

El espejo de un movimiento

Las Iglesias de Cristo vistas a través de las Conferencias Bíblicas de Abilene

William S. Banowsky

Obra original: The Mirror of a Movement (1965)

Traducción de

Manuel López Lira

Copyright © 2026 de la traducción, Manuel López Lira.
Todos los derechos reservados.

Traducción al español de *The Mirror of a Movement: Churches of Christ as Seen Through the Abilene Christian College Lectureship*, de William S. Banowsky (Dallas: Christian Publishing Company, 1965).

Versión impresa y digital publicada en Amazon KDP.
Primera edición: 2026
Traducción y edición: Manuel López Lira

Diseño de portada: Eneida Gómez Garay

Dedicatoria

A los predicadores, maestros y estudiantes de la Palabra de habla hispana, que quieren conocer de dónde venimos para servir mejor hacia donde Dios nos llama.

Tabla de contenido

Agradecimien-

tos

8

Prólo-

go

9

Parte I — La realización de las conferen-
cias

1

El Movimiento de Restauración obtiene un espe-
jo

2

Las Iglesias de Cristo y la Corriente Princi-
pal

15

Las Iglesias de Cristo y el Fundamentalis-
mo

29

Los hombres que hicieron el espe-
jo

50

Parte II — El mensaje del ciclo de conferen-
cias

68

Donde la Biblia ha-
bla

69

La Biblia y la cien-
cia

87

El Salvador y el Plan de Salva-
ción

125

La Iglesia del Nuevo Testamen-
to

145

La edificación de la igle-
sia

170

La misión de la igle-
sia

192

Parte III — El significado de la cáte-
dra

221

El evangelismo y la controversia sobre la coopera-
ción

222

La batalla sobre la benevolen-
cia

243

Escuelas y Colegios Cristia-
nos

256

La Vida Centrada en Cris-
to

292

Epílo-
go

317

Acerca del autor y del traduc-
tor

318

Agradecimientos

Gracias, primero, a Dios, autor de la Palabra que este libro cita en cada página. A William S. Banowsky, cuya investigación hizo posible esta obra y a cuyo trabajo he intentado ser fiel en español. A Eneida Gómez Garay, por el diseño de la portada y su cuidado de los detalles visuales. A quienes leyeron borradores y ayudaron a pulir el texto. A mi familia, por su paciencia durante las largas horas de traducción. Y a ti, lector, que te acercas a esta historia con ganas de aprender de ella.

Prólogo

Hay libros que se leen y hay libros que funcionan como espejos. Este pertenece a los segundos. Publicado en 1965, *The Mirror of a Movement* parte de una idea sencilla: para entender cómo piensan, predicán y viven las Iglesias de Cristo, basta escuchar lo que se dijo, año tras año, desde la tribuna del ciclo de conferencias bíblicas de Abilene. Banowsky reunió décadas de discursos y con ellos dibujó el rostro de un movimiento.

El libro recorre tres tiempos. Primero, cómo nació ese espejo y qué lugar ocupa el movimiento frente al protestantismo dominante y al fundamentalismo, junto con los hombres que lo hicieron. Luego, el mensaje de las conferencias: la Biblia y su autoridad, la ciencia, la Deidad, el Salvador y el plan de salvación, la iglesia, su edificación y su misión. Por último, el significado de la tribuna: las controversias sobre la cooperación y la benevolencia, la educación cristiana y, como cierre, la vida centrada en Cristo.

Traducirlo ha tenido un propósito: conocer una historia que nos concierne, aprender de los escritos de los primeros años y así prevenir que se repitan algunos errores en nuestro tiempo. Ofrece algo poco común en nuestro idioma: una historia contada con las voces del propio movimiento, no desde afuera.

Una advertencia al lector: este es un retrato de su época. Refleja los debates, las certezas y los límites de las iglesias norteamericanas de la primera mitad del siglo XX. Un espejo no embellece ni afea; devuelve lo que tiene delante. Que cada lector lo use con honestidad, para examinar su propia fe a la luz de las Escrituras. Se conserva el término *Lectureship* y las notas se presentan al final de cada capítulo, como en el original.

Parte I — La realización de las conferencias

El Movimiento de Restauración obtiene un espejo

Seis siglos antes de Cristo, el profeta Daniel predijo: "Y el Dios del cielo levantará un reino que no será jamás destruido". Durante mil años y más, la obra de Dios, en Cristo, se había cumplido. A lo largo de mil años y más, el reino había florecido y, virtualmente, desaparecido. Pero aunque afligido, el reino nunca fue destruido. Entonces, los acontecimientos extraños, trágicos y apasionantes de los siglos dieciséis, diecisiete y dieciocho se combinaron entre sí para hacerlo todo posible. Y finalmente, con el alborear del siglo diecinueve, llegó la gloriosa restauración de la lealtad al reino... ¡y al Rey! Todos estos acontecimientos estuvieron detrás del nacimiento de lo que, a primera vista, podría parecer simplemente el "movimiento religioso más grande de origen peculiarmente estadounidense" en la historia. El movimiento con el que tiene que ver esta historia es ese, por supuesto. Pero es mucho más que eso.

El Movimiento de Restauración

Al alborear el siglo diecinueve, todos estos acontecimientos estaban listos y el escenario preparado. La libertad religiosa recientemente adquirida, las multiplicadas sectas de una cristiandad dividida y la rápida expansión de la frontera se contaban entre los factores más inmediatos que favorecieron el surgimiento del movimiento unionista, sin credos y centrado en la Biblia. Con una simultaneidad increíble, predicadores angustiados de muchas denominaciones a lo largo y ancho de la costa este crecieron insatisfechos con los acedos frutos del protestantismo y comenzaron a suplicar por un retorno, por una restauración del cristianismo simple del Nuevo Testamento. Los dos principios fundamentales que guiaron sus esfuerzos similares pero separados fueron: que todos los creyentes en Cristo debían unificarse en un solo cuerpo, y que la única base posible para tal unidad era la aceptación de la Biblia como la autoridad absoluta en la religión. La suya fue una súplica genuinamente ecuménica mucho antes de que el mundo llegara a conocer el significado de la palabra.

La conmoción religiosa que surgió de su vigorosa proclamación de esta súplica a menudo se denomina el movimiento de Restauración estadounidense. Aunque el movimiento aún no ha logrado unificar a la cristiandad, ha traído a la existencia los dos cuerpos eclesiásticos autóctonos más grandes de los Estados Unidos: las iglesias de Cristo y la Iglesia Cristiana. Más significativamente, a lo largo de 175 de los años más electrificantes de la historia, el movimiento no ha abandonado su primogenitura. Continúa hoy sirviendo y buscando su ideal: el cristianismo del Nuevo Testamento.

Pero volvamos a la historia. En 1807, cuando Thomas Jefferson era presidente de una nación tan joven e inestable que nadie estaba seguro de que pudiera sobrevivir, un brillante irlandés llamado Thomas Campbell migró al nuevo mundo. Debido al liderazgo oportuno y dinámico que él y su hijo Alexander proporcionaron, a menudo se les considera fundadores del movimiento de Restauración. Sin embargo, el despertar ya estaba bien encaminado en Estados Unidos antes de que los Campbell llegaran de Irlanda para favorecerlo con su liderazgo. James O'Kelley, en Virginia y Carolina del Norte; Elias Smith y Abner Jones, en Nueva Inglaterra; y Barton W. Stone, en Kentucky, fueron solo algunos de los que habían anunciado intenciones de restauración mucho antes de que los Campbell pisaran suelo estadounidense.

El movimiento más significativo que se anticipó a los Campbell se inició cuando Barton Stone dejó la Iglesia Presbiteriana en 1802 y, junto con otros cuatro predicadores de Kentucky, formó el Presbiterio de Springfield. En menos de un año, a este grupo se le ocurrió que la existencia misma del presbiterio "sabía a espíritu de partido" y debilitaba su súplica de libertad respecto al dominio de la organización humana. El 28 de junio de 1804, Stone y sus colegas emitieron "El Último Testamento y Voluntad del Presbiterio de Springfield". Este instaba al derecho de autogobierno para cada congregación, protestaba contra la división religiosa y las rupturas partidistas, e insistía en que la Biblia fuera aceptada como la única autoridad en la religión. El documento declaraba:

Queremos que este cuerpo muera, sea disuelto y se hunda en la unión con el Cuerpo de Cristo en general; porque hay un solo Cuerpo y un solo Espíritu, así como fuimos llamados en una sola Esperanza de nuestra vocación.⁴

Mientras Stone organizaba una serie de fervientes campamentos de reunión que atraían a miles de seguidores de Kentucky, Thomas Campbell llegó de Irlanda y formó la Asociación Cristiana de Washington. Entregó a este grupo en 1809 la famosa Declaración y Discurso, considerada hoy la Magna Carta teológica del movimiento de Restauración. Anunciaba que, en fe y práctica, toda actividad religiosa debía remontarse a la "fundación de la iglesia en el primer Pentecostés después de la resurrección de Jesús". Al promover esta posición, Campbell adoptó el lema: "Donde la Biblia habla, nosotros hablamos; donde la Biblia calla, nosotros callamos". El lema estaba destinado a convertirse en el grito de guerra del movimiento. También en 1809, Alexander Campbell se unió a su padre en Estados Unidos y pronto se convirtió en el líder más capaz del movimiento.

A pesar de las dificultades de viaje y comunicación, las corrientes separadas de insatisfacción que entrecruzaban la frontera inevitablemente tomaron conciencia unas de otras y comenzaron a fusionarse en un río determinado de esfuerzo de

restauración. Para 1802, las labores de Smith y Jones en Nueva Inglaterra y el trabajo de O'Kelley en Virginia y Carolina del Norte se habían unido en propósito con el gran grupo de seguidores de Stone. Walter Scott se convirtió en el miembro más joven del cuarteto de restauración que, incluyendo a los dos Campbell y a Stone, recibe el crédito de sentar las bases del movimiento estadounidense. Comenzando en la década de 1820, las vigorosas promociones y los populares llamamientos evangelísticos de Scott proporcionaron un poderoso complemento para el intelecto incisivo y la agudeza teológica de Alexander Campbell. En 1831, los discípulos de Stone se reunieron en Lexington, Kentucky, con las fuerzas de Campbell y Scott para explorar las posibilidades de una poderosa fusión. Ocurrió una unión completa que dio como resultado un gran cuerpo eclesiástico frecuentemente llamado los "Discípulos de Cristo". "Racon" John Smith, un pintoresco predicador de la restauración, pronunció el discurso justo antes del "amén" final de la reunión.

Seamos, pues, hermanos míos, no más campbellistas o stoneistas, nuevas luces o viejas luces, o cualquier otro tipo de luces, sino vengamos solo a la Biblia, como el único libro en el mundo que puede darnos toda la luz que necesitamos.⁷

Unos años antes, Alexander Campbell había comenzado la publicación de una influyente revista, *The Christian Baptist*. Como había ocurrido dos siglos antes con el movimiento de la Reforma, su contraparte estadounidense, el movimiento de Restauración, también habría de cumplir sus propósitos en gran medida a través del medio de la imprenta. La potente pluma de Campbell igualó a las voces combinadas de cientos de evangelistas de la frontera a medida que la agitación por la reforma se extendía por todo el país. En 1830, el nombre de su periódico cambió a *The Millennial Harbinger*. Durante los siguientes cuarenta años, esta publicación formó la columna vertebral de la literatura del movimiento. Debido en gran medida a la ausencia de una organización centralizada, los discípulos fueron uno de los pocos cuerpos religiosos que evitaron un cisma grave sobre los temas de la Guerra Civil. De hecho, su notable prosperidad a lo largo de esta era fue citada por Sweet como prueba de que la unidad cristiana no solo puede existir, sino que tal vez se hace más accesible sin la formulación de ningún sistema de credos. En el censo de 1860, los discípulos contaban con 225,000 miembros en 2,070 congregaciones, ocupando el séptimo lugar en la nación en tamaño general, pero el primero en tasa de crecimiento.

Nubes oscuras de división

El período posterior a la guerra, sin embargo, vio cómo este brillante panorama de progreso ininterrumpido se oscurecía rápidamente. Para 1865, justo cuando el poder ascendente de la súplica de unidad de los discípulos daba una promesa genuina de ganarse el oído de toda la cristiandad, la fea cabeza de la disensión se

levantó para tullirla y acallarla. Nubes oscuras de división se proyectaron sobre la iglesia en relación con temas que algunos consideraban asuntos de fe bíblica y otros consideraban asuntos de opinión personal. Los dos puntos tangibles de tensión, ambos involucrando métodos, se referían a la cooperación intercongregacional a través de una sociedad misionera; y el uso de música instrumental en el culto. La verdadera base del desacuerdo estaba arraigada en una actitud diferente hacia la interpretación de la Escritura. Los discípulos más conservadores sostenían que el respaldo a la sociedad misionera y el uso de un instrumento mecánico en el culto eran violaciones directas al respeto de la autoridad del silencio de las Escrituras. Por el contrario, el cuerpo de hermanos más liberal mantenía que tales asuntos estaban claramente en el terreno de la discreción y representaban la libertad permitida en lo no esencial. Tolbert Fanning y David Lipscomb, a través de las páginas del *Gospel Advocate*, defendieron la posición conservadora; mientras que Isaac Errett, editor del *Christian Standard*, y J. H. Garrison, editor del *Christian-Evangelist*, representaron el punto de vista más liberal.

Durante un tiempo, cada facción afirmó estar siguiendo la plataforma original establecida por Campbell y Stone, pero la letal guadaña de la división había comenzado su recorrido completo. Aunque la separación fue al principio gradual —en algunos sectores virtualmente imperceptible— para el cambio de siglo las líneas de división estaban marcadamente trazadas. La rama liberal, con su incipiente maquinaria eclesiástica proporcionándole una considerable autoconciencia, comenzaba a ser conocida como la Iglesia Cristiana. La identificación de hecho alrededor de la cual las congregaciones militantemente autónomas del ala derecha se encontraron unificándose fue el término "iglesias de Cristo". Finalmente, en 1906, el movimiento fundado para la unidad y anteriormente considerado como una sola hermandad se dividió oficialmente. Ese año, el Censo Religioso del Gobierno de los Estados Unidos enumeró a las iglesias de Cristo como un cuerpo religioso separado de la Iglesia Cristiana.

J. W. Shepherd dirigió la encuesta y compiló las cifras que reflejaban la fuerza numérica de las iglesias de Cristo. Descubrió una membresía total de solo 159,658 personas que rendían culto en 2,649 congregaciones esparcidas por treinta y tres estados, con la mayor concentración en el Sur y el Suroeste. Casi la mitad de las iglesias estaban ubicadas en dos estados: 631 en Tennessee y 627 en Texas. Las congregaciones se reunían, en su mayor parte, en instalaciones pequeñas y modestas, y más de una cuarta parte de ellas no poseía ningún edificio. El *Gospel Advocate* en Tennessee, el *Firm Foundation* en Texas y el *Christian Leader* en Ohio fueron las publicaciones periódicas que proporcionaron la cohesión periódica del nuevo movimiento. Para las congregaciones locales dispersas, desconectadas entre sí y desilusionadas por la reciente disensión, estas revistas principales proporcionaron los medios de contacto extracongregacional tan necesarios.

Pero la circulación combinada de las tres era de menos de 7,000 ejemplares. En resumen, el informe del censo de 1906 que tomó por primera vez las medidas de las iglesias de Cristo no fue particularmente impresionante. Y no faltaron pronosticadores que afirmaron ver en las escasas cifras los primeros signos definitivos del marchitamiento y fin del ala derecha.

Una ciudad asentada sobre un monte

Pero el nacimiento, más que la muerte, era el ambiente del movimiento.

