadora, mientras que se le quitaba el suyo a la perdedora, como “sacramento” obligatorio; era considerado sagrado porque era ofrecido entonces a los dioses paganos. Al pasar el tiempo, también se aplicó el término “sacramento” al juramento de fidelidad que hacían los nuevos reclutas en el ejército romano. Ya en el segundo siglo, los cristianos habían adoptado este término y lo habían comenzado a asociar con su voto de obediencia y consagración al Señor. La Vulgata latina (alrededor del año 400) usó el término *sacramentum* para traducir el término griego *mysterion* (“misterio”), lo cual añadía una connotación más bien secreta o misteriosa a aquellas cosas consideradas “sagradas”.¹ De hecho, a lo largo de los años, los sacramentalistas han tendido en diversos grados a ver los sacramentos como unos ritos que les confieren gracia espiritual (con frecuencia, “gracia salvadora”) a los que participan de ellos.

El término “ordenanza” también se deriva del latín (*ordo*, “una fila, o una orden”). Relacionada con los ritos del bautismo en agua y de la comunión, la palabra “ordenanza” sugiere que estas ceremonias sagradas fueron instituidas por un mandato u “orden” de Cristo. Él dispuso que se observaran en la Iglesia, no porque tuvieran unido ningún poder místico o gracia salvadora, sino más bien porque simbolizan lo que ya ha sucedido en la vida del que ha aceptado su obra salvadora.²

Mayormente a causa de la connotación un tanto mágica que acompaña al uso de la palabra “sacramento”, los pentecostales y evangélicos suelen preferir el término “ordenanza” para expresar lo que entienden ellos con respecto al bautismo y la Cena del Señor. Ya desde los tiempos de la

Reforma, algunos pusieron objeciones al uso de la palabra “sacramentos”, prefiriendo hablar de “señales” o “sellos” de la gracia. Tanto Lutero como Calvino utilizaron el término “sacramento”, pero llamaron la atención sobre el hecho de que el uso que ellos hacían de él tenía un sentido teológico distinto al que implica originalmente la palabra. Felipe Melancton, compañero de Lutero, prefería utilizar el término *signi* (“señales”).¹ Hoy en día, algunos que no se consideran “sacramentalistas” (es decir, que no consideran que se administre la gracia salvadora a través de los sacramentos), siguen usando los términos “sacramento” y “ordenanza” como sinónimos. Se debe interpretar cuidadosamente el significado del término, según la importancia y las consecuencias que le atribuyen a la ceremonia los que participan de ella. Como algo dispuesto por Cristo, en lo que participamos tanto por su mandato como por su ejemplo, la mayoría de los pentecostales y evangélicos no consideran las ordenanzas como algo que produzca por sí mismo un cambio espiritual, sino más bien piensan que sirven como símbolos o formas de proclamar lo que Cristo ya ha efectuado espiritualmente en la vida del creyente.

16.5.1 El bautismo en agua

La ordenanza del bautismo en agua ha sido parte de la práctica cristiana desde los orígenes de la Iglesia. Esta práctica era una parte tan corriente de la vida en la Iglesia Primitiva, que F. F. Bruce comenta: “La idea de un cristiano sin bautizar es sencillamente algo que no se considera siquiera en el Nuevo Testamento”.² En realidad, hay otros ritos bautismales algo similares anteriores al cristianismo, entre los que se incluyen los existentes entre algunas religiones paganas y los existentes en la comunidad judía (para “prosélitos” gentiles, o convertidos al judaísmo). Antes del ministerio público de Cristo, Juan “el Bautista” insistió en un “bautismo de arrepentimiento” para aquéllos que quisiesen entrar en el reino prometido de Dios. A pesar de que hay algunas similitudes entre estos diversos bautismos, el significado y el propósito del bautismo cristiano los superan a todos.

Cristo marcó la pauta del bautismo cristiano cuando fue bautizado Él mismo por Juan al comienzo de su ministerio público ([Mateo 3:13–17](#)). Más tarde, les ordenó a sus seguidores que fuesen a todo el mundo e hiciesen discípulos, “bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo” ([Mateo 28:19](#)). Por tanto, fue Cristo quien instituyó la ordenanza del bautismo, tanto con su ejemplo como con su mandato.