Aunque 1906 fue un año de división formalizada, también fue un año de frescos y nuevos comienzos. La época de cosecha de la contienda fue también un tiempo de siembra: un tiempo para sembrar semillas trascendentales en el suelo conservador del movimiento, destinadas a florecer en otro tipo de cosecha.

Como ha sido cierto con la mayoría de los cismas religiosos, el naufragio de los discípulos vio a la mayoría de las mentes progresistas y formalmente educadas escorarse hacia la izquierda. En este momento de división oficial, siete escuelas pequeñas y en lucha estaban siendo sostenidas por miembros de las iglesias de Cristo. Eran la Nashville Bible School en Tennessee, la Western Bible and Literary School en Misuri, el Potter Bible College en Kentucky, y el Thorp Spring Christian College, el Lockney Christian College, el Gunter Bible College y el Southwestern Christian College en Texas. Se requería un total de solo setenta y tres profesores para dotar de personal a las siete instituciones, las cuales eran, tanto académica como económicamente, extremadamente inestables. Realmente no fueron rescatadas por los conservadores de la tormenta liberal, sino más bien fueron erigidas apresuradamente como un refugio protector contra ella. Con la excepción de la Nashville Bible School, todas fueron de vida extremadamente corta. Los liberales trasladaron la institución originalmente fundada en Thorp Spring a Waco, y luego a Fort Worth, donde se convirtió en la Texas Christian University. También mantuvieron el control de los históricos colegios Bethany y Hiram y de la Transylvania University. Para 1900, controlaban treinta y cinco instituciones principales de educación superior, incluyendo la Drake University y el Butler College, con ocho mil estudiantes y activos que superaban los seis millones de dólares. El estrechamiento del círculo de comunión redujo precipitadamente la reserva de liderazgo educativo disponible para los conservadores. El escalafón educativo superior fue absorbido por la Iglesia Cristiana. En el lapso de una generación, el manto de liderazgo de la hermandad resbaló de hombres como J. W. McGarvey, brillante erudito en idiomas formado en Princeton, a hombres como J. D. Tant y G. H. P. Showalter en Texas, y John T. Hinds y N. B. Hardeman en Tennessee, quienes, aunque eran hombres fuertes y capaces, no eran un rival académico para McGarvey.

Aunque no todos sus hijos habían sido igualmente bendecidos, la educación cristiana nutrió y fortaleció la causa de la restauración en general. Como resultado, el sello de las escuelas y colegios se había impreso indeleblemente tanto en conservadores como en liberales. Alexander Campbell había subrayado muy temprano la relación entre la educación y la esperanza de la restauración: "Ciertamente nosotros, como un pueblo dedicado a la causa de la Biblia, y solo a la Biblia, para la fe cristiana, las costumbres y la disciplina, hemos derivado mucha ventaja de la literatura y la ciencia, de las escuelas y colegios. De todas las personas del mundo deberíamos ser entonces, según nuestros medios, los mayores patrocinadores de escuelas y colegios".¹⁰ La influencia temprana del Bethany College de Campbell había ayudado a formar las raíces mismas de la restauración, tanto sus raíces derechas como izquierdas. En 1906, por lo tanto, un número de predicadores que preferían la comunión de las iglesias de Cristo estaban convencidos de que la causa podía avanzarse más eficazmente a través de escuelas y colegios bíblicos. Entre estos se encontraban jóvenes como H. Leo Boles, Jesse P. Sewell, A. W. Young, A. B. Barret, R. C. Bell, Batsell Baxter, C. R. Nichol, W. F. Ledlow, Joseph Yarbrough, J. N. Armstrong, B. F. Rhodes y Charles H. Roberson.

En diciembre de 1905, Sewell invitó a Barret, un antiguo compañero de clase en la Nashville Bible School, a San Angelo, Texas, para discutir las posibilidades de establecer una nueva escuela bíblica. Cuando el interés local resultó insuficiente, Barret viajó a Abilene, donde propuso a los miembros de la iglesia el establecimiento de "una escuela de alto nivel en Abilene, si ellos lo respaldaban".¹¹ El coronel J. W. Childers proporcionó terreno para la escuela a un precio reducido, y la nueva institución fue nombrada "Childers' Classical Institute".¹² La carta constitucional, redactada en el invierno de 1906, anunció el "establecimiento y mantenimiento de un colegio para el avance de la educación en el cual las artes, la ciencia, los idiomas y las Santas Escrituras serán siempre enseñados..."¹³ La carta constitucional requería que los fideicomisarios fueran miembros "de una congregación de la iglesia de Cristo que toma el Nuevo Testamento como su única y suficiente regla de fe, culto y práctica".¹⁴ Esta estipulación reflejaba la posición de los fundadores de la escuela sobre la verdadera cuestión involucrada en la separación de 1906.

En 1912, después de que Barret, H. C. Darden, R. L. Whiteside y James F. Cox hubieran servido breves períodos como presidente, la junta seleccionó a Jesse P. Sewell de San Angelo para dirigir la escuela. "Mientras las paredes del Abilene Christian College permanezcan en pie", comentarían más tarde los historiadores de la institución, "el nombre de Sewell será inevitablemente recordado en relación con la escuela".¹⁵ Sewell no solo fue el preservador y desarrollador del Abilene Christian College, sino que también fue el arquitecto principal de las Conferencias Bíblicas anuales. Durante los doce años de su presidencia, la escuela cre-

ció de ser una academia no acreditada que ofrecía solo trabajo preparatorio, a un colegio universitario superior reconocido por las agencias de acreditación del estado como una institución de cuatro años de nivel "A más". La matrícula durante su último año de servicio fue de quinientos veinticinco estudiantes, con seiscientos registrados al año inmediatamente posterior. Sewell también inició muchas de las actividades extracurriculares tradicionales del colegio, incluyendo un programa al que llamó en 1918 una Conferencia Bíblica anual.¹⁶

En septiembre de 1924, Batsell Baxter reemplazó a Sewell como presidente. Para 1925, más estudiantes querían asistir al colegio de los que podían ser acomodados, y era evidente que el campus tendría que ser trasladado si el colegio quería mantener su tasa de crecimiento. El 28 de enero de 1929, después de que se completaran las negociaciones para trasladar el campus a un nuevo sitio, el edificio de administración en el antiguo campus se quemó, destruyendo todo excepto unos pocos registros de estudiantes y cinco mil volúmenes de la biblioteca. Mucho más grave, sin embargo, que esta pérdida por fuego fue el trauma causado por la depresión económica de 1929. Campañas financieras de "supervivencia", préstamos desesperados y sacrificios personales del cuerpo docente y del personal salvaron a la escuela del desastre durante las oscuras horas de la depresión.

El 1 de junio de 1932, Baxter renunció para asumir la presidencia de su alma mater, el David Lipscomb College. La junta elevó a James F. Cox de decano a presidente, y nombró a Don H. Morris para el cargo recién creado de vicepresidente. Walter H. Adams fue nombrado decano de estudiantes. Los primeros años que enfrentó esta nueva administración fueron tal vez los años más difíciles de la historia de la escuela. En febrero de 1934, con el anuncio de que el Sr. y la Sra. John A. Hardin de Burkburnett, Texas, habían asegurado la existencia continua del colegio con una donación de \$160,000, el "tiempo de mayor crisis" del Abilene Christian College llegó a su fin. Morris fue nombrado para suceder a Cox en 1940 y bajo su liderazgo la institución ha crecido en estatura hasta ser considerada hoy como uno de los colegios independientes de artes libres más destacados de la nación.

Las reuniones de predicadores

Las semillas que florecieron en las conferencias bíblicas de 1918 fueron realmente sembradas durante los primerísimos meses de existencia de la escuela. Desde su fundación, el colegio se convirtió inmediatamente en un centro de reunión para el cristianismo conservador y un punto focal de actividad de la hermandad. En enero de 1907, George A. Klingman, "uno de los predicadores destacados de la hermandad", vino al campus por invitación del presidente Barret para pronunciar una serie especial de conferencias. Aunque diseñadas principalmente para el beneficio del cuerpo estudiantil, un número de predicadores de las cercanías de Abilene asistieron a las sesiones.

La serie que presentó a Klingman fue tan bien recibida que al año siguiente Barrett la amplió en un esfuerzo por atraer a más visitantes al campus. Llamó al programa ampliado "un curso corto sobre la Biblia". Darden perpetuó estos programas de invierno, y para 1909 la idea de una oferta especial por parte del colegio en la línea de instrucción bíblica, y abierta a todos, se estaba cristalizando en un patrón fijo. Ese año, el martes 26 de enero, el Abilene Reporter-News declaró: "La escuela de capacitación para trabajadores de la iglesia y predicadores avanza muy bien".¹⁷

La administración de dos años de R. L. Whiteside, quien reemplazó a Darden en 1909, marcó un paso significativo en la evolución de la semana anual de conferencias. Un predicador destacado, Whiteside también fue contratado, con un salario de \$12.50 por semana, como ministro de la iglesia local. Durante el invierno de 1910 tomó medidas para transformar la "escuela de capacitación para trabajadores de la iglesia", de estructura suelta, en una "reunión de predicadores" más formal. El catálogo del colegio de 1910 informa que C. R. Nichol y Price Billingsley, dos conocidos predicadores, enseñaron durante enero y febrero en un "curso especial de lectura y capacitación bíblica".¹⁸ Esta "reunión de predicadores" atrajo aproximadamente a cincuenta evangelistas que se reunieron para escuchar las conferencias de Nichol y Billingsley y para discutir problemas relacionados con su trabajo. Desde el principio, estas "reuniones de predicadores" también brindaron una oportunidad para que los estudiantes conocieran y escucharan a distinguidos líderes de la iglesia.

El colegio estaba fuertemente endeudado cuando el práctico Sewell asumió la presidencia en 1912. Reconoció que, para sobrevivir, un ámbito más amplio de los miembros de la iglesia tendría que ayudar con su dirección y sostenimiento. Sus predecesores habían visto la institución como una empresa privada que se poseía y operaba como un negocio de la administración del colegio. Sewell se movió para dársela a la hermandad. Concibió la "reunión de predicadores" perfeccionada durante la administración de Whiteside como una vía ideal para comunicar los objetivos y necesidades básicas del colegio a la hermandad. En consecuencia, durante sus primeros meses en el cargo, Sewell y sus colaboradores tomaron medidas para hacer de la asamblea de 1913 la más elaborada jamás organizada en el campus. Sin embargo, el evento todavía se anunció simplemente como una "reunión de predicadores".

Programada durante la primera semana de febrero, la "reunión de predicadores" ostentó una lista de oradores especiales bien conocidos: Batsell Baxter de Corsicana, A. J. McCarty de Killeen, C. R. Nichol de Clifton, G. H. P. Showalter de Austin, Early Arceneaux de Fort Worth, W. M. Davis de San Angelo y R. C. Bell de Thorp Spring. Un decreto emitido el 11 de febrero de 1913 por la Comisión de

Ferrocarriles de Texas que permitía "medio pasaje para los clérigos" incentivó una buena asistencia de predicadores de fuera de la ciudad. Aunque algunas fuentes califican la reunión de 1913 como el "comienzo real" de las Conferencias, fue más exactamente un paso importante hacia la evolución de la semana anual de conferencias bíblicas programada por primera vez en 1918. Los programas de 1914 a 1917 fueron diseñados principalmente para los estudiantes del colegio y los evangelistas que residían en las inmediaciones de Abilene.

La primera semana de conferencias

La frase "semana de conferencias bíblicas", destinada a convertirse en una expresión común en la hermandad, apareció por primera vez de manera bastante modesta en el catálogo de 1917-1918. Observando las "reuniones de predicadores" desde 1913, Sewell se había convencido de su poder latente como un foro en el cual los hombres más capaces del movimiento podían enseñar el cristianismo del Nuevo Testamento a los líderes clave de la iglesia en Texas. Y desde el punto de vista de la escuela, vio las reuniones como una oportunidad única para atraer a gran número de posibles colaboradores al campus. Como él mismo lo expresó: "Quería que vinieran y vieran por sí mismos lo que estamos tratando de hacer en el colegio".²¹

Por lo tanto, se programó "un impresionante elenco de oradores" para la semana del 7 al 11 de enero de 1918. En diciembre de 1917 se enviaron por correo miles de invitaciones a los patrocinadores y amigos de la escuela, y a todas las congregaciones en el oeste de Texas. Se instó a los estudiantes a escribir a sus padres e invitarlos al campus durante la semana. Al estructurar el programa, Sewell esperaba interesar tanto a los miembros generales de la iglesia como a los predicadores del área. La mañana previa a la apertura de las Conferencias, el periódico de Abilene informó: "El programa consta de un número de espléndidos temas con igual número de oradores bien conocidos y capaces. Todos los oradores son de fuera de la ciudad, excepto dos..."²²

El Dr. George A. Klingman, del cuerpo docente de Abilene, abrió la serie el lunes 7 de enero con una conferencia a las 7:00 p.m., "Alta crítica destructiva". El programa, que presentaba conferencias por la mañana, por la tarde y por la noche, concluyó el viernes 11 de enero. Mientras que Klingman, quien también abordó "Inspiración verbal", exploró temas teológicos, la mayoría de los oradores limitaron sus observaciones a aspectos tan prácticos del trabajo de la iglesia como: "Organización de la Iglesia del Nuevo Testamento", por A. B. Barret; "El trabajo del evangelista", por W. G. Cypert; "Culto público", por T. W. Phillips; "Disciplina eclesiástica", por Liff Sanders; "Finanzas de la iglesia", por O. E. Phillips; "El problema de la iglesia rural", por Tice Elkins; y "El problema de la iglesia en las grandes ciudades", por Ben West. Completando el programa hubo discursos es-

peciales sobre "Misiones", por C. C. Klingman; "Educación cristiana", por H. E. Speck; y "Los tres estados del hombre", por H. W. Wyre.²³

La audiencia de 1918 fue la más grande que se había reunido en el colegio durante sus doce años de historia. El periódico local describió la conferencia principal: El interés es muy alto en el curso de Conferencias Bíblicas del Abilene Christian College. Algunos de los oradores más capaces de la ciudad estuvieron presentes, y calificaron el discurso sobre "Alta crítica destructiva" del Dr. George A. Klingman como uno de los más grandes jamás pronunciados en esta ciudad. El Dr. Klingman mantuvo a su audiencia, que llenó más que por completo el auditorio, fascinada de principio a fin.²⁴

Más adelante en la semana, el periódico informó sobre grandes multitudes que asistían a las sesiones de la mañana, la tarde y la noche. Sin embargo, hacia el final de la serie, un acoso tradicional, el clima invernal del oeste de Texas, comenzó a aquejar a esta primera Conferencia anual. Las conferencias de la última noche tuvieron que ser canceladas debido a que el Reporter-News declaró que la zona estaba "bajo el yugo de una de las tormentas de nieve más severas de la historia. Dos pulgadas de nieve son arrastradas por altos vientos del norte. La temperatura a las 7:00 p.m. era de nueve grados sobre cero [9 °F / -12,8 °C] y seguía cayendo a medio grado por hora".²⁵ A pesar de estas condiciones adversas, Sewell anunció que el mismo tipo de programa se programaría para 1919, y que se llamaría la segunda semana anual de conferencias bíblicas. Declarando que las Conferencias serían una característica regular en el calendario del colegio, resumió el evento de 1918:

Ni una sola nota baja se escuchó en toda la semana. Todo el cuerpo docente quedó sumamente complacido con el resultado del curso. Cada programa fue presenciado por una buena audiencia, incluso hasta el desbordamiento parte del tiempo. Sin embargo, la asistencia al programa disminuyó ligeramente cuando llegó la tormenta de nieve. El último programa tuvo que ser omitido cuando el orador no pudo llegar por estar retenido por el clima. Los estudiantes, sin embargo, fueron inspirados e instruidos, y muchos visitantes estuvieron presentes de pueblos de todo el estado.²⁶

Antes de que las nieves del invierno de 1918 se hubieran derretido, Sewell puso en marcha planes para mejorar el programa de 1919. Algunos miembros del cuerpo docente urgieron programar la serie durante la primavera del año para evitar la furia de la temporada invernal. Pero Sewell no estuvo de acuerdo, sosteniendo que los meses de invierno proporcionaban "un momento ideal para las tres clases de personas más interesadas en las conferencias". Argumentó que un calendario escolar de invierno relativamente relajado permitía a profesores y es-

tudiantes la oportunidad de asistir a las sesiones. Tampoco habría "conflicto con campañas evangelísticas", de modo que los predicadores podrían estar presentes. Los calendarios de las iglesias estaban mucho menos activos en los meses de invierno. Finalmente, razonó, "los agricultores de las llanuras de Texas podrían dejar sus campos para asistir a un programa de invierno, mientras que una Conferencia en otoño o primavera interferiría con la siembra y la cosecha".²⁷

Después de mucha discusión, la serie de 1919 se programó seis semanas más tarde en el año de lo que se había realizado el programa de 1918. Las fechas se fijaron para la última semana completa de febrero, de domingo a viernes, y Sewell inauguró la tradición del "orador principal" al invitar a G. Dallas Smith a pronunciar una serie de cinco discursos sobre el estudio y la interpretación de la Biblia. George A. Klingman y H. E. Speck, quienes habían dado conferencias en 1918, fueron reprogramados para la serie de 1919. El resto del programa incluyó a M. D. Gano, A. R. Holton, Joseph U. Yarborough, Cled E. Wallace, F. L. Rowe, F. L. Young, John Straiton, Batsell Baxter, G. H. P. Showalter y F. B. Shepherd. Sewell resumió el propósito del programa:

Esta semana se inauguró con el propósito de profundizar y fortalecer la enseñanza y la influencia del colegio con sus estudiantes. El servicio resultó ser tan rico que decidimos invitar a nuestros patrocinadores y amigos a ser nuestros huéspedes durante ese tiempo para disfrutarlo con nosotros. Grandes números han aceptado esta invitación y nuestras memorias están llenas de dulce asociación y comunión. En esto, el servicio se ha ampliado enormemente.²⁸

Si alguna vez hubo alguna duda sobre la permanencia de las Conferencias del Abilene Christian College, toda duda quedó eliminada en febrero de 1919. La audiencia estuvo entre las más grandes jamás reunidas en interés del movimiento de Restauración estadounidense. Hubo visitantes presentes de todas partes de Texas y de muchos otros estados. Un titular de prensa gritaba: "GRANDES MULTITUDES, EXCELENTES DISCURSOS, BUENOS TIEMPOS EN ACC", y las actividades del día de apertura quedaron grabadas en términos históricos:

El domingo 23 de febrero fue un día de época en la historia del Abilene Christian College. Cuando se escriba la historia de esta institución, el día será honrado como una de las ocasiones más grandes para los amigos del colegio que miran hacia el futuro. El auditorio se llenó a su capacidad para el discurso del juez Gano.... Muchos miembros del colegio de abogados de Abilene escucharon el discurso de Gano. Todos calificaron los servicios como altamente provechosos.²⁹ Para cuando se formularon los planes para la sesión de 1920, las Conferencias habían logrado el tipo de programa que habrían de perpetuar durante más de cuatro décadas. Descansando de manera segura sobre la base de trece años de "reuniones de predicadores" a mediados de invierno, las dos primeras semanas

de conferencias bíblicas del Abilene Christian College sirvieron de aviso oficial del nacimiento de una nueva plataforma de oratoria pública estadounidense. Más significativo aún, las iglesias de Cristo, de estructura no centralizada, aún aturcidas y desilusionadas por la división con los discípulos, habían descubierto ahora su centro crucial de reunión, destinado a convertirse pronto en un foro nacional para reflejar y defender los rasgos distintivos de su fe. O para decirlo de manera más sucinta, el movimiento había encontrado su espejo.

Notas al pie de página

¹Daniel 2:44

²James DeForest Murch, *Christians Only* (Cincinnati: Standard Publishing, 1962), p. 35.

³Willard L. Sperry, *Religion in America* (New York: The Macmillan Company, 1946), p. 81. Véase también William Warren Sweet, *Makers of Christianity*, Sweet afirma: "en un sentido real, Thomas, el padre, es el fundador del movimiento que Alexander, el hijo, desarrolló y continuó". p. 73.

⁴Vergilius Ferm, (ed.), *The American Church of the Protestant Heritage* (New York: Philosophical Library, Inc., 1953), p. 421.

⁵Sweet describió los campamentos de reunión de Stone en Cane Ridge, Kentucky, como "la más grande de todas las fases individuales del avivamiento occidental". William Warren Sweet, *The Story of Religion in America* (New York: Harper and Brothers, 1930), p. 330.

⁶Earl Irwin West, *The Search for the Ancient Order* (Nashville: Gospel Advocate Company, 1946), pp. 1-35.

⁷John Augustus Williams, *Life of Elder John Smith* (Nashville: Gospel Advocate Company, 1956), p. 454.

⁸William Warren Sweet, *Our American Churches* (New York: The Methodist Book Concern, 1924), p. 111.

⁹Para una discusión sobre el surgimiento y caída de estas primeras escuelas véase M. Norvel Young, *A History of Colleges Established and Controlled by Members of the Church of Christ* (Kansas City: The Old Paths Book Club, 1949).

¹⁰Alexander Campbell, "Education", *Millennial Harbinger*, Primera Serie, VII (1836), p. 377.

¹¹Childers' Classical Institute Catalogue, 1906-1907 (Abilene, Texas), p. 7.

¹²Charter of Childers' Classical Institute. En sus comienzos, la escuela era llamada informalmente Abilene Christian College. En 1912 este nombre se usó oficialmente en el catálogo del colegio y fue promovido en el uso general por el presidente Sewell. Sin embargo, el nombre técnico siguió siendo Childers' Classical Institute hasta que la junta votó para cambiarlo el 11 de enero de 1919. "Minutes", 11 de enero de 1919.

¹³*Ibid.*

¹⁴"Charter of Childers' Classical Institute", como se cita en las "actas" de la Junta de Fideicomisarios, 3 de noviembre de 1906.

¹⁵Don H. Morris y Max Leach, *Like Stars Shining Brightly* (Abilene: Abilene Christian College Corp., 1953), p. 28.

¹⁶*Ibid.*, pp. 28-36.

¹⁷Abilene Reporter-News, 26 de enero de 1909, p. 4.

¹⁸Childers' Classical Institute Catalogue, 1910-1911 (Abilene, Texas), p. 19.

¹⁹Entrevista personal con Jesse P. Sewell, 16 de julio de 1963.

²⁰Abilene Reporter-News, 11 de febrero de 1913, p. 1.

²¹Entrevista con Sewell, op. cit.

²²Abilene Reporter-News, 7 de enero de 1918, p. 4.

²³Abilene Christian College Bulletin, 1917-1918 (Abilene, Texas), pp. 12-13.

²⁴Abilene Reporter-News, 8 de enero de 1918, p. 4.

²⁵*Ibid.*, 11 de enero de 1918, p. 1.

²⁶*Abilene Christian College Bulletin, 1918-1919 (Abilene, Texas), p. 14.*

²⁷*Entrevista con Sewell, op. cit.*

²⁸*Abilene Christian College Bulletin, 1918-1919, op. cit., p. 14.*

²⁹*Abilene Reporter-News, 24 de febrero de 1919, p. 4.*

Las Iglesias de Cristo y la Corriente Principal

"Quizás en ningún momento de su desarrollo americano", escribió Arthur M. Schlesinger, "el camino del cristianismo ha estado tan severamente acosado por trampas y peligros como en el último cuarto del siglo diecinueve". A medida que se acercaba el nuevo siglo, el movimiento de Restauración americano no tenía el monopolio del mercado de la miseria cismática. Las audaces declaraciones de la ciencia y la erudición parecían impugnar la validez de la Biblia misma. Una epidemia masiva de duda espiritual estaba barriendo a través de la cristiandad infectando, en algún grado, a cada organización religiosa en la nación.

La Controversia Ciencia-Religión

Como era de anticipar, los gélidos dedos de la duda embargaron primero los recintos académicos y los centros teológicos. Pero la infección se extendió rápidamente a la circunferencia, aquejando a una multitud de predicadores en ejercicio y a ocupantes de los bancos sinceramente creyentes pero escépticos. Para los irreligiosos y los no pertenecientes a iglesias, la duda llegó como una bienvenida confirmación a sospechas mantenidas desde hacía tiempo. Pero para el creyente cuya vida había sido explicada en términos de completa dependencia de la Biblia como el decreto inerrante de Dios, la duda era agonizante. "En el corazón de esto", gimió Walter Lippmann, "hay momentos de absoluto recelo en los que descubre que la civilización de la que forma parte le deja un sabor a polvo en la boca. Puede estar muy ocupado con muchas cosas, pero descubre un día que ya no está seguro de que valga la pena hacerlas. Le resulta difícil creer que hacer cualquier cosa sea mejor que hacer cualquier otra cosa, o, de hecho, que sea mejor que no hacer nada en absoluto. Se le ocurre que es un gran problema vivir".²

Para la fe antaño simple de millones, la duda planteaba extrañas nuevas ansiedades y grotescas e inconcebibles posibilidades. ¿Podrían Wellhausen y su calaña estar realmente en lo cierto? Si era así, la Biblia estaba claramente equivocada en el campo de la historia, la geología y la cosmología. Y si no era de confiar allí, ¿podría confiarse en ella como norma de fe y práctica religiosa? Lippmann llamó a la pesadilla espiritual la primera era "en la historia de la humanidad cuando las circunstancias de la vida conspiraron con los hábitos intelectuales de la época para volver cualquier creencia fija y autoritativa increíble para grandes masas de hombres".³ Pero aquellos perplejos por las consecuencias de la irreligión profesional no estaban casi tan asustados como aquellos cuya profesión religiosa estaba plagada de dudas. Y desde niños de mente curiosa que examinaban su primer texto de biología, hasta los sofisticados clérigos que digerían la Teología de un Evolucionista de Lyman Abbott, incluso personas con considerable religión se vieron de repente plagadas de graves sospechas sobre el libro mismo de la religión. Sí, incluso sospechas sobre el Dios mismo de la religión.⁴

A medida que el siglo veinte daba vuelta, los discípulos no eran entonces, para atenuar groseramente el caso, el único segmento de la cristiandad en gemir y sangrar en el intento fútil de mantener la paz entre "cosas nuevas y viejas". De hecho, la brecha dentro del tributario de la restauración fue virtualmente sofocada y oscurecida por una poderosa ola de marejada de turbulencia dentro de la corriente principal del pensamiento cristiano. Cincuenta años de cambio científico cataclísmico habían afilado el filo del hacha teológica que ahora amenazaba con despedazar a la cristiandad misma. Para 1900 la intensidad de la contienda había alcanzado el punto de ruptura. Los cambios y las amenazas, las dudas y las sospechas, el gemido y el sangrado, estaban listos para explotar en una guerra teológica a gran escala entre conservadores y liberales, a veces llamada la controversia ciencia-religión. Y la violenta controversia engendró una reacción militante organizada dentro de la corriente principal del protestantismo americano conocida históricamente como el movimiento Fundamentalista.

Durante más de medio siglo los determinados descubrimientos de la ciencia y la filosofía habían estado moldeando el campo de batalla. Aunque la revolución científica del siglo dieciséis proporcionó el impulso, y Los Principios de Geología de Lyell atrajo, en 1830, algunas primeras rondas de fuego, la verdadera vanguardia de la lucha fue la publicación en 1859 de El Origen de las Especies de Charles Darwin. La sensación pública que provocó inmediatamente en Inglaterra no se duplicó en América, pero un enfrentamiento final era inevitable.

La teoría darwiniana parecía iniciar procedimientos de impugnación contra Dios mismo. Desde el principio, sin embargo, hubo numerosos esfuerzos para atemperar la teoría de modo que ella y Dios pudieran vivir juntos en el mismo mundo. El botánico de Harvard Asa Gray, un amigo de Darwin que había examinado una copia de adelanto de El Origen de las Especies, fue el primero en interpretar la evolución como el método de Dios en la creación—los propósitos de la providencia desplegados en el plan de cuotas.⁵ Al otro lado del Atlántico, Herbert Spencer, desde un trasfondo de física en lugar de biología, había circulado su propio concepto de evolución independiente de Darwin. En un ensayo de 1857, "Progreso, Sus Leyes y Causas", enunció como un equivalente de la "selección natural" de Darwin, la teoría de la "supervivencia del más apto".⁶ John Fiske, el principal discípulo americano de Spencer, fue influyente en los esfuerzos por probar que esta teoría de la "supervivencia" eliminaba la picadura del azar ciego de la evolución. Pero la aparición en 1871 de El Origen del Hombre de Darwin, dejó clara su contención de que el hombre era solo una de las muchas especies de animales, una especie que con el tiempo podría ser superada, y que definitivamente, como todas las demás, sufriría una eventual extinción. El asunto estaba

claro. Si el darwinismo era verdadero, la teología bíblica tradicional era falsa. El mundo cristiano se preparó para la tormenta que se avecinaba.

En Alemania, una escuela de teólogos, antes influenciada por Kant y Hegel y luego más tarde por Schleiermacher, quedó inmediatamente cautivada bajo el hechizo de la hipótesis evolutiva y el método empírico de la ciencia moderna. Procedieron de inmediato a reconstruir la teología bíblica en consecuencia. Su enfoque fue una herramienta devastadora de erudición llamada alta crítica. Procesada y perfeccionada en instituciones como la Escuela de Tubinga de Baur, el método redujo sumariamente muchísima parte de la Biblia a mito y leyenda.

Mientras que el ritmo de la reacción darwiniana se retrasó en América por la llegada de la Guerra Civil, para 1875 su prestigio se había multiplicado a dimensiones colosales. La imponente imagen de la ciencia y su descendencia religiosa, la técnica alemana de crítica textual, encontraron fuertes aliados entre el clero protestante y las facultades teológicas. Todos los hombres informados de religión coincidían en que las preguntas planteadas por la evolución y por la alta crítica eran dramáticamente antagónicas a la teología ortodoxa. La gran división nacional, a diferencia de la denominacional, surgió de las dos convicciones fuertemente divergentes con respecto a la eliminación del antagonismo. En muchos círculos intelectuales, la armonía se pensaba posible solo renovando y remodelando las doctrinas arcaicas de la Biblia. Así, el cristianismo podría hacerse más compatible con la ciencia y contemporáneo a la maravillosa nueva era de los tubos de ensayo.

Los modernistas, por lo tanto, tenían un verdadero sentido de misión. Para los líderes de la causa liberal el verdadero cristianismo no sería destruido, sino realmente salvado, por un honesto recorte de la grasa bíblica por la hoja imparcial de la erudición. Las verdades de la ciencia no podían ser ignoradas. Estas verdades no destruían a Dios, sostenían los liberales, sino que lo hacían relevante para el mundo moderno. Washington Gladden, Henry Fairchild Osborn, Lyman Abbott, Shailer Mathews, Kirsopp Lake, Herbert L. Willett, A. C. McGiffert, Walter Rauschenbusch, Gerald Birney Smith, Harry Emerson Fosdick y Clarence Darrow fueron solo algunas de las voces americanas que suplicaron por una desviación de lo que se denominó las imposibilidades de la bibliolatría y la teología ortodoxa. Aunque a menudo no estaban de acuerdo entre sí, los modernistas coincidían en que un cristianismo vital no sobreviviría si se confinaba a la camisa de fuerza de la mitología del primer siglo.