Uno de los principales propósitos por los que se bautiza a los

creyentes en agua, es que esto simboliza su identificación con Cristo. Los creyentes del Nuevo Testamento eran bautizados “en” (gr. *éis*) el nombre del Señor Jesús (Hechos 8:16), con lo que indicaban que estaban entrando en el ámbito del señorío soberano y la autoridad de Cristo. En el bautismo, el nuevo creyente “testifica que estaba en Cristo cuando Cristo fue juzgado por el pecado, que fue sepultado con Él, y que ha sido levantado a nueva vida en Él”. El bautismo indica que el creyente ha muerto a la antigua forma de vivir y entrado en “novedad de vida” por medio de la redención en Cristo. El acto del bautismo en agua no es el que realiza esta identificación con Cristo, “pero la presupone y simboliza”. De esta forma, el bautismo simboliza el momento en el cual alguien que anteriormente había sido enemigo de Cristo presenta “su rendición definitiva”.¹

El bautismo en agua simboliza también que los creyentes se han identificado con el cuerpo de Cristo, la Iglesia. Los creyentes bautizados son iniciados en la comunidad de la fe y, al hacerlo, dan testimonio público ante el mundo de su fidelidad al pueblo de Dios. Ésta parece ser una de las razones más importantes por las que eran bautizados los creyentes del Nuevo Testamento casi inmediatamente después de su conversión. En un mundo que era hostil a la fe cristiana, era importante que los nuevos creyentes tomaran partido junto con los discípulos de Cristo y se integraran de inmediato en la vida total de la comunidad cristiana. Quizá una de las razones por las que el bautismo en agua no disfruta en muchas iglesias modernas del lugar de prominencia que tuvo en el pasado, sea que se separa con tanta frecuencia del acto de conversión. Recibir el bautismo es más que obedecer el mandato de Cristo; es algo relacionado con el acto de convertirse en discípulo suyo.²

Históricamente, los tres métodos principales para el bautismo han sido la inmersión, la afusión (derramamiento) y la aspersion. La mayor parte de los expertos en Nuevo Testamento están de acuerdo en que el verbo *baptízo* significa “sumergir”. La *Didajé*, uno de los documentos cristianos más antiguos aparte del Nuevo Testamento, da las primeras indicaciones conocidas que permiten bautizar con otro método distinto a la inmersión. Después de dar instrucciones detalladas sobre el bautismo — que se debe usar “agua corriente”, pero si no está disponible, se debe usar agua fría (y como última alternativa, agua caliente); que se debe emplear la fórmula trinitaria, etc. — la *Didajé* aconseja que si no hay agua suficiente para la inmersión, entonces se ha de “derramar agua sobre la cabeza tres veces ‘en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo’ ”.¹ La aspersion entró en uso ya en el tercer siglo, especialmente en los casos de bautismos clínicos (para las personas cercanas a la muerte que deseaban el bautismo

cristiano). Aunque la inmersión es la forma generalmente aceptada entre los evangélicos (incluso los pentecostales), se pueden presentar ocasiones poco usuales y raras en las que es adecuado utilizar otro método; por ejemplo, al bautizar a una persona anciana o con impedimentos físicos. La forma de bautizar nunca debe volverse más importante que la identificación espiritual con Cristo en su muerte y resurrección, que es lo que simboliza el bautismo.

Una cuestión que ha causado considerables controversias en la historia cristiana es la relacionada con los candidatos adecuados al bautismo. ¿Debe la Iglesia bautizar a los infantes y a los hijos pequeños de sus miembros, o sólo a los creyentes; esto es, a los que pueden tomar consciente y racionalmente la decisión de aceptar a Cristo? Esta cuestión ha sido complicada, y se deriva mayormente de la comprensión que tenga cada cual del bautismo como sacramento o como ordenanza. ¿Conlleva gracia el acto en sí mismo (sacramento), o simboliza la gracia que ya ha sido dada (ordenanza)? Se han utilizado argumentos tomados de los primeros padres de la Iglesia, tanto a favor como en contra del bautismo de infantes. Por ejemplo, en el tercer siglo, Orígenes afirmaba que “la Iglesia había recibido una tradición de administrarles el bautismo aun a los infantes”. Sin embargo, al mismo tiempo, Tertuliano daba razones contra el bautismo de infantes y de niños: “¿Por qué se apresura la edad de la inocencia a asegurarse el perdón de los pecados?” Afirma además Tertuliano: “Así que esperemos a que vengan cuando sean mayores, cuando puedan aprender, cuando se les pueda enseñar en cuál momento venir; que se conviertan en cristianos cuando sean capaces de conocer a Cristo”.² La mayor parte de las afirmaciones hechas por los Padres de la Iglesia con respecto a este tema no son lo suficientemente explícitas para determinar con certeza las actitudes de la Iglesia antigua sobre este tema. Muchos de los argumentos que han utilizado ambas partes son argumentos tomados del silencio y las conjeturas, y se podrían usar en uno u otro sentido.