A medida que la Biblia se volvía sospechosa, la mente del hombre fue sustituida como el tribunal final de apelación. Muchas doctrinas cardinales del cristianismo clásico parecían dirigirse a los montones de ceniza de la historia. En cierto senti-

do, cada vestigio de lo sobrenatural fue abandonado. La inspiración verbal y la infalibilidad de la Biblia fueron vehementemente rechazadas. Dios fue relevado de cualquier concreción o personalidad definida. El nacimiento virginal y la deidad única de Cristo fueron negados. Otros postulados tradicionales de la fe—la validez de los milagros, la resurrección de Cristo, su segunda venida, la literalidad del cielo y el infierno—todos fueron abiertamente acusados y juzgados como no aptos para la nueva teología del siglo veinte. Estas drásticas alteraciones doctrinales inevitablemente afectaron el concepto de la iglesia y su papel en el mundo. La urgencia evangelística y la redención personal se tradujeron en programas de reforma social e instituciones para el progreso humano.

El Movimiento Fundamentalista

Los conservadores, mientras tanto, ni se habían capitulado ni se habían dormido. Ni de lejos. Un ejército de clérigos atónitos y miembros laicos horrorizados se levantó para protestar. Clamores y gritos de indignación se escucharon desde cada rincón del protestantismo. Coincidían con los liberales en un punto—el cristianismo ortodoxo no podía tolerar las alegaciones iconoclastas de la ciencia moderna. Uno u otro debía ceder. Los conservadores sostenían que eran las nuevas teorías de la ciencia, no las verdades inmutables del evangelio, las que necesitaban ser desafiadas y cambiadas. El asunto estaba fuertemente planteado.

Amargas líneas de batalla pronto se trazaron dentro de cada denominación americana principal. En cierto sentido iba a ser una lucha ancestral. Los conservadores y liberales de cada generación habían llevado a cabo su propia pelea sobre alguna forma de este asunto. Pero había ahora algo nuevo. Un movimiento conservador extendido estaba tomando forma—una causa organizada cuyos defensores estaban dispuestos a ignorar diferencias menores y alinearse juntos contra un enemigo común sobre asuntos que trascendían las líneas sectarias.

Antes de establecer, incidentalmente por primera vez en la historia, el papel de las iglesias de Cristo en este conflicto ciencia-religión de principios de siglo, es necesario en aras de la claridad definir cuidadosamente los términos. En años recientes, el término Fundamentalismo ha sido tan descuidadamente manoseado que ha sido despojado de su verdadero significado. Al menos en el uso de muchos, ha sido corrompido de un término histórico a uno popular, y ha llegado a encarnar un sentido muy vago y generalizado. Como resultado, ahora se usa ampliamente para sugerir cualquier tipo estrafalario de hiperconservadurismo religioso. Se emplea comúnmente como una nebulosa expresión de cajón de sastre usada convenientemente para etiquetar a todas y cada una de las sectas religiosas severamente reaccionarias o abusivamente extremas. De este modo ha llegado a llevar una connotación singularmente desfavorable. Desafortunadamente, su significado denotativo histórico ha sido envuelto en esta niebla de ignorancia

y ambigüedad. Debido a que se ha usado incorrectamente para significar tanto, inevitablemente ha llegado a significar muy poco.

Es un requisito previo para nuestra tarea actual que el verdadero significado del término Fundamentalista sea rescatado y claramente entendido. En su sentido histórico preciso y estrictamente teológico, Fundamentalista es un término técnico que señala un movimiento religioso específico. La prodigiosa historia de Williston Walker se enfoca en el movimiento: "Hacia el amanecer del siglo veinte, los liberales habían ganado un lugar para sí mismos en muchas denominaciones. En las primeras décadas del nuevo siglo, conservadores militantes hicieron un resuelto impulso para expulsarlos en la amarga controversia fundamentalista. Fallando en gran medida para 1931 ... un liderazgo conspicuo fue proporcionado para los fundamentalistas por el profesor presbiteriano J. Gresham Machen, y para los liberales por el ministro bautista Harry Emerson Fosdick".⁷

Harold B. Kuhn definió cuidadosamente el término Fundamentalismo: "El término denota un movimiento en la teología en décadas recientes diseñado para conservar los principios que yacen en el fundamento del sistema cristiano, y para resistir lo que se consideraban tendencias teológicas peligrosas en el movimiento que se llamaba a sí mismo Modernismo. Sus tenores no son aquellos distintivos de ninguna denominación protestante, sino que comprenden las verdades esenciales para el evangelio cristiano según lo heredado de todas las ramas de la Reforma".⁸ Aunque a menudo se aplica, en el uso general del laico, a los grupos de santidad y a otros cultos y sectas doctrinalmente peculiares o extremadamente devotos, tal aplicación es una abyecta mala aplicación. Es un abuso del término y un obstáculo para la comunicación usarlo desatentamente como un mango para cualquier doctrina o denominación particular. No denota una práctica religiosa, sino un movimiento religioso. No es una descripción, sino un nombre.

El movimiento derivó su nombre de la publicación, comenzada en 1909, de una serie de folletos ampliamente distribuidos llamada, *Las Verdades Fundamentales: Un Testimonio de la Verdad*. Nuestro uso, por lo tanto, del término Fundamentalista tiene referencia exclusiva y rígida al movimiento Fundamentalista histórico organizado que surgió y luego se apaciguó en América entre los años 1900 y 1935. En su apogeo de la década de 1920, la avalancha de publicidad que recibió en las primeras páginas de la prensa americana fue llamada por Ralph H. Gabriel, "un fenómeno tanto novedoso como inesperado".⁹

Aunque el movimiento Fundamentalista era ciertamente lo suficientemente novedoso, no era enteramente inesperado. A lo largo de la última mitad del siglo diecinueve y durante los primeros años del siglo veinte, los alarmados conservadores habían estado en definitiva retirada, luchando en su mayor parte en una

acción de contención. Entonces, y como sugiere Gail Kennedy "por razones que ningún historiador ha explicado aún de manera satisfactoria", comenzaron a convocar fuerzas para una ofensiva con todo.¹⁰ Como movimiento organizado, puede decirse que el Fundamentalismo comenzó a partir de los folletos Las Verdades Fundamentales publicados de 1909 a 1912. Eventualmente encuadrados en doce augustos volúmenes, tres millones de copias de los tratados fueron financiados por dos laicos acaudalados y enviados por correo de forma gratuita a "cada pastor, evangelista, misionero, estudiante de teología, superintendente de Escuela Dominical, secretario de Y.M.C.A. y Y.W.C.A. en el mundo de habla inglesa".¹¹ Los siguientes "cinco puntos del Fundamentalismo" fueron respaldados: la inerrancia de la Biblia, el nacimiento virginal, la expiación, la resurrección y la segunda venida de Cristo.

Organizativamente, el Fundamentalismo tomó forma como consecuencia de la Conferencia Mundial de Fundamentalismo Cristiano que se reunió en Filadelfia en mayo de 1919. Adoptando el nombre, la Asociación Mundial de Fundamentos Cristianos, esta organización interdenominacional requería de sus miembros la adhesión a nueve puntos de doctrina, a saber: (1) la inspiración e inerrancia de la Escritura, (2) la Trinidad, (3) la deidad y el nacimiento virginal de Cristo, (4) la creación y caída del hombre, (5) una expiación sustitutiva, (6) la resurrección corporal y ascensión de Cristo, (7) la regeneración de los creyentes, (8) el retorno personal e inminente de Cristo, y (9) la resurrección y asignación final de todos los hombres a la bienaventuranza eterna o a la miseria eterna.

Alarmados por el constante crecimiento del liberalismo, líderes de muchas denominaciones diferentes se unieron bajo estos postulados de fe en un decidido esfuerzo por detener la creciente marea de apostasía dentro de sus separadas comuniones.

Fue en 1920 cuando la floreciente reacción dio un aviso solemne a la nación de que su voz airada tendría que ser escuchada. Porque en ese año William Jennings Bryan, quien tres veces había hecho campaña para la presidencia americana, tomó la bandera conservadora y el movimiento asumió significación nacional. Al igual que los modernistas, los líderes del Fundamentalismo eran un cuerpo ilustre pero abigarrado. Representaban a varias denominaciones y estratos intelectuales divergentes. La noción aceptada de que eran meramente una amalgama de agitadores de chusma es falsa. Había hombres de erudición competente como B. B. Warfield, Robert Dick Wilson y J. Gresham Machen, cuyo sentido de dignidad y justicia fue alabado por los más liberales de sus enemigos. Luego estaba la figura política y divulgador nacional, Bryan. Aunque pocos liberales estaban impresionados por la vastedad de su materia gris, su carácter e incentivos nunca estuvieron sujetos a sospecha. Todo el tejido del Fundamentalismo no estaba teñido

del color de lo ridículo. El humanista Walter Lippmann, ningún consolador de los conservadores, describió a Machen como "tanto un erudito como un caballero", y de su obra *Cristianismo y Liberalismo* dijo: "Por su perspicacia, por su saliencia, y por su ingenio, esta fría y rigurosa defensa del protestantismo ortodoxo es, creo, el mejor argumento popular producido por cualquiera de los dos lados en la controversia actual. Haremos bien en escuchar al Dr. Machen".¹²

Pero desafortunadamente, había algunos que no eran tan eruditos, otros que no eran tan caballerosos, y un número muy suficiente que no estaba dotado de ninguno de los dos rasgos. Había muchos clérigos influyentes como Clarence E. McCartney y John R. Straton. Había unos pocos presuntos científicos como Harry Rimmer y George McCready Price. Había algunos constructores de ligas y promotores de organizaciones como William Bell Riley, R. A. Torrey, Gerald B. Winrod, y Edgar Young Clarke. Finalmente, estaban los evangelistas oportunistas y ostentosos como Gypsy Smith, Cyclone Mack, Billy Sunday, Aimee Semple McPherson, y J. Frank Norris. Algunos de estos eran, en su peor versión, solo extravagantes y estafalarios. Otros eran más ofensivos. El comportamiento bárbaro de unos pocos de los personajes principales del movimiento fue un repelente mauliente para los hombres más moderados.

Mereciendo la primera mención en cuanto a lo dudoso de sus travesuras está el ejemplo de Edgar Young Clarke, un refugiado del Ku Klux Klan que fundó en 1926 el Reino Supremo (Supreme Kingdom). Su entusiasmo por el Fundamentalismo solo era superado por su predilección por ganar dinero fácil. Como consecuencia de esta tendencia, sus piadosas protestas contra los males de la evolución se vieron empañadas con una acumulación de cargos legales que incluían mal manejo de fondos de la iglesia, conducta desordenada, robo, uso del correo para defraudar, adulterio, contrabando de whisky (en su maleta), y una violación de la Ley Mann.

Gerald Winrod de Kansas, mientras evitaba enredarse con las autoridades legales, fue otro Fundamentalista cuyo apetito por técnicas altamente cuestionables era amplio. Un promotor insuperable del odio y la intolerancia, Winrod organizó en 1926 a los Defensores de la Fe Cristiana como una herramienta para manipular el prejuicio racial y religioso. Mientras tanto, en Arkansas Ben Bogard, el estafalario bautista, intimidó a cada legislador estatal con la advertencia de que cualquiera que se atreviera a votar en contra de su proyecto de ley antievolución sería puesto en la lista negra, y "el asunto de la evolución entrará en cada contienda desde gobernador hasta alguacil en las elecciones subsiguientes".¹³ La antítesis neoyorquina de Fosdick, John Roach Straton, era conocido afectuosamente como el "Papa del Fundamentalismo". En 1927 Clarke lo invitó a pronunciar una serie de conferencias en Macon, Georgia, sobre el tema, "La Responsabilidad por

el Colapso Moral de la Juventud del País". Cuando el Macon Telegraph circuló el informe de que Straton iba a recibir un pago exorbitante por la breve cita, se produjo un escándalo apestoso. Straton salió tranquilamente de la ciudad sin pronunciar un discurso, pero hubo algunos que cuestionaron la integridad de su explicación de despedida: que había sido motivado a hablar, no por el sucio lucro, sino estrictamente por el bien de Clarke, y "por el bien de mi noble y tradicional madre cristiana".¹⁴

Quizás el Fundamentalista más ostentoso de todos fue el bautista de Fort Worth, J. Frank Norris. A través de las páginas venenosas de su Searchlight, atacó mordazmente los juegos de azar, el alcohol, el baile, la vestimenta inmodesta, el catolicismo y la Asociación Bautista del Sur, con la cual estaba constantemente en guerra. Pero su principal rencor era con la evolución y el modernismo. La carrera sensacionalista de Norris estuvo salpicada por numerosos roces con la ley. Cuando el edificio de su iglesia fue destruido por un incendio en 1909, el fiscal de distrito lo acusó sumariamente de incendio provocado. En el juicio, Norris fue acusado de teatralidades tales como escribirse notas amenazantes a sí mismo y contratar a un detective para que le disparara—todo con el supuesto propósito de ganarse la simpatía pública. Aunque fue absuelto por motivos de pruebas insuficientes, un irritado grupo de ciudadanos compuesto en gran parte, según se dice, por bautistas, le dio treinta días para despejar de la "ciudad de las vacas". Pero se quedó y para 1925 había maniobrado a su rebaño hasta convertirlo en la congregación bautista más grande del mundo.

Pero el hostigamiento a Norris por el largo brazo de la ley apenas estaba comenzando. El trágico clímax llegó en 1936 cuando D. E. Chipps, un político local, vino a la oficina de la iglesia para disputar las acusaciones del pastor de soborno y corrupción en el gobierno de la ciudad. Norris rápidamente echó mano al arma que guardaba bajo la agenda en su escritorio y mató a tiros a Chipps. Aunque el jurado falló a favor de la alegación de legítima defensa de Norris, la opinión pública en general vio con desfavor el hecho de que el político desarmado hubiera recibido disparos, no una, sino tres veces. Cuando dentro de los siguientes dos años Norris volvió a perder no solo su iglesia sino también su casa por un incendio, creció la sospecha de que recurriría a cualquier medio para ganar simpatía popular para sus programas Fundamentalistas.

La "Victoria" Liberal

Para ver el perfil completo del Fundamentalismo, no es exagerado decir que Machen tenía muy poco en común con Macartney, quien tenía aún menos en común con Bryan, y que ni Machen ni Macartney ni Bryan tenían nada en absoluto en común con J. Frank Norris. Nada en absoluto, esto es, salvo un cordón unificador de compañerismo—un profundo desautorizamiento del evangelio del moder-

nismo. Incluso antes de que estos extraños compañeros de cama pudieran formar sus alianzas interseccionarias para la defensa, se sufrieron reveses tempranos para su causa común dentro de los confines denominacionales separados. En la Iglesia Presbiteriana la controversia se centró en torno al Dr. Harry Emerson Fosdick y tal afrenta como su sermón de mayo de 1922, "¿Ganarán los Fundamentalistas?". Fosdick, un bautista desplazado, eligió en 1924 dimitir del prestigioso púlpito de la Primera Iglesia Presbiteriana de Nueva York en lugar de conformarse a un mandato de la Asamblea General de suscribir la Confesión de Fe. Políticas liberales fueron adoptadas en última instancia por los presbiterianos, sin embargo, a pesar de la hábil y articulada oposición de hombres como Macartney y Machen.¹⁵ En las Iglesias Bautista, Episcopal y Metodista la tormenta se centró en torno a preguntas tales como pruebas de compañerismo ministerial, calificaciones doctrinales para misioneros, y adhesión literal a los credos denominacionales. "Apenas una sola denominación protestante evangélica en cualquier parte del mundo", escribió Murch, "escapó de la devastadora apostasía". Su propia denominación, la Iglesia Cristiana, ciertamente no lo hizo. El *Christian Standard* y sus escritores que antes habían sembrado a los vientos del liberalismo—balanceando mucho del movimiento de los discípulos desde la posición conservadora impulsada por el *Gospel Advocate*—ahora cosechaban el torbellino. Herbert L. Willett y el *Christian Century* se levantaron para poner la torta del otro lado e, irónicamente, el *Christian Standard* se encontró defendiendo la causa conservadora. Y el *Christian-Evangelist* cambió la marea hacia el liberalismo ayudando a la posición del *Christian Century*. *Transylvania* y el *College of the Bible* pronto se saturaron de modernismo, y la Iglesia Cristiana creada por la división de la Restauración de 1906 se precipitó a toda marcha por el sendero teológico que conducía a la izquierda—y que no conducía a ninguna parte. De 1900 a 1930 la Iglesia Cristiana reportó un exiguo aumento de membresía por un total de menos de 435.000. Murch admite que "el impulso de los viejos tiempos se había ido" y que incluso se hablaba de "una hermandad en desaparición".¹⁷

Al igual que dentro de la Iglesia Cristiana, las instituciones educativas dentro de todas las denominaciones se convirtieron en puntos focales de la lucha Fundamentalista. Casi toda la maquinaria académica del protestantismo quedó bajo control liberal durante la controversia. En medio de un clima de rencor y censura, Machen y varios colegas renunciaron a distinguidas posiciones en el Seminario Teológico de Princeton y fundaron el Seminario Teológico de Westminster. Como virtualmente todas las escuelas de formación ministerial se perdieron, otros hombres menos capaces que Machen establecieron una batería de instituciones de propaganda y formación de predicadores mucho menos acreditables. El Instituto Bíblico Moody en Chicago y el Instituto Bíblico de Los Ángeles fueron las especies más significativas de este tipo.

Aunque la escritura de la derrota estaba en la pared, la marea del Fundamentalismo continuó creciendo hasta que alcanzó su marca de agua más alta el 10 de julio de 1925. En ese día William Jennings Bryan y Clarence Darrow se enfrentaron en un bochornoso tribunal de la adormilada Dayton, Tennessee, en un estira y afloja sobre la paternidad de la humanidad. El famoso "juicio del mono" fue más que una prueba de la constitucionalidad de la ley antievolución de Tennessee, y John Thomas Scopes, el profesor de ciencias de cabello rubio, no fue el único a juicio. Fue la oportunidad de oro del Fundamentalismo para exponer el modernismo y dar testimonio al mundo que esperaba. Fue también la prueba de fuego del Fundamentalismo y su mayor desafío. El joven Scopes fue condenado por violar una ley estatal al enseñar evolución a sus estudiantes de secundaria, pero eso no cuenta toda la historia.

Aunque Bryan ganó la condena, Darrow claramente ganó el juicio. El veredicto técnico fue para los aclamadores Fundamentalistas, pero el veredicto del mundo espectador y las evaluaciones posteriores de la historia favorecieron la causa liberal—no por la incredibilidad del cristianismo conservador, sino por su ineptitud defensiva. Reconocidamente no un erudito bíblico, el celo de Bryan por la rectitud de su causa lo llevó a varias posiciones insostenibles. Usando el cálculo del obispo Ussher, Bryan testificó en el estrado de los testigos que el mundo fue creado, inequívocamente, en el 4004 a.C. Ussher también calculó el día como el 23 de octubre y la hora a las nueve de la mañana, a lo que alguna voz liberal en la audiencia saltó, "Hora Estándar del Este". Bryan fechó el diluvio en el 2348 a.C. Aunque admitidamente nunca había estudiado filología, Bryan rastreó todo el lenguaje hasta la Torre de Babel en el 2218 a.C. Cuando se le interrogó sobre por qué la tierra no se convirtió en una masa fundida cuando Josué hizo que el sol se detuviera, Bryan confesó que nunca había considerado el problema. La noche que cerró el juicio, los estudiantes de la Secundaria de Dayton honraron a Darrow en un baile.

Aunque un maestro en la arena política, el Gran Común era un fiasco en el Penteuco. Su lengua de plata no era rival para el intelecto cínico e ingenio incisivo de Darrow. El Fundamentalismo había sido obstaculizado durante mucho tiempo por hombres mal preparados y técnicas dudosas. Pero en Dayton, Tennessee, a través de la vasta y no tan simpática cobertura de la prensa nacional, toda América observó cómo, a manos involuntarias de sus amigos, el caso del cristianismo conservador recibía un golpe demoledor. Fue el Fundamentalismo, sin embargo, y no el cristianismo bíblico, el que había invitado a la pelea y el que fue incapaz de mantenerse en pie bajo su furia.

Casi como un símbolo mudo del cambio de marea de la batalla, la Corte Suprema de Tennessee revocó la sentencia contra John T. Scopes. El Fundamentalismo,

como movimiento organizado, estaba de salida. Un barómetro de la decadencia se podía leer claramente en las legislaturas estatales a medida que el impulso para crear leyes que prohibieran la enseñanza de la teoría de la evolución en las escuelas públicas comenzó a chisporrotear. Dentro de los veinticuatro meses posteriores al juicio, los estados de Virginia Occidental, Misuri, Nuevo Hampshire, Arkansas, Delaware, Texas, Luisiana, Carolina del Sur y Minnesota rechazaron proyectos de ley antievolución. Tennessee, Misisipi y Oklahoma, los únicos estados en pasar tales leyes, lentamente comenzaron a ignorarlas. A medida que el desánimo aumentaba al nivel político, los conservadores estaban concomitantemente perdiendo las acaloradas escaramuzas escenificadas en los altos escalones de las iglesias individuales. Con la excepción de la Asociación Bautista del Sur, para 1935 todo el aparato denominacional principal estaba controlado por mayorías simpáticas hacia los puntos de vista liberales. Solo los Institutos Bíblicos y las Ligas Antievolución permanecían como un eco organizado de la antaño poderosa voz del Fundamentalismo.

Irónicamente, el corpulento William Jennings Bryan cayó muerto después de consumir un plato colmado de pollo frito del Sur, solo una semana después de su defensa en Dayton. El Fundamentalismo, en su hora de mayor crisis, se vio empobrecido de su divulgador y despojado de su única personalidad nacionalmente prominente. La gota que derramó el vaso había caído. Y, como movimiento organizado, la columna vertebral de la protesta conservadora más significativa del siglo quedó mortalmente rota. A medida que se rastrea el sendero teológico que serpentea cada vez más hacia la izquierda entre 1925 y 1965, uno no puede sino especular sobre el curso potencialmente diferente que la corriente principal del cristianismo americano podría haber trazado si, en Dayton, Darrow se hubiera enfrentado, no a Bryan, sino al erudito Dr. J. Gresham Machen. Uno puede, al menos, especular.

Abilene, Texas, y Dayton, Tennessee

Como pretexto al siguiente capítulo que bosqueja la relación entre las iglesias de Cristo y el Fundamentalismo, es apropiado señalar ahora la llamativa coincidencia cronológica entre el establecimiento de las Conferencias de Abilene Christian College y la organización formal del Fundamentalismo como movimiento. ¿O fue más que una coincidencia? En 1919, durante el mismo año posterior a las primeras Conferencias Bíblicas de Abilene Christian College, más de seis mil conservadores de decenas de fe se reunieron en Filadelfia para la Conferencia Mundial de Fundamentalismo Cristiano. Dieciocho exponentes de la teología ortodoxa de renombre nacional se dirigieron a la masiva audiencia que representaba la mente organizada y militante del evangelismo reaccionario. En la sesión de apertura, William B. Riley describió la ocasión como de mayor momento histórico que el clavado de las tesis de Lutero en la Catedral de Wittenberg. Su discurso

anunció el nacimiento de un "gran nuevo movimiento". Como resultado de la conferencia, nació la Asociación Mundial de Fundamentos Cristianos.

Debe notarse cuidadosamente que justo cuando Sewell y sus colegas de Abilene estaban colocando la piedra angular de las Conferencias, por toda la nación muchos otros "conservadores angustiados se organizaron en reacción". Williston Walker revela que muchos de los que "fueron sacudidos por las nuevas ideas . . . reaccionaron manteniéndose en su visión de la infalibilidad bíblica con mayor rigidez". Walker añade que los conservadores sacudidos "fundaron una serie de importantes conferencias bíblicas en defensa de sus puntos de vista—Niagara, Winona, Rocky Mountain". Stewart G. Cole incluso describió el establecimiento de tales conferencias bíblicas como un movimiento general que se convirtió en uno de los principales medios de reacción organizada al cristianismo liberal. En lugar de ser una mera queja aislada, por lo tanto, las Conferencias de Abilene parecen ser solo una voz clara en un ruidoso coro conservador de vigorosas protestas.

Ningún retiro anual o serie de conferencias hizo más para reforzar el protestantismo ortodoxo que la Conferencia Bíblica de Niagara.

Fundada en 1876, la plataforma de Niagara expuso en 1895 los famosos "cinco puntos" de doctrina que con el tiempo llegaron a representar la declaración de fe del Fundamentalismo. Además de Niagara, las conferencias bíblicas de Winona y de las Montañas Rocosas se convirtieron en los centros de reunión para los conservadores del Medio Oeste y del Lejano Oeste, respectivamente. Cole reveló algunos de los ingredientes que habían confluído para 1920 para transformar el movimiento de conferencias bíblicas en un tipo permanente de institución social dentro del cristianismo —ingredientes no del todo desconocidos para la naciente Conferencia de Abilene:

El ferviente canto de himnos de avivamiento, el espíritu de profunda piedad, las vigorosas convicciones doctrinales despertadas por diferentes tipos de predicadores, y el desarrollo de sospecha y desconfianza hacia los eclesiásticos progresistas, dotaron al grupo con un sentido de invencibilidad cristiana y con una comisión divina para defender la fe amenazada.²³

Muchas de las conferencias y ciclos de ponencias que surgieron por todo el país fueron patrocinados por instituciones educativas muy similares a las escuelas bíblicas como el Abilene Christian College. Tales escuelas bíblicas fueron descritas por Cole como "los centros normales de apelación para este patrón de religión" durante la gran controversia.²⁴ Tan oportuno fue el momento y tan sorprendentes las similitudes, que la conferencia bíblica del Fundamentalismo comienza a parecer el patrón maestro a partir del cual se cortó la Conferencia de

Abilene. Pero ese no fue el caso. "Tiempo después de 1918 me enteré de las reuniones de Niagara, Winona y las Montañas Rocosas", escribió Jesse P. Sewell. "Yo no había asistido a ninguna de estas reuniones y no las conocía en ese momento".²⁵ Sewell no buscaba una copia al carbón en Abilene de las conferencias bíblicas originales del Fundamentalismo, ni intentaba duplicar la programación de las asambleas nacionales.

Además, aunque existían semejanzas claras entre las conferencias bíblicas del Fundamentalismo y la Conferencia de Abilene, también había algunas diferencias notables. El énfasis de Abilene era bíblico más que profético; sus fines eran informativos más que de avivamiento. La Conferencia fue diseñada para alentar a un movimiento religioso específico en lugar de una reacción nacional generalizada. Las conferencias y retiros del Fundamentalismo atraían a grandes audiencias de cada sección del país. Gozaban de la lealtad de creyentes conservadores de diversos cuerpos denominacionales. La Conferencia de Abilene fue diseñada para servir a un grupo religioso particular y su llamado se dirigió a una feligresía más localizada.

A pesar de estas diferencias, las fuerzas sociales y espirituales que dieron origen a las reuniones de prominencia nacional contribuyeron al nacimiento de la asamblea de Abilene. "Yo era consciente del movimiento fundamentalista", recordaba Sewell, "de hecho, participé activamente en él, asistiendo a reuniones e informando a la universidad". El fundador de la Conferencia también escribió: "William Jennings Bryan me honró al incluirme en lo que él llamaba su 'círculo íntimo de amigos'. Me invitó junto con un pequeño número de personas a Dallas para discutir la cuestión de si debía renunciar como Secretario de Estado. Durante el debate de Dayton", añadió Sewell, "recibí una nota suya, escrita a lápiz en una hoja de papel de notas común".²⁶

En aras de la relevancia histórica, la Conferencia de Abilene debe interpretarse con el trasfondo prominente de la controversia entre ciencia y religión que se libraba en la corriente principal (mainstream). Sus discursos deben analizarse como una contribución a esta reacción nacional homogénea. Y cualquier interpretación histórica válida debe procurar evaluar el impacto de esa oratoria a la luz del movimiento fundamentalista. Sin duda, todo esfuerzo serio por identificar históricamente a las iglesias de Cristo con la corriente principal del pensamiento cristiano del siglo XX, o incluso por relacionarlas con ella, debe en primer lugar enfrentarse a la intrigante posibilidad de una relación entre el Fundamentalismo y las iglesias de Cristo. Y algunas potencialidades sumamente intrigantes se encuentran sobre la superficie misma del caso.

Notas al pie de página

¹ Arthur M. Schlesinger, "A Critical Period in American Religion, 1875-1900," *Proceeding of the Massachusetts Historical Society*, LXIV (Junio de 1932), pp. 523-524.

² Walter Lippmann, *A Preface to Morals* (Nueva York: The MacMillan Company, 1929), p. 4.

³ *Ibid.*, p. 12.

⁴ Lyman Abbott, *The Theology of an Evolutionist* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1898).

⁵ Las reseñas y artículos de Asa Gray han sido recopilados en *Darwiniana* (Nueva York, 1884).

⁶ Gail Kennedy, (ed.), *Evolution and Religion: The Conflict Between Science and Religion in Modern America* (Boston: D. C. Heath and Company, 1957), p. vii.

⁷ Williston Walker, *A History of the Christian Church* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1959), p. 517.

⁸ Harold B. Kuhn, "Fundamentalism," *Baker's Dictionary of Theology* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1960) p. 233.

⁹ Ralph H. Gabriel, *Christianity and Modern Thought* (New Haven: Yale University Press, 1924), pp. 269-282.

¹⁰ Kennedy, *op. cit.*, p. viii.

¹¹ *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, 12 vols., (Chicago, 1910-1912).

¹² Lippmann, *op. cit.*, p. 32.

¹³ *Independent*, 119 (1927), p. 327.

¹⁴ *Independent*, 118 (1927), pp. 282-283.

¹⁵ Para un fascinante relato de la compleja disputa teológica en Nueva York, véase la autobiografía de Harry Emerson Fosdick, *The Living of These Days* (Nueva York: Harper and Brothers, 1956).

¹⁶ James DeForest Murch, *Christians Only* (Cincinnati: Standard Publishing, 1962), p. 232.

¹⁷ *Ibid.*, p. 262.

¹⁸ El relato más completo del juicio de Scopes se encuentra en *Bryan and Darrow at Dayton* (Nueva York, 1925) compilado por Leslie H. Allen. Para una interpretación animada, aunque no muy objetiva, del altercado, véase el relato de Arthur Garfield Hays, *Let Freedom Ring* (Nueva York: Liveright Publishers, 1955).

¹⁹ Los discursos de Filadelfia se conservaron en el volumen *God Hath Spoken*, William L. Pettingill (ed.), (Filadelfia, Sunday School Times, 1919).

²⁰ *Christian Fundamentals in School and Church*. Octubre-Diciembre de 1922, pp. 4-5. Esta revista trimestral, editada por William B. Riley y más tarde llamada *The Christian Fundamentals*, fue elegida para expresar los ideales de la Asociación.

²¹ James Hastings Nichols, *History of Christianity, 1650-1950* (Nueva York: The Ronald Press Company, 1956), p. 273.

²² Walker, *op. cit.*, p. 517.

²³ Stewart G. Cole, *History of Fundamentalism* (Nueva York: Richard R. Smith, Inc., 1931), p. 233.

²⁴ *Ibid.*, p. 229.

²⁵ Jesse P. Sewell, carta personal a William S. Banowsky, 2 de septiembre de 1964.