Desde los tiempos medievales, muchos cristianos han practicado el bautismo de infantes. Generalmente, se lo ha apoyado a base de tres argumentos principales. El primero es la sugerencia de que el bautismo de infantes es la contrapartida neotestamentaria a la circuncisión del Antiguo Testamento. Como tal, es considerado un rito de iniciación a la comunidad de creyentes del pacto, que les concede a los bautizados todos los derechos y las bendiciones de las promesas del pacto.¹ Aunque al parecer este paralelo es magnífico, carece de apoyo bíblico sólido. En [Gálatas 6:12–18](#) queda claro que la Biblia no sustituye la circuncisión con el bautismo.

El segundo argumento usado para apoyar el bautismo de infantes apela a los bautismos de las “casas” en la Biblia, lo que llama Joachim Jeremías “la fórmula *oikos*”. Por ejemplo, se infiere que pasajes como [Hechos 16:15](#) (la casa de Lidia), [Hechos 16:33](#) (la casa del carcelero de Filipos) y [1 Corintios 1:16](#) (la casa de Estéfanos) significan que al menos en alguna de aquellas casas había infantes o niños pequeños entre los que fueron bautizados.² Nuevamente, este argumento está apoyado mayormente en el silencio, y se basa en lo que se conjetura, más que en lo que se afirma. De igual manera se podría deducir que los lectores de la Biblia habrían entendido que en estos bautismos de casas enteras se incluía solamente a aquéllos que hubiesen aceptado personalmente a Cristo como Salvador, porque todos “creyeron” y todos “se regocijaron” ([Hechos 16:34](#)).

Un tercer argumento utilizado con frecuencia es que el infante nace con la culpa del pecado original y tiene necesidad de recibir el perdón, que le llega por medio del bautismo. Sin embargo, esta idea se basa sobre todo en la noción de que los humanos heredamos el pecado de una manera biológica (por oposición a la idea de que se atribuye de manera representativa) y que el bautismo tiene el poder de realizar una especie de regeneración sacramental. Con respecto a la remisión del pecado original en el bautismo, Oliver Quick hace una interesante observación: “Hasta donde nos indica la experiencia, las tendencias pecaminosas o los defectos espirituales de un niño bautizado y de otro sin bautizar son prácticamente los mismos”.³

Como sugerimos anteriormente, la mayoría de los que sostienen que el bautismo es una ordenanza, y no un sacramento, consideran que el bautismo sólo fue pensado para los creyentes nacidos de nuevo. Además, debemos señalar que incluso algunos de los más prominentes entre los teólogos no evangélicos de los tiempos modernos han rechazado también la práctica del bautismo de infantes.¹ El bautismo simboliza una gran realidad espiritual (la salvación) que ha revolucionado la vida del creyente; no obstante, nunca se debe elevar el símbolo en sí al nivel de esa realidad superior.

16.5.2 La Cena del Señor

La segunda ordenanza de la Iglesia es la Cena del Señor o Santa Comunión. Como el bautismo, esta ordenanza ha formado parte integral del culto cristiano desde el ministerio terrenal de Cristo, cuando Él mismo instituyó este rito en la noche en que fue traicionado, durante la cena de la Pascua. La Cena del Señor tiene algunas contrapartidas comparables en

otras tradiciones religiosas (como la Pascua judía, y otras religiones antiguas que tenían un tipo de cena sacramental para identificarse con sus deidades), pero va mucho más allá que ellas en cuanto a significado e importancia.

Siguiendo las indicaciones de Jesús, los cristianos participan de la Santa Cena en “memoria” de Él ([Lucas 22:19–20](#); [1 Corintios 11:24–25](#)). Es posible que el término que traducimos como “memoria” (gr. *anámnesis*) no signifique lo que pensamos. Mientras que hoy en día recordar algo es pensar en alguna ocasión del pasado, la manera en que el Nuevo Testamento entiende la *anámnesis* es exactamente la opuesta. El propósito de este recuerdo era “transportar una acción que está enterrada en el pasado de una manera tal, que no se pierdan su potencia y vitalidad originales, sino que sean traspasadas al presente”.² Este concepto se halla reflejado incluso en el Antiguo Testamento (véanse [Deuteronomio 16:3](#); [1 Reyes 17:18](#)).

Quizá se pueda sugerir que en la Cena del Señor hay un sentido triple del recuerdo: pasado, presente y futuro. La Iglesia se reúne como un solo cuerpo en la mesa del Señor, para recordar su muerte. Los mismos elementos que es típico utilizar en la Santa Cena son representativos del sacrificio máximo de Cristo: dar su cuerpo y su sangre por los pecados del mundo. Hay también un sentido presente de comunión con Cristo en su mesa. La Iglesia no se reúne a proclamar a un héroe muerto, sino a un Salvador resucitado y vencedor. La frase “la mesa del Señor” sugiere que Él se halla a cargo de todo, como el verdadero anfitrión de la cena, con la connotación del sentido de que los creyentes están seguros y tienen paz en Él (véase [Salmo 23:5](#)). Finalmente, hay un sentido futuro de recuerdo en que la comunión presente del creyente con el Señor no es la definitiva. En este sentido, la Cena del Señor tiene una dimensión escatológica, puesto que se toma mientras se espera su regreso y la reunión eterna de la Iglesia con Él (véanse [Marcos 14:25](#); [1 Corintios 11:26](#)).

La comunión con Cristo denota además una comunión con su cuerpo, la Iglesia. La relación vertical que los creyentes tienen con el Señor se ve complementada con su relación horizontal los unos con los otros; el amor a Dios está vitalmente asociado con el amor a nuestro prójimo (véase [Mateo 22:37–39](#)). Esta comunión verdadera con nuestros hermanos y hermanas exige necesariamente la superación de todas las barreras (social, económica, cultural, etc.) y la corrección de todo aquello que pudiese destruir la unidad verdadera. Sólo entonces podrá la Iglesia participar genuinamente (o tener *koinonía*) en el cuerpo y la sangre del Señor, y ser realmente un cuerpo ([1 Corintios 10:16–17](#)). Pablo hace resaltar

vívidamente esta verdad en [1 Corintios 11:17–34](#). Una de las cosas que quiere destacar el apóstol en este pasaje es que los creyentes necesitan examinar su conducta espiritual y sus motivaciones antes de participar en la Cena del Señor; no sólo con respecto al propio Señor, sino también con respecto a los demás miembros del cuerpo de Cristo.¹

Puesto que la Cena del Señor es una verdadera comunión entre los creyentes, la mayor parte de las iglesias en las tradiciones pentecostal y evangélica practican la comunión abierta. Esto significa que todos los creyentes nacidos de nuevo, cualesquiera que sean sus diferencias menos importantes, son invitados a unirse con los santos en comunión con el Señor ante su mesa.

Aunque la mayor parte de los cristianos están de acuerdo en que el Señor está presente en su mesa, esto es interpretado de muchas maneras diferentes. La mayoría piensan sobre este tema en línea con una de estas cuatro tradiciones: católica romana, luterana, zwingliana o calvinista (reformada). Presentaremos brevemente cada una de ellas.

La doctrina católica romana, adoptada oficialmente en el Cuarto Concilio Laterano (1215) y reafirmada en el Concilio de Trento (1551) es conocida como transustanciación. Este punto de vista enseña que cuando el sacerdote bendice y consagra los elementos de pan y vino, se produce un cambio metafísico transformador, de tal manera que el pan se convierte en el cuerpo de Cristo y el vino en su sangre. Usamos el término “metafísico” porque la iglesia católica enseña que las apariencias, el sabor, etc., de los elementos (o sus “accidentes”) permanecen los mismos, pero la presencia interior, o sustancia metafísica, ha quedado transformada. Tomando una interpretación muy literal de las palabras de Jesús “Esto es mi cuerpo ... esto es mi sangre” ([Marcos 14:22–24](#)), los católicos creen que todo Cristo está plenamente presente dentro de la sustancia de los elementos. Por consiguiente, el que consuma la hostia consagrada estará recibiendo expiación de sus pecados veniales; esto es, perdonables (a diferencia de los pecados mortales).