²⁶ *Ibid.*

Las Iglesias de Cristo y el Fundamentalismo

Si la historia del cristianismo puede contarse mejor siguiendo su transición de crisis en crisis, el pintoresco capítulo llamado «Fundamentalismo» no debe descartarse, ni siquiera examinarse de pasada. En las primeras tres décadas del siglo veinte, esta fue la crisis del cristianismo. Como causa organizada fue claramente una causa perdida, pero no debe ignorarse. Al igual que muchas otras batallas que no se ganaron, su importancia no puede medirse en la victoria o en la derrota. Puesto que esto es cierto, las iglesias de Cristo, cuyo propio pasado inmediato yace tan cercano a este capítulo, deberían ser las últimas en ignorarlo. Y deberían ser las primeras en desafiar la acusación de culpabilidad por olvido, como la realizada por James DeForest Murch: «La gran mayoría de los miembros ignoraba, en su mayor parte, las influencias científicas y teológicas que estaban minando la fe de millones».¹ Pero no nos atrevemos a cuestionar dicha acusación. Porque, si no ignoraban en la práctica el fundamentalismo, los miembros de las iglesias de Cristo ciertamente han ignorado este pintoresco capítulo de la historia eclesiástica.

Dos contiendas correspondientes

Los tormentosos años de 1875 a 1900 presenciaron, dentro de las filas del movimiento de Restauración, una aguda reacción ante los mismos frutos virulentos del liberalismo religioso que brotaron del fecundo semillero del cientificismo. Además, los años de 1900 a 1930 —esas mismas «primeras tres décadas» de crisis— fueron los años mismos de formación de la independencia para las iglesias de Cristo. Estos recuerdos deberían hacer conovedor de inmediato el hecho de que las iglesias de Cristo se vieron obligadas a declarar esa independencia de sus parientes de la restauración debido a hermanos que consideraban regresivos y tendencias que estimaban liberales y modernas. Durante el último cuarto del siglo diecinueve, el movimiento de Restauración estuvo así plagado de sus propios «escollos y peligros». Pero no del todo propios. La lucha por la supervivencia fue compartida con otros conservadores quienes, en un campo de batalla similar pero decididamente más grande, habían salido a desafiar a los profetas del modernismo.

El diluvio de desilusión que inundó la corriente principal estadounidense fue, por lo tanto, paralelo a un desastre en miniatura que hizo crecer las riberas del tributario de la restauración. Estas dos inundaciones de contienda, una grande y una pequeña, ya sea que surgieran de fuentes separadas o del mismo manantial, alcanzaron sus respectivas crestas e desembocaron en dos contiendas espirituales. Una grande y una pequeña. Las contiendas se libraron en arenas muy diferentes. Una fue una lucha teológica generalizada. La otra fue mucho más una pelea interna de la iglesia. La lucha generalizada comenzó en renombres centros

teológicos; fue avivada por libros célebres y folletos profusos; se extendió de ciudades a pueblos y a comunidades, y desde Bangor hasta Los Ángeles; y en última instancia ceñó sus fornidos brazos de beligerancia alrededor del cuello mismo del protestantismo. La pelea más pequeña estuvo mucho más contenida. Tomó la forma de enfrentamientos congregacionales entre «los sanos» y «las digresiones», escaramuzas acaloradas para determinar qué punto de vista mantendría el control de las diversas congregaciones. Los temas en juego dividieron congregaciones y con el tiempo atravesaron biseccionalmente el corazón de la hermandad. Aunque diferentes, tanto la gran lucha como la pequeña pelea comenzaron aproximadamente al mismo tiempo, aunque como en todas las peleas, es bastante difícil decir con precisión cuándo. El término mismo «comenzaron» sea quizás engañoso. Sería más exacto decir que los dos contextos de resentimientos, que crecieron desde pequeños e inciertos comienzos, salieron a la luz pública aproximadamente al mismo tiempo. Pero los resentimientos estallaron en peleas reales en momentos ligeramente diferentes. La de mayor importancia se entabló oficialmente hacia 1910, alcanzó su punto máximo hacia 1920 y escenificó su altercado principal en 1925. La menos conspicua comenzó de forma más ágil, alcanzó su cima antes y se dio por terminada hacia 1906. Ninguna concluyó con un armisticio o un tratado de paz.

Y ahora la trama se complica. Porque aunque el resultado de la contienda más pequeña se anunció en 1906, la contienda en sí no se celebró ese año. Una pelea nunca es tan ordenada como su informe de prensa. Para ver la lucha real en las filas de la restauración, uno debe comenzar a observar al menos desde 1875, y las primeras vilipendiaciones se intercambiaron incluso antes de esa fecha. Comenzaron, curiosamente, alrededor del momento preciso en que la teoría de Darwin empezó a perturbar la arena más amplia del protestantismo. Por lo tanto, aunque los combatientes y los campos de batalla específicos eran obviamente diferentes, la guerra en la corriente principal y la guerra en el tributario se libraron esencialmente al mismo tiempo. Y generalmente por las mismas razones. Y de forma muy similar. Ambas se ejecutaron en el nombre de Dios. Ambas se libraron en torno a cuestiones que involucraban el trato e interpretación de la Biblia. Ambas fueron entabladas por archienemigos separados en campamentos enfrentados llamados «liberales», por un lado, y «conservadores», por el otro. En ambas batallas, la sospecha y la censura, las toneladas de folletos y la multitud de sermones, las acusaciones y contraacusaciones, tenían un eco de lo más familiar. Con solo escuchar lo suficiente —y con la suficiente atención— las gigantescas reverberaciones en la corriente principal, los temblores del tributario comienzan a tomar el sonido de un tenue eco. Y en todo esto parece haber una base razonable para la siguiente conjetura legítima: que en su etapa embrionaria, la nueva causa conservadora conocida como las iglesias de Cristo pudo haber sido afectada por, o tal vez incluso haber estado orgánicamente relacionada con, las grandes clamores

interdenominacionales y organizados de Estados Unidos contra el liberalismo religioso.

Parecería lógico, a la llegada del nuevo siglo, que las iglesias de Cristo estuvieran sumamente interesadas en la controversia fundamentalista. Después de todo, sus líderes habían sido alertados recientemente sobre la amenaza del modernismo por las digresiones que habían surgido de entre sus propias filas. En la lucha de los discípulos que sobrevino, estos líderes conservadores no habían dado tregua ni escatimado gastos en defensa de sus convicciones bíblicas. La suya había sido una prueba de fuego. Habían pasado por el crisol de la controversia y estaban templados por la amarga experiencia. Habían sido adiestrados para identificar las sutiles propuestas y combatir los ataques abiertos del enemigo liberal. Parecería lógico que estos predicadores percibieran ahora un olor rancio y familiar a medida que los ácidos del modernismo se desplazaban nocivamente a lo largo del país. Y parecería lógico, debido a su reacción condicionada, si no constitucional, al liberalismo, que estos predicadores se lanzaran al frente y ofrecieran refuerzos con entusiasmo. No refuerzos para alguna denominación conservadora, se apresurarían a aclarar, por supuesto. Sino refuerzos para la causa del cristianismo bíblico conservador en su conjunto. Parecería lógico, al menos en la superficie del asunto.

Por lo tanto, por razones que involucran tanto la cronología como la teología, uno podría esperar legítimamente encontrar predicadores y ancianos de las iglesias de Cristo entre los combatientes activos en la trascendental lucha fundamentalista. Después de todo, los fundamentalistas estaban defendiendo principios de naturaleza similar a la causa por la cual los restauradores se habían divorciado recientemente de la Iglesia Cristiana. ¿Fue la estrecha proximidad cronológica del surgimiento del fundamentalismo con el nacimiento de las iglesias de Cristo como un cuerpo estadounidense independiente simplemente una extraña coincidencia de eventos? ¿O fue más que una mera coincidencia? Y a medida que el paso de los años trajo una mayor tensión, ¿fue el establecimiento de un ciclo de conferencias de tipo Winona en el Abilene Christian College, dentro de un escaso margen de quince meses desde la formación de la Asociación Mundial de Fundamentales Cristianos, solo otra coincidencia? ¿Fueron estos eventos simple y notablemente concurrentes sin conexión causal? ¿O fueron más que una coincidencia? ¿Existió alguna relación significativa entre estos dos movimientos militantemente conservadores? Puede ser imposible desenterrar y desenredar por completo todos los intrincados hilos cronológicos tejidos en común a través de las tramas de los dos movimientos. Pero lo que sí es posible, e incluso obligatorio, es la exposición de cualquier alianza doctrinal formal o cualquier afinidad teológica orgánica que pudiera haber existido entre el fundamentalismo y las iglesias de Cristo.

Un silencio significativo

¿Fueron las iglesias de Cristo una voz oficial en la protesta conservadora organizada de principios de siglo contra las arrolladoras conclusiones de la ciencia y la alta crítica? Por dos razones concretas, una cronológica y la otra teológica, al menos deberían tener una tenaz curiosidad sobre el auge y caída del fundamentalismo. Su creciente influencia en la hora misma del nacimiento de la iglesia como un cuerpo estadounidense separado despierta esa curiosidad; y las notables similitudes doctrinales entre los dos movimientos insisten en que esta sea satisfecha.

La relación merece ser desenterrada y dada a conocer. Sin embargo, las paladas iniciales del investigador producen, no satisfacción, sino una curiosidad más profunda. Las historias autorizadas del fundamentalismo escritas por S. G. Cole, Maynard Shipley y Norman F. Furniss no hacen mención alguna del papel desempeñado por las iglesias de Cristo en la controversia.² La masa de literatura oficial del movimiento guarda un inquietante silencio sobre la posición de la iglesia durante toda la controversia entre ciencia y religión. Qué curioso, en verdad, que mientras se esperaba encontrarla atrincherada en las líneas del frente, la iglesia ni siquiera puede ser hallada en el depósito de suministros —o, para el caso, en ningún otro lugar de la batalla.

¿Es probable que la iglesia y sus predicadores estuvieran allí pero fueran pasados por alto de manera inadvertida? Debilitada por la división de 1906, la iglesia era, por supuesto, un cuerpo numéricamente insignificante. Los estudiosos del fundamentalismo pudieron haber concluido que los discípulos de Cristo —tanto liberales como conservadores por igual— podían ser cubiertos adecuadamente en un solo análisis. Pudieron haber asumido que, en sus análisis del impacto de la controversia sobre la Iglesia Cristiana, estaban al mismo tiempo representando con justicia al bloque conservador más pequeño y diverso. Si fue así, fue una suposición desafortunada. Aunque insignificantes, las iglesias de Cristo eran tenazmente independientes durante esta era, rehusándose con firmeza a considerarse una rama de la Iglesia Cristiana. No, la abismal ausencia no se puede explicar pulcritud como un descuido administrativo por parte de los cronistas del movimiento.

Las iglesias de Cristo han sido excluidas de cada informe de la controversia fundamentalista por la razón más obvia de todas. Simplemente nunca formaron parte de ella. A pesar de la convincente lógica de los tiempos y de la afinidad doctrinal, se debe concluir que de ninguna manera estuvieron relacionadas orgánicamente con el fundamentalismo.

Es más, tampoco estuvieron involucradas oficialmente en ninguna fase sustancial de la controversia entre ciencia y religión. Los estatutos del curso de la iglesia

ignoraban la lucha, o no tenían interés en ella; o ambas cosas. Una lucha a cuyo centro previsiblemente deberían haber saltado. Esto, por lo tanto, constituye un descubrimiento de lo más significativo en sí mismo: que las iglesias de Cristo estuvieron enteramente desvinculadas de la reacción conservadora con la cual, lógicamente, su pasado debería haber estado profundamente entrelazado. Un examen minucioso de los medios de comunicación, revistas religiosas y otras fuentes primarias de la época sugiere esta conclusión. El terco silencio de la literatura académica dedicada a la controversia la respalda firmemente. Todas las fuentes disponibles de la hermandad de principios de siglo lo confirman con claridad. Y los discursos mismos del ciclo de conferencias del Abilene Christian College insisten absolutamente en ello —no por lo que se dice, sino por lo que se omite. Aunque las aguas de las dos corrientes tenían un sabor notablemente similar, el ala derecha del movimiento de Restauración nunca unió sus intereses con el movimiento fundamentalista. Una conspiración irrefutable de silencio vuelve insostenible cualquier otra conclusión. Pero desafortunadamente, aunque el silencio puede presentarse como una prueba irresistible, es un sustituto frustrante de aquel tipo de evidencia que proporciona explicación y entendimiento.

Notables similitudes doctrinales

¿Cómo se explica la aparente indiferencia de las iglesias de Cristo ante la controversia entre ciencia y religión? El sorprendente distanciamiento de la iglesia de la causa del fundamentalismo adquiere la más aguda relevancia cuando se analiza a la luz de las posturas doctrinales similarmente conservadoras de ambos movimientos. Y la inconfundible ausencia de cualquier relación orgánica entre los movimientos se vuelve de lo más anómala cuando se somete a esa misma luz. El análisis y la comparación de las posiciones doctrinales ponen de manifiesto mucho terreno que los movimientos compartían en común sobre los puntos clave de la teología cristiana. Dado que la posición doctrinal del fundamentalismo histórico ha quedado clara, ¿de qué manera se correspondía con la postura de principios de siglo de las iglesias de Cristo? Los documentos clásicos de la historia de la restauración sirvieron a la iglesia como una constitución de facto, la reexpresión de la doctrina del Nuevo Testamento en términos concisos y contemporáneos. En su insistencia sobre la infalibilidad bíblica, estos documentos podrían haber servido de igual manera al fundamentalismo. En la famosa Declaración y Discurso (Declaration and Address), Thomas Campbell declaró que «es ya hora de que... tomemos nuestras medidas directa e inmediatamente de la Norma Divina. Solo a esta nos sentimos divinamente obligados a conformarnos, ya que solo por esta debemos ser juzgados».³ Más tarde, a medida que surgían cuestionamientos sobre la validez del nacimiento virginal, la expiación, la resurrección y el juicio, las respuestas dadas en los sermones de los predicadores de la iglesia fueron tan inequívocamente conservadoras como cualquier réplica contemporánea. Después de la división de 1906, los sermones desde los púlpitos de las igre-

sias de Cristo estuvieron libremente salpicados de afirmaciones y negaciones características de las alocuciones fundamentalistas. Aún más tarde, los «cinco puntos» que formaban la declaración de fe del fundamentalismo eran dogmas que el enfoque evangelístico de los predicadores de la iglesia aprobaba tácitamente. Sobre estos cinco puntos, que se referían a la inerrancia bíblica, la deidad de Cristo, el nacimiento virginal, la expiación y la resurrección y segunda venida de Cristo, las pronunciaciones de los propios conferenciantes de Abilene, como se verá más adelante, fueron tan decididamente fundamentales como las de los fundamentalistas.

Además de las doctrinas cristianas cardinales, los predicadores de la iglesia de principios de siglo expresaron un acuerdo implícito con los fundamentalistas en varias cuestiones controvertidas de la época. Por ejemplo, permitiendo excepciones individuales y modificaciones menores, mantuvieron una actitud idéntica hacia la teoría de la evolución. Al atacar la teoría, no era inusual que los portavoces de la iglesia citaran alguna observación perspicaz de William Jennings Bryan como una apelación a la impecable opinión de un amigo y autoridad de confianza.