Un segundo punto de vista parte de las enseñanzas de Martín Lutero. En su juventud, mientras celebraba su primera misa como sacerdote católico, Lutero llegó a las palabras que anunciaban que se estaba presentando un nuevo sacrificio de Cristo: “Te ofrecemos a ti, Dios vivo, verdadero y eterno”. En sus propias palabras, Lutero se quedó completamente estupefacto y aterrorizado.

¿Quién soy yo, para atreverme a levantar los ojos o las manos hacia la Majestad

divina? Yo, un miserable e insignificante pigmeo, voy a decir “Quiero esto; pido aquello”? Porque soy polvo y ceniza, y lleno de pecado, y le estoy hablando al Dios vivo, eterno y verdadero.¹

Al darse cuenta de que ningún humano tiene el poder sacerdotal para efectuar la conversión del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, Lutero iba camino de su rompimiento definitivo con la Iglesia Católica Romana, y con su doctrina de la transubstanciación. Aunque rechazó otras facetas de la doctrina católica con respecto a la Cena del Señor, Lutero no rechazó totalmente la idea de que el cuerpo y la sangre del Señor están “con, en y bajo” las especies de pan y vino, una doctrina que más tarde sería conocida con el nombre de “consustanciación”. Quizá podríamos decir que este punto de vista, como el concepto católico de la transubstanciación, sigue siendo altamente sacramental; tomando aún demasiado literalmente las palabras figurativas de Cristo con respecto a su cuerpo y su sangre.

Un contemporáneo de Lutero que difirió extensamente de él en su comprensión de la presencia de Cristo en la comunión, fue Ulrico Zwinglio. La posición de Zwinglio es mejor conocida hoy como el punto de vista memorial. Insiste en que la Cena del Señor es un rito que conmemora la muerte del Señor y su eficacia para el creyente. En este sentido es una señal que señala al Calvario. Zwinglio rechazó toda noción de una presencia física de Cristo en su mesa (ya fuese transformado en los elementos, o unido a ellos) y enseñó, en cambio, que Cristo estaba espiritualmente presente para los de la fe. Muchos de los seguidores de Zwinglio rechazaron tan fervientemente la idea de la presencia física de Cristo que, de hecho, rechazaron hasta el concepto de que Cristo estuviese espiritualmente presente en el culto de Santa Cena. Por esa razón, la mayoría de los que siguen este concepto tienden a subrayar solamente que la Cena del Señor es una ceremonia conmemorativa en la cual el creyente recuerda la obra expiatoria de Cristo.

El cuarto punto de vista principal sobre la Cena del Señor es el concepto calvinista, o reformado. Al igual que Zwinglio, Juan Calvino rechazaba toda noción de una presencia física de Cristo en los elementos, o con ellos. Sin embargo, más que Zwinglio, Calvino insistió grandemente en la presencia espiritual de Cristo en su mesa. Ésta era comprendida como una presencia dinámica (similar al significado del término griego *anámnesis*) por medio del poder del Espíritu Santo. El punto de vista reformado insiste en que la eficacia del sacrificio y muerte de Cristo es aplicada y hecha significativa al creyente que participa en la Santa Cena con una actitud de fe y confianza en Cristo.

Además de estos cuatro puntos de vista principales sobre la Cena del Señor, los cristianos contemporáneos sostienen muchas modificaciones y combinaciones de ella. Esto es especialmente evidente dentro de los movimientos pentecostal y carismático; la comprensión teológica de muchos de sus miembros ha recibido una fuerte influencia de su asociación anterior con cuerpos eclesiales más tradicionales o litúrgicos. Es probable que la mayor parte de los pentecostales se sientan más cómodos teológicamente con las posiciones expresadas por los puntos de vista de Zwinglio o de los reformados. En todo caso, los cristianos de hoy deben tomar en serio la insistencia y la instrucción de la Biblia en cuanto a ambas ordenanzas, el bautismo en agua y la Cena del Señor, y deben regocijarse de que su significado sigue siendo tan importante y aplicable como lo fue para la Iglesia del Nuevo Testamento.

16.6 PREGUNTAS DE ESTUDIO

1. Defina el significado del término *ekklesia*. ¿Le parece que el significado de este término describe con exactitud a la Iglesia moderna? Explique su respuesta.
2. Explique las similitudes y diferencias entre la iglesia local y visible, y la Iglesia universal e invisible. Al describir a la Iglesia universal, ¿por qué es importante distinguir el término “universal” de los términos relacionados “ecuménica” y “católica”?
3. ¿En qué sentidos es similar la Iglesia al reino de Dios, y en qué sentidos es diferente a él?
4. Haga una breve sinopsis de la historia de la Iglesia, desde los tiempos del Nuevo Testamento y a través de la época patristica, la Edad Media y los períodos de la Reforma y la post-reforma. ¿En qué sentidos importantes ha cambiado la Iglesia durante la historia, y en qué otros ha permanecido igual?
5. La imagen bíblica de la Iglesia como el cuerpo de Cristo sugiere que la Iglesia es una “unidad en la diversidad”. ¿Qué quiere decir esto? Dé algunos ejemplos de cómo se puede notar esto en su propia iglesia local.
6. Explique el significado de estos términos con los que el Nuevo Testamento identifica al pueblo de Dios: elegidos, santos, creyentes, hermanos, discípulos.

7. Describa brevemente las facetas principales de los tres tipos básicos de gobierno eclesial. Describa por lo menos un aspecto positivo y otro negativo de cada tipo. ¿Qué forma de gobierno prefiere usted, y por qué?
8. En este capítulo se estudiaron cuatro aspectos primarios de la misión, o razón de ser de la Iglesia. A partir de su propia experiencia, ¿le parece que su iglesia local está debidamente comprometida en estos cuatro aspectos de su misión? ¿Hay otros aspectos que le parece que se deberían añadir a estos cuatro?
9. ¿Es aceptable que se bautice en agua a los infantes y a los niños muy pequeños? ¿Les deberían negar los líderes de la iglesia local los elementos de la Cena del Señor a los que no son salvos? Dé las razones de su posición en estos dos temas.

¹ Karl L. Schmidt, “*ekklesia*”, en el *Theological Dictionary of the New Testament*, Gerhardt Kittel y Gerhard Friedrich, editores, traducción al inglés de Geoffrey W. Bromiley, vol. 3 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1965), p. 513. Véase Lothar Coenen, “Church”, en *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan, 1967), p. 291.

² Esto indica que en los tiempos del Nuevo Testamento, ya la palabra no tenía el significado de “llamados de sus lugares”, sino que significaba sencillamente “asamblea de ciudadanos”, fuesen convocados o no.

¹ Thoralf Gilbrant, ed., *The Complete Biblical Library*. vol. 12 (Springfield, Mo.: The Complete Biblical Library), s.v. “Ecclesia”, pp. 334–335. William L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 1971), p. 265. Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), p. 1032.

² Joseph Henry Thayer, *The Greek-English Lexicon of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962), p. 600.

³ Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. 2 (Edimburgo: T. & T. Clark, ed. rev. de 1979), p. 429, nota 12.

¹ R. B. Kuiper, *The Glorious Body of Christ* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, s. f.), pp. 21–22. Charles Hodge, *Teología sistemática* (Barcelona: Editorial CLIE, 1991). Véase también Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1941), p. 570. Véase Raymond M. Pruitt, *Fundamentals of the Faith* (Cleveland, Tenn.: White Wing Publishing House and Press, 1981), p. 350. Entre los representantes de este punto de vista se hallan Ethelbert Bullinger y J. C. O’Hair. Citados en Robert L. Saucy, *The Church in God’s Program* (Chicago: Moody, 1972), p. 57.

1 Erickson, *Christian Theology*, p. 1048.

1 En este volumen no hablamos de la Iglesia Oriental más allá de menciones como ésta, porque tuvo poco efecto en la historia y el desarrollo de las iglesias occidentales.

1 Berkhof, *Systematic Theology*, p. 561.

2 Paul S. Minear, *Images of the Church in the New Testament* (Filadelfia, Pa.: Westminster, 1960), p. 173.

1 Saucy, *The Church*, p. 19.

2 Aunque se ha utilizado el término “cristiano” abundantemente a lo largo de los años para identificar a los que siguen las enseñanzas y el camino de Cristo, sólo aparece tres veces en el Nuevo Testamento: en [Hechos 11:26](#) (ideado por los paganos de Antioquía para referirse a los seguidores de Cristo); [Hechos 26:28](#) (usado por el rey Agripa en su conversación con Pablo), y en [1 Pedro 4:16](#) (usado por Pedro para referirse a los que sufren por el nombre de Cristo).