Las iglesias de Cristo también se movieron hacia una posición de oposición contra el modernismo religioso y la alta crítica destructiva en consonancia con la postura fundamentalista. Lamentablemente, los escritores de la iglesia han publicado pocas obras en lo que va de siglo que traten los problemas planteados por el cientificismo. Pero la una o dos que aparecieron antes de 1940, tales como *Bible Versus Modernism* (La Biblia frente al modernismo) de Trice y Roberson, fueron encasilladas rápidamente, según su filosofía y contenido, como literatura fundamentalista típica.⁶

Una extraña paradoja

En el ámbito del dogma teológico amplio y fundamental, las iglesias de Cristo y el fundamentalismo estaban en acuerdo esencial. Es cierto —y desde el punto de vista histórico, un enigma— que incluso las iglesias más extremadamente fundamentalistas del fundamentalismo se adscribían a ciertas doctrinas denominacionales que los defensores de una iglesia restaurada del Nuevo Testamento consideraban innovaciones liberales. Esto, sin embargo, no sugiere en modo alguno que las iglesias de Cristo se encontraran aún más a la derecha que el fundamentalismo en el espectro doctrinal. Como se verá en breve, su discusión con estas denominaciones no se centraba en detalles teológicos, sino en la naturaleza misma de la iglesia. Pero si no estaban a la derecha, tampoco se las encontraba a la izquierda del fundamentalismo. ¿Dónde se encontraban entonces? Dentro del amplio contexto de 2.000 años de historia eclesiástica, cualquier diferencia doctrinal significativa en 1920 entre las iglesias de Cristo y el fundamentalismo pue-

de parecerle al historiador apresurado tan diminuta que no valga la pena tomarse la molestia de medirla. El cronista de la época ciertamente no habría descubierto miembros de las iglesias de Cristo entre aquellos muchos críticos que clasificaban al fundamentalismo como una causa hiperconservadora que merecía fracasar debido a su interpretación demasiado ortodoxa de la doctrina cristiana básica. En la superficie de las cosas —en todo caso a primera vista— el historiador promedio del período de 1900 a 1935 podría ser propenso a presentar a las iglesias de Cristo como un tributario conservador joven y en ascenso que vertía su contribución en la corriente principal de protesta que inundaba el país. Y si ese historiador estuviera además dado a la especulación, podría incluso adivinar que el tributario era una de las denominaciones derivadas creadas por la marea de violencia en la corriente principal.

Pero las iglesias de Cristo no fueron un producto de la controversia en la corriente principal; tampoco fueron contribuyentes directos a sus corrientes crecientes. Este desapego completo de las iglesias de Cristo respecto a la protesta conservadora organizada es bastante sorprendente ante la presencia de una obvia afinidad doctrinal. Pero la sorpresa se convierte en incredulidad a la luz de la historia religiosa posterior. Porque de los escasos sobrevivientes de una disputa eclesiástica en 1906, las iglesias de Cristo para 1960 se habían elevado en fuerza numérica hasta entrar en el selecto círculo de los diez principales cuerpos religiosos de la nación. Para complicar aún más la paradoja, han mantenido un rumbo tan preservador en lo bíblico que ahora prevalecen como la organización religiosa de entre las principales del país más conservadora en lo doctrinal.

La consecuencia necesaria, extraña pero inevitable, es que la iglesia doctrinalmente conservadora más grande de la nación a mediados de siglo no estuvo involucrada de ninguna manera en la protesta conservadora más ruidosa del siglo. La paradoja puede hacerse un poco menos intrincada —pero solo un poco— al recordar el crecimiento precipitado de la iglesia desde el punto de la protesta hasta mediados de siglo. Desafortunadamente, aún no se ha escrito un relato sistemático de los cincuenta años acontecimientos en los que la iglesia se ha convertido en el producto religioso «autóctono» más grande. Si bien el registro de 1800 a 1906 ha sido documentado adecuadamente, se necesita de manera urgente una historia completa del movimiento de Restauración en el siglo veinte. Particularmente deficiente es una historia de la voz conservadora del movimiento. Al rastrear sus inflexiones recientes, esta voz debe confiar ahora en los historiadores de la Iglesia Cristiana quienes, añadiendo un toque de reminiscencia nostálgica a la historia de su propia denominación, han dedicado un capítulo escaso o algo similar a los «derechistas» distanciados. Pero por el argumento convincente del éxito posterior, no del todo diferente a la fábula de la tortuga y la liebre, el ala derecha debería estar escribiendo ahora la historia para la izquierda. Porque la llamada

ala derecha ya no es solo un apéndice militante. Su independencia ahora se ha justificado. Su llamado conservador ha evocado una respuesta poderosa. Un impulso creciente y ascendente la posiciona ahora como el centro sólido del movimiento de Restauración de mediados de siglo. La historia de su dramático crecimiento merece ser contada. Y, por respeto a las multitudes que ahora indagan con elocuencia, la proximidad de su conciencia conservadora a otras causas similarmente conservadoras exige ser dada a conocer. El relato y el darlo a conocer no serán una tarea sencilla, sin embargo. La naturaleza misma autónoma de sus congregaciones, sumada a la escasez de datos confiables, particularmente de 1906 a 1925, vuelve confusos los acontecimientos que rodearon su desarrollo a principios de siglo. La confusión es doblemente perturbadora ya que encubre las actitudes de la iglesia hacia la más pintoresca de las causas conservadoras, el fundamentalismo. Una comprensión de esas actitudes y una explicación adecuada de los acontecimientos que apartaron a las iglesias de Cristo del movimiento fundamentalista parecen ser una contribución largamente esperada a la historia de la restauración.

Una explicación falsa

La explicación tradicional ha sido que las iglesias de Cristo no estuvieron involucradas en la cruzada conservadora porque no eran conscientes de ella; porque estaban siendo guiadas por guías académicamente ciegos y mal informados, hombres incluso desconectados de las cuestiones monumentales que fomentaban el fundamentalismo.

Se ha establecido de manera indiscutible que los hábitos y actitudes de «grandes números de personas, especialmente en las zonas rurales y más 'atrasadas'», se vieron casi por completo indemnes por la controversia entre ciencia y religión.⁸ Esto fue especialmente cierto en el caso de los miembros de sectas bucólicas y atrasadas. Las iglesias de Cristo han sido consideradas hasta ahora como una de esas sectas. Su ausencia de la controversia se ha explicado asumiendo su total ignorancia de las verdaderas cuestiones. Sin embargo, tal suposición no responde a la pregunta; simplemente la elude. Durante demasiado tiempo, la hábil evasión se ha formulado con palabras como estas: «El ala derecha del movimiento, las iglesias de Cristo, se había aislado tanto de la corriente principal del mundo cristiano y de los movimientos culturales y científicos de la sociedad en general que se vio casi completamente indemne».⁹ Esta es parte de la respuesta, tal vez. Pero solo una parte. Estas congregaciones en gran parte rurales estaban, sin duda, más alejadas intelectualmente que las denominaciones más urbanas. Además, su política de rígida autonomía pudo haber cristalizado en un espíritu de exclusividad, aislándolas en cierto modo de la corriente principal. Asimismo, la acusación de que este aislacionismo se vio agravado por una hambruna de información actualizada y de iluminación oportuna desde los púlpitos de las iglesias también pue-

de concederse. Pero conceder todo el paquete de estas probabilidades no responde completamente a la pregunta. Es solo parte de la respuesta, y en su parcialidad, como toda verdad a medias, reside el engaño vicioso.

Los ácidos de la modernidad se derramaron en el torrente sanguíneo de cada grupo religioso significativo de la nación. Aunque la enfermedad atacó con vehemencia variable, ningún movimiento verdaderamente nacional quedó completamente inmune. El llamado de la Restauración fue el movimiento autóctono más grande de la nación. Solo las sectas regionales, torpemente dirigidas e intelectualmente estériles escaparon ilesas. Las iglesias de Cristo no formaban una secta semejante, a pesar de los juicios arbitrarios de las historias de la Iglesia Cristiana.¹⁰ La multitud del domingo por la mañana del movimiento, por las razones ya citadas, pudo no haber sido capaz de ver, más allá de la batalla privada de la hermandad, los omisos preparativos para una gran guerra nacional. Incluso el liderazgo local, preocupado por la tarea de rescatar a la congregación de la comunidad de las digresiones, pudo haber supuesto que la suya era la única pelea importante en curso. Pero ninguna preocupación semejante victimizó a los líderes más destacados de toda la hermandad extracongregacional. Ningún olvido semejante caracterizó a los impulsores principales del ala derecha de la restauración. Se debe hacer una distinción entre los líderes congregacionales de influencia puramente local y los forjadores de la hermandad, cuya perspicacia e intuición habían ayudado a rescatar de los escombros de la restauración un movimiento conservador significativo.

Los miembros de a pie bien pudieron haber evitado los mordaces problemas a nivel nacional mediante una conspiración de desapego. Pero tal alternativa no estaba disponible para los hombres que habían liderado la lucha contra el liberalismo en las filas de los discípulos. Ellos habían llegado a estar bien versados, por razones de supervivencia, en las técnicas del liberalismo. A muchos predicadores ordinarios se les pudo haber evitado la confrontación real con los problemas de la duda por mero descuido. Pero había otros de una variedad menos ordinaria, graduados de los colegios Franklin y Bethany, hombres raros a una generación de distancia de Campbell y Stone; hombres a quienes ninguna falta de información había excusado. Eran hombres de su tiempo, hombres capaces de reconocer las cuestiones. No se les puede descartar con una generalización geográfica o teológica sweeping.

¿Por qué extraña trama del destino la controversia entre ciencia y religión habría pasado desapercibida ante los ojos perspicaces de hombres como J. W. McGarvey, David Lipscomb, James A. Harding, Moses E. Lard, Tolbert Fanning, George A. Klingman y Hall L. Calhoun? Estos hombres habían tomado la antorcha del liderazgo de manos de Alexander Campbell, a quien el Congreso de los Estados

Unidos estaba acostumbrado a escuchar. Si bien estaban preeminentemente dedicados al reino espiritual de los Cielos, no eran indiferentes ni insensibles a los problemas dominantes de este mundo temporal. Muchos discípulos anteriores habían participado activamente en los asuntos públicos, liderando la búsqueda de soluciones a problemas políticos y culturales. En noviembre de 1880, un predicador de la restauración, James A. Garfield, buscó y ganó el cargo más alto de la nación. Ese mismo año, otros dos predicadores del evangelio, D. R. Dungan en Iowa y J. M. Pickens en Oklahoma, fueron derrotados en reñidas contiendas gubernamentales por los cargos más altos de sus estados. En 1892, Ira J. Chase, un conocido predicador del evangelio, fue elegido gobernador de Indiana. Otro de los hermanos, J. A. Brooks, fue candidato a la vicepresidencia en la potente candidatura prohibicionista de 1888. Aunque algunos de estos hombres llegaron a identificarse con la Iglesia Cristiana, los miembros de las iglesias de Cristo también participaron lo suficientemente vigorosamente en la vida política y cívica como para hacer que Lipscomb diera la voz de alarma de que la propagación del reino espiritual se estaba subordinando. Nuestro punto en todo esto es que los portavoces del movimiento de Restauración, parte integrante de Estados Unidos, atesoraban la tradición de relevancia contemporánea e involucramiento práctico que habían heredado. Los portavoces conservadores capaces también habían heredado y atesorado por igual esta tradición. La etiqueta de «ala derecha» no podía cambiar sus raíces de restauración. Al dar la vuelta el siglo veinte, un número amplio de ellos estaba completamente al tanto de la naturaleza de la contienda que dominaba la prensa estadounidense y la corriente principal religiosa.

Una relación de causas

Aunque el ala derecha de la Restauración no formaba parte del fundamentalismo, sería una ingenuidad verdaderamente rara, y además muy desafortunada, asumir que no se vio afectada en absoluto por las conmovedoras fuerzas ambientales de la época. Nuestra postura es que esas mismas fuerzas —las cuestiones científicas y teológicas que introdujeron la cuña en el corazón del cristianismo estadounidense— crearon las tensiones que dividieron al movimiento de Restauración en dos campos distintos. Antes de que la terrible turbulencia dentro de la corriente principal del cristianismo derivara en la controversia fundamentalista en toda regla, se desbordó, con considerablemente menos intensidad, hacia el tributario de los discípulos. Las violentas repercusiones de la controversia principal, así como muchas de las cuestiones específicas de desacuerdo en sí mismas, nunca se sintieron por completo en la corriente más pequeña. Pero la traicionera corriente subterránea estaba allí. Sin embargo, una corriente subterránea es difícil de detectar, y en la tremenda tempestad de la superficie, la causa real de la brecha de los discípulos de 1906 quedó envuelta y pasó desapercibida. Por lo tanto, estamos en un terreno muy virgen pero muy sólido al sostener que la fundación del movimiento fundamentalista estuvo relacionada causalmente con la división

entre los discípulos y, por ende, estuvo relacionada con los acontecimientos que dieron nacimiento a las iglesias de Cristo como un cuerpo independiente. Es decir, la causa raíz del fundamentalismo y la causa raíz de la división de los discípulos se derivaron directamente de las cuestiones del encuentro entre ciencia y religión a finales del siglo diecinueve. Esta relación de causas, aunque nunca antes aclarada, se puede demostrar y documentar fácilmente.

Los dos temas de controversia asignados tradicionalmente a la división de los discípulos como sus causas generadoras de disenso fueron la introducción de instrumentos de música en el culto y la realización de la obra misionera mediante sociedades extracongregacionales.¹² Pero ¿fueron estos dos temas de debate plenamente al corazón del cisma entre conservadores y liberales? ¿Se explica en ellos la esencia del cisma? Fueron, indiscutiblemente, las cuestiones tangibles y cargadas de emoción de la disputa específica. Cuestiones tan tangibles que los hombres del movimiento, incluidos aquellos que como McGarvey intentaron en vano hacer lo contrario, se vieron obligados a hacer una elección. Con la elección vino la contienda que dividió hogares, congregaciones, comunidades y separó a un movimiento entero.

Estas fueron las cuestiones de división, sin duda. Pero hay una diferencia entre cuestiones y causas. Se puede afirmar categóricamente que ni la sociedad misionera ni el melodio de L. L. Pinkerton fueron una causa primaria. Ambos fueron secundarios. Ambos fueron temas de debate. Ambos fueron resultados. Y los resultados fueron motivados por la verdadera causa raíz: una pérdida de respeto entre los restauracionistas por el «Nuevo Testamento como una constitución perfecta para el culto, la disciplina y el gobierno de la Iglesia del Nuevo Testamento, y como una regla perfecta para los deberes particulares de sus miembros». Esa premisa de la Declaración y Discurso (Declaration and Address) de Thomas Campbell ya no era aceptable para los discípulos liberales.¹³ La dramática pérdida de confianza en la Biblia que recorría la nación tras la estela de la evolución y la alta crítica no respetaba los límites de la iglesia. Se había deslizado sigilosamente en el campamento de los discípulos y había tomado cautivos a varios predicadores elocuentes. La pertenencia a la Iglesia del Nuevo Testamento no conlleva ninguna garantía de inmunidad contra las feroz fuerzas ambientales.