1 Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, 2ª ed. (Nueva York: The Macmillan Company, 1959), p. 37.

1 Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987), p. 607.

2 *Ibíd.*, p. 602.

1 Claude Welch, *The Reality of the Church* (Nueva York: Charles Scribner’s Sons, 1958), p. 165.

2 Aquí se compara a Jesús con la cabeza. Observemos que Pablo compara también la cabeza y partes de la cabeza (por ejemplo, el ojo, el oído) a los miembros del cuerpo ([1 Corintios 12:16–21](#)). El lenguaje de comparación (símil, metáfora, etc.) suele resaltar un solo aspecto de lo que se utiliza para la comparación, por lo que no se lo debe llevar demasiado lejos.

1 E. Mack, “Cornerstone”, en *The International Standard Bible Encyclopedia*, G. Bromiley, ed. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979), p. 784.

2 Véase Edward G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (Londres: Macmillan, 1946), p. 158.

1 Véase Erickson, *Christian Theology*, p. 1039.

1 Véase Agustín, *De Doctrina Christiana*. 3.34; Martín Lutero, “Preface to Revelation”; Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, 4.1.7.

2 Véase Berkhof, *Systematic Theology*. pp. 565–566.

1 Erickson, *Christian Theology*, pp. 1047–1048.

2 *Ibíd.*, p. 1040.

1 Muchas obras excelentes apoyan esta afirmación. Dos de las mejores son la de Ronald A. N. Kydd, *Charismatic Gifts in the Early Church* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1984), y la de Stanley M. Burgess, *The Spirit and the Church: Antiquity* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1984.).

2 Emery H. Bancroft, *Christian Theology*, 2ª ed. rev. (Grand Rapids: Zondervan, 1976), p. 286.

1 George E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (Nueva York: Harper and Row, 1964), pp. 259–260.

1 Berkhof, *Systematic Theology*, p. 568.

2 Erickson, *Christian Theology*, p. 1054.

1 Véase E. F. Harrison, “Worship”, en el *Evangelical Dictionary of Theology*. ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker, 1984), p. 1192.

2 La palabra griega más frecuente de las que traducimos como “adorer”, *proskynéo*, significaba originalmente “postrarse y besar”, y es posible que se usase para hablar de besarle los pies a un superior. Tomó el significado de “inclinarse en reverencia y humildad”, y en el Nuevo Testamento se utiliza para referirse a la adoración y alabanza de Dios, al atribuirle el valor que Él posee (por ejemplo, [Apocalipsis 11:16–17](#)).

1 Observemos que la ciencia de boy señala que no hay nada más altamente organizado que un organismo vivo, aunque sea una célula viva solamente. Cuando una célula viva pierde su organización, muere.

1 Véase Erickson, *Christian Theology*, p. 1069.

1 Berkhof, *Systematic Theology*, p. 579.

2 Ignacio, “To the Ephesians”, en *Early Christian Fathers*, ed. Cyril C. Richardson, vol. 1 (Filadelfia: The Westminster Press, 1953), p. 88.

3 Ignacio, “To the Trallians”, en *Early Christian Fathers*. p. 99.

1 Cipriano, “On the Unity of the Church”, en Justo L. González, *A History of Christian Thought*, vol. 1 (Nashville: Abingdon, 1970), p. 249. [*Historia del pensamiento cristiano*, (Miami: Ed. Caribe, 1992), p. 235.]

2 Aunque hay una fuerte tradición que indica que Pedro fue martirizado en Roma, no hay evidencias reales de que fuera “obispo” allí.

1 Sin embargo, más que actuar como moderador, Jacobo se limitó a dar una palabra de sabiduría procedente del Espíritu Santo. La carta que enviaron decía: “Ha parecido bien al Espíritu Santo, y a nosotros”; no “a Jacobo y a nosotros” ([Hechos 15:28](#)). La decisión fue tomada por “los apóstoles y los ancianos, *con toda la iglesia*” ([15:22](#)).

2 La palabra que traducimos “constituyeron” (gr. *jeirotónésantes*) significa que se ha llevado a cabo una elección a mano alzada. Sin duda, Pablo y Bernabé les dijeron a todos primero cuáles

eran los requisitos necesarios (como en **1 Timoteo 3:1–10**) y los exhortaron a tener en cuenta la personalidad, los dones espirituales, la reputación y el fruto del Espíritu en los que eligiesen.

1 W. D. Davies, *A Normative Pattern of Church Life in the New Testament: Fact or Fancy?* (Londres: Clark, s. f.), P. 21.

2 Saucy, *The Church*, p. 119.

1 Minear, *Images of the Church*, p. 262.

2 Saucy, *The Church*, p. 128.

3 Alan Cole, *The Body of Christ* (Londres: Hodder & Stoughton, 1964), p. 40.

1 H. Orton Wiley, *Christian Theology*, vol. 3 (Kansas City, Mo.: Beacon Hill Press, 1943), pp. 129–135. Berkhof, *Systematic Theology*, pp. 585–587. Saucy, *The Church*, pp. 137–140.

2 Berkhof, *Systematic Theology*, p. 585.

1 Puesto que *diákonon* es una forma del masculino, muy bien podría referirse al cargo de diácono.

2 Para una interesante discusión a favor de las diaconisas, véase Homer A. Kent, Jr., *The Pastoral Epistles* (Chicago: Moody, 1958), pp. 140–142. Para una discusión representativa de la opinión contraria a las diaconisas, véase John Murray, *The Epistle to the Romans*, vol. 2 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1965), pp. 226–227.

3 Véase M. H. Shepherd, Jr., “Deaconess; *KJV* Servant”, en *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*. ed. George A. Buttrick, vol. 1 (Nashville, Tenn.: Abingdon, 1962), pp. 786–787. Saucy, *The Church*. p. 161.

4 La Iglesia Católica Romana reafirmó en el Concilio de Trento, en el siglo dieciséis, su aceptación de siete sacramentos: el bautismo y la Cena del Señor y, además, la ordenación, la confirmación, el matrimonio, la penitencia y la extrema unción. (Desde el Vaticano II, la “extrema unción” ha recibido el nombre de “unción de los enfermos”).

1 Véase Wiley, *Christian Theology*, vol. 3, p. 155. Véase Saucy, *The Church*, p. 191.

2 *Ibíd.*

1 Berkhof, *Systematic Theology*, p. 617.

2 F. F. Bruce, *The Book of Acts*, *The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1954), p. 77.

1 Henry C. Thiessen, *Lectures in Systematic Theology*, ed. rev. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979), p. 320. G. R. Beasley-Murray, *Baptism Today and Tomorrow* (Nueva York: St. Martin’s, 1966), p. 43.

² Véase Saucy, *The Church*, p. 196.

¹ “The Teaching of the Twelve Apostles, Commonly Called the Didache”, en *Early Christian Fathers*, p. 174.

² Citado en W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism* (Londres: S.P.C.K., 1964), pp. 132–133. Joachim Jeremías, *The Origins of Infant Baptism* (Londres: SCM Press, 1963), p. 49.

¹ Flemington, *The New Testament Doctrine*, p. 131.

² Joachim Jeremías, *Infant Baptism in the First Four Centuries* (Londres: SCM Press, 1960), pp. 21, 23.

³ Para un estudio sobre si los infantes y los niños pequeños necesitan el bautismo para ser salvos, y sobre el destino de los infantes que fallecen, véase John Sanders, *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1992), pp. 287–305. Flemington, *The New Testament Doctrine*, p. 139.

¹ Esto incluiría a Karl Barth, quien rechazó el bautismo como medio de la gracia, declarando que el suceso salvador había sido completado y perfeccionado en Cristo; Emil Brunner, quien consideraba que el bautismo de infantes carece de una relación personal genuina con Dios, y Jurgen Moltmann, quien cree que una iglesia que sea responsable sólo bautizará a personas responsables; esto es, a los que respondan voluntariamente al llamado al discipulado. Véase Jurgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit* (Nueva York: Harper, 1977), pp. 232–239. Véase también Dale Moody, *Baptism: Foundation for Christian Unity* (Filadelfia, Pa.: Westminster, 1967), pp. 51–65.

² Ralph R. Martin, *Worship in the Early Church* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1964), p. 126.

¹ Es peor para el cristiano no participar en la Cena del Señor, que participar en ella indignamente. Negarse a participar es rechazar el valor de la sangre de Cristo y no querer ver el cuerpo de Cristo en los demás creyentes (véase [1 Corintios 10:16](#)).

¹ Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (Nueva York: New American Library, 1950), p. 30.