No hay que buscar muy lejos para encontrar predicadores de la restauración que estaban manchados con el mismo tinte de liberalismo que caracterizaba a los profetas de la corriente principal modernista. Por ejemplo, en 1889, los fieles de la Iglesia Central en St. Louis, Missouri, escucharon un audaz sermón de R. C. Cave que reveló claramente su pérdida de respeto por la autoridad escritural. En un lenguaje que recordaba fuertemente a las cautivadoras conferencias de Robert G. Ingersoll durante esa era, Cave sostuvo que Abraham y Moisés se habían equivo-

cado lamentablemente sobre la verdadera naturaleza y personalidad de Dios. También reveló una aparente conciencia y apreciación por un famoso sermón liberal predicado por Henry Ward Beecher solo cuatro años antes. Beecher, el predicador más popular de su generación, se adscribía a la explicación de la evolución de Gray-Spencer-Fiske y pronunció en 1885 un discurso sobre «Las dos revelaciones» que constituyó una defensa decidida de la evolución teísta. Para ser compatible con el avance del descubrimiento científico, concluyó Beecher, el cristianismo debe aceptarse como una religión progresiva en constante desarrollo.¹⁴ El mensaje de Cave de 1889 a los hermanos de San Luis describió de manera similar la Biblia como una evolución en lugar de una revelación. Negó tanto el nacimiento virginal como la resurrección corporal de Cristo. En lecciones posteriores a su congregación, Cave instó a que no se hiciera nada «una prueba de comunión sino aquello que la propia conciencia del hombre le dice que es correcto o verdadero... La lealtad estricta a uno mismo es la verdadera lealtad a Dios».¹⁵

Una cuestión de autoridad

Tanto Cave como la Iglesia Central eran bien conocidos por su liberalismo y podrían descartarse como raras excepciones a la regla. Pero la existencia misma de su liberalismo es una verificación de la premisa de que las dudas y sospechas de la corriente principal estaban infiltrando el tributario de la restauración. Aunque el liberalismo de San Luis pudo haber sido excepcional, ciertamente no fue exclusivo. J. H. Garrison, el influyente editor del *Christian-Evangelist*, censuró levemente a Cave por su liberalismo, solo para ser censurado tajantemente como liberal él mismo por David Lipscomb. En esencia, el ataque de Lipscomb a Garrison y a sus seguidores acusaba que habían perdido la confianza en la autoridad y suficiencia de las Escrituras. El editor del *Gospel Advocate* escribió:

Siempre que un hombre comienza a hacer la distinción entre creer en Cristo y creer en la Biblia que revela a Cristo, no cree en el Cristo de la Biblia o de Dios... Hay una escuela de racionalismo en la iglesia de Cristo. Utilizan términos fuera de su significado ordinario. Entienden por inspiración, como la llama Longan, «genio inspirado». La Biblia... no es la norma completa y perfecta de la verdad religiosa. Todo ha de ser sometido al juicio del hombre, o al espíritu de santidad dentro del hombre, y todavía puede desarrollar nuevas revelaciones y manifestaciones más altas de la verdad... Vayamos al fondo y hagamos un trabajo limpio al purificar a la iglesia de esta infidelidad. Longan y Proctor han sido los líderes en esta escuela. Otros les siguen. No creen que las Escrituras sean dadas por inspiración de Dios y, por lo tanto, que no son la revelación final y perfecta de Dios al hombre, ni la norma de la verdad.¹⁶

Alexander Proctor y George W. Longan, a quienes Lipscomb hizo tan despectiva referencia, eran predicadores de Misuri frecuentemente tildados de «racionalis-

tas». Estos y otros predicadores liberales atrajeron al erudito J. W. McGarvey a la contienda. McGarvey escribió una serie de artículos en 1886 para el *Christian Standard* sobre el problema de la crítica textual. Estos artículos fueron el antecedente de una sección regular en el periódico llamada «Crítica Bíblica». El objetivo de McGarvey era el método de la crítica textual destructiva tomado prestado de los círculos teológicos alemanes por hermanos dentro de las filas del movimiento de Restauración. Después de entrar en la contienda en respuesta a sus propios hermanos liberales, McGarvey pronto se descubrió a sí mismo en una arena mucho más grande. Preparándose para enfrentar las digresiones de la restauración, se dio cuenta de la causa real de la apostasía y de su alcance nacional. Rastreó las huellas liberales de sus propios hermanos hasta el umbral del modernismo protestante.¹⁷ La de McGarvey fue tal vez la única voz entre los restauracionistas ampliamente respetada por los eruditos liberales en los calentamientos previos al fundamentalismo. A diferencia de sus muchos hermanos que no pudieron o no quisieron, McGarvey se elevó por encima de la batalla de los discípulos para ofrecer una oposición directa a los profetas que guiaban la corriente principal modernista del cristianismo. Fue entre sus propios hermanos, sin embargo, donde detectó por primera vez el modernismo y contra quienes suplicó por la lucha más grande.

Las semillas de la división de la restauración fueron sembradas por las mismas manos implacables del cientificismo que más tarde moldearon la controversia fundamentalista. La causa de la división fue una disminución del respeto por la Biblia, una actitud de escepticismo gestada en el suelo de la controversia entre ciencia y religión. Si bien esto puede parecer nada más que concluir lo obvio, es una conclusión obvia que nunca antes se ha enunciado con claridad. De hecho, ninguna autopsia realizada hasta ahora sobre el movimiento de Restauración anterior a 1900 ha intentado siquiera explicar la causa de la división de los discípulos a la luz de la contienda generalizada que saturó todo el pensamiento cristiano anterior a 1900. En cambio, la explicación tradicional, como gran parte del movimiento mismo, ha tendido a eludir una relevancia verdaderamente nacional, a evitar los factores verdaderamente causales, y se ha aplacado con detalles secundarios, si no superficiales.

La profunda inquietud espiritual que las estremecedoras cuestiones de la evolución y la alta crítica trajeron a la corriente principal tuvo una influencia sobre los temblores relativamente leves de la música instrumental y los métodos misioneros que llegaron a turbar el tributario. Las cuestiones que agitaron a ambos movimientos estaban relacionadas con la poderosa controversia entre ciencia y religión. Las primeras —las cuestiones primarias planteadas por la evolución y la alta crítica— provocaron la controversia nacional. Las cuestiones más secundarias de la música instrumental y las sociedades fueron planteadas por la contro-

versia. Las primarias conspiraron para crear dudas sobre la autoridad de la Biblia. Las secundarias fueron subproductos inevitables de esa duda. Fueron los frutos de la discordia que irrumpieron con avidez en el vacío creado por la salida de la autoridad bíblica de un segmento del movimiento de Restauración.

La verdadera cuestión, entonces, ha sido siempre la de la autoridad bíblica. La congregación de San Luis que en 1889 complacientemente recibió el audaz modernismo de R. C. Cave, se había dividido veinte años antes debido a la disensión sobre la música instrumental. La división de 1869 y el absoluto modernismo de 1889 fueron pasos relacionados en secuencia dentro del camino hacia la apostasía. Ambos fueron creados por una pérdida de respeto hacia la autoridad de las Escrituras. L. L. Brigance analizó la verdadera causa: «El extremo delgado de la raíz principal de la división en las filas del movimiento de Restauración no son los instrumentos de música ni las sociedades humanas, sino la falta de respeto hacia la autoridad de la palabra de Dios».¹⁸ Este era el verdadero asunto en juego. La cuestión fundamental es, y ha sido en todo momento, de autoridad religiosa. Una vez que la autoridad confiable e infalible ha sido minada, como ocurrió con un gran segmento de los discípulos, la puerta hacia la apostasía ilimitada ha quedado abierta. Esos leves temblores que inicialmente separaron a las iglesias de Cristo y a la Iglesia Cristiana de forma tan diminuta, han alcanzado ahora proporciones de terremoto. Un gran abismo causado por la sutil pero constante erosión de la autoridad bíblica deja ahora a los dos descendientes directos del llamado de unidad de la restauración en polos opuestos. El Dr. A. T. DeGroot, presidente del Departamento de Historia de la Iglesia y Profesor Distinguido en la Universidad Cristiana de Texas, desea dejar en claro que la Iglesia Cristiana es ahora una denominación que ya no suscribe la noción de que el Nuevo Testamento contiene el modelo de autoridad para la organización, la obra y el culto de la iglesia. El movimiento de Restauración, afirma él, «nunca podrá reconstituir por completo... la estructura original...». Es franco al plantear la cuestión extremadamente pertinente de cómo, en ausencia de la autoridad de un modelo bíblico, sus hermanos de mentalidad ecuménica pueden «recibir suficiente estructura para existir y perpetuarse como iglesia».¹⁹

El principio de restauración

Siendo conscientes de los temas y simpatizando con las convicciones básicas que llevaron a los conservadores dentro de las principales denominaciones a organizarse contra el modernismo, ¿qué impidió que la iglesia sumara su peso al movimiento fundamentalista? La respuesta satisfactoria a esa pregunta se puede encontrar únicamente en la diferencia inherente entre la iglesia del Nuevo Testamento y el denominacionalismo. Y esta diferencia pone en marcado relieve el contraste entre el principio de restauración y el principio sobre el cual está construida actualmente una cristiandad dividida y sectaria. Las iglesias de Cristo, con

la determinación de seguir el Nuevo Testamento como la única regla de fe y práctica, estaban dedicadas a la restauración de la iglesia no sectaria del Nuevo Testamento. El fundamentalismo, alarmado por el ataque del modernismo, buscaba preservar sus diversas denominaciones tradicionales mediante la defensa de las doctrinas fundamentales sobre las cuales fueron establecidas. Las iglesias de Cristo, aunque suscribían la mayoría de esas mismas doctrinas cardinales, de ninguna manera estaban convencidas de que el denominacionalismo mereciera ser preservado. Era, a su juicio, una violación del principio más cardinal de todos: «Sobre esta roca edificaré mi iglesia, y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella». La restauración de la iglesia de Cristo, no la preservación de las doctrinas y tradiciones cardinales del cristianismo protestante, era su objetivo. Durante los años del fundamentalismo, el denominacionalismo ortodoxo se vio envuelto en una gran reacción; las iglesias de Cristo estaban empeñadas en un gran retorno. Lo primero fue una maniobra defensiva; lo segundo fue un movimiento ofensivo.

La cuestión de la interpretación bíblica que planteó el fundamentalismo también estuvo involucrada en la división que separó a la Iglesia Cristiana de las iglesias de Cristo. Pero esa candente cuestión no concibió ni ese distanciamiento dio a luz a la iglesia de Cristo. Aunque se le asignó una identidad separada en 1906, la línea de sucesión de las iglesias de Cristo no se inició allí. Tampoco comenzó en la obra de los Campbell y otros restauradores del siglo dieciocho. El surgimiento de la iglesia en suelo estadounidense significó no un nacimiento, sino un renacimiento. Alexander Campbell describió la naturaleza apostólica de la iglesia a la que dedicó sus esfuerzos: «No tengo intención alguna de añadir a la lista de nuevas sectas. Este juego se ha jugado durante demasiado tiempo. Trabajo para ver abolido el sectarismo y a todos los cristianos de todo nombre unidos sobre el único fundamento sobre el cual se fundó la iglesia apostólica».²⁰ Añadió que su propósito era «dar un paso en el asunto de la restauración y en el retorno al pacto». En 1825, escribió en el *Christian Baptist*: «Una restauración del antiguo orden de cosas es todo lo que se contempla... Contribuir a esto es nuestro más ardiente deseo, nuestra búsqueda e indagación diaria y diligente. Ahora bien, al intentar lograr esto, corresponde a cada individuo y a cada congregación de individuos descartar de su fe y de su práctica todo lo que no se encuentre escrito en el Nuevo Testamento del Señor, y creer y practicar todo lo que allí se prescribe. Hecho esto, se ha hecho todo lo que debe hacerse».²¹ Sobre este fundamento de completa confianza en la autoridad del modelo bíblico se habían lanzado los esfuerzos para reconstruir la iglesia de la Biblia.

El concepto de la iglesia y su papel en el mundo hizo innecesaria la entrada de las iglesias de Cristo en la contienda fundamentalista. La iglesia era considerada como el reino de los Cielos, cuya labor no eran las controversias pasajeras de este

mundo, sino los temas perdurables del mundo venidero. Su carga no se veía como el progreso social, sino como la evangelización mundial y la salvación eterna. El absorbente llamado a la restauración del cristianismo del primer siglo tendía a adormecer el interés de la iglesia en las corrientes cruzadas y pasajeras del siglo veinte. El hecho de que el fundamentalismo se sobrecargara con intereses sociales y seculares, que iban desde la agitación en el Ku Klux Klan hasta fanáticas propuestas de prohibición, desaconsejó la participación en el movimiento.

Puesto que el modelo del Nuevo Testamento no preveía ninguna organización extracongregacional, las iglesias de Cristo sostenían profundas convicciones contra los eclesiasticismos de sínodos o conferencias. La cuestión práctica de moldear la opinión pública de las masas y movilizarla en una acción abierta detrás de cualquier causa determinada resultaba difícil. La hermandad pronto pasó a depender del Ciclo de Conferencias de Abilene y de varias publicaciones periódicas de amplia lectura para obtener información y dirección esenciales. Sin embargo, estas no pretendían ejercer ninguna función legislativa o eclesiástica. El fundamentalismo, una creación del denominacionalismo organizado, dependía en gran medida de las asambleas de conferencias para ventilar quejas y cobrar impulso para su marcha contra el modernismo. Las iglesias de Cristo, al buscar reafirmar el principio de autonomía, no poseían tal mecanismo de movilización.

Algunas disimilitudes hostiles

La búsqueda del principio de restauración acentuó aún más las muchas diferencias específicas entre la iglesia y el denominacionalismo, dejando sin efecto cualquier comunión formal con el fundamentalismo. Los primeros restauradores se habían opuesto enérgicamente al denominacionalismo. Para el cambio de siglo, las iglesias de Cristo habían llegado a desaconsejar la articulación conjunta con cualquier organización religiosa de origen humano. Para los predicadores de la iglesia, los peligros de la división denominacional y del error sectario eran mucho más inminentes y mortales que los peligros aparentemente teóricos de la evolución y la alta crítica. Con los primeros se enfrentaban a diario. A menudo consideraban a los segundos como la afición excéntrica de la comunidad académica.

Más allá de la armonía en el nivel fundamental del dogma cristiano, las disimilitudes hostiles entre la iglesia y el fundamentalismo emergen en el plano de los principios doctrinales más secundarios. Posiciones divergentes en dos doctrinas específicas, el premilenarismo y la predestinación, servirán para ilustrar esta antipatía. La iglesia no toleraba ninguna de las dos doctrinas; el fundamentalismo formal, con raras excepciones, suscribía ambas.

La mayoría de las denominaciones del fundamentalismo eran fuertemente calvinistas; por lo tanto, la base teológica del movimiento era esencialmente predestinataria. El movimiento de Restauración había denunciado abiertamente el calvinismo antes de 1900 a través de una serie de debates públicos con bautistas y presbiterianos. La doctrina calvinista de la predestinación o predeterminación resultaba particularmente repugnante para las iglesias de Cristo y contribuyó a evitar su comunión con la causa fundamentalista.

El premilenarismo fue un segundo dogma del fundamentalismo que la iglesia no podía respaldar. Un concepto controvertido sobre la segunda venida de Cristo, la doctrina cobró gran fuerza en Estados Unidos durante la primera década de 1900. También había ganado un sólido respaldo de algunas iglesias de Cristo. La teoría milenaria de que Cristo reinaría en la tierra durante mil años literales nació de un sistema de hermenéutica incipiente que no daba margen a la interpretación simbólica de las Escrituras. El complejo simbolismo de pasajes apocalípticos en libros como Daniel, Números, Ezequiel y Apocalipsis se tomaba, no de manera simbólica, sino de forma bastante literal. Tal literalismo inflexible se explicaba y justificaba a través de fórmulas numéricas sumamente complejas y extrañas especulaciones históricas. Para 1900, la mayoría de las iglesias de Cristo habían superado este literalismo desmedido a través del diálogo y el debate interno de la hermandad. Al hacerlo, desarrollaron un método válido de hermenéutica y un enfoque razonablemente maduro para los problemas del simbolismo, un enfoque que dejaba espacio para la interpretación. Para 1920, aunque una minoría inflexible no estaba de acuerdo —y todavía lo está hoy—, el impulso de la iglesia se había alejado decididamente de la teoría del premilenarismo. El impulso del fundamentalismo no dio tal paso. Por lo tanto, mientras los cáusticos reactivos del modernismo hervían para poner a prueba todo literalismo bíblico, incluso los dogmas atemporales de la fe fueron desafiados; pero los aditamentos de bestias feroces y duendes fueron desalojados y disueltos por completo. Las iglesias de Cristo, por un lado, habrían simpatizado con cualquier intento de defender los dogmas desafiados. Pero, por otro lado, las fantasiosas teorías milenarias sobre la segunda venida eran un asunto completamente distinto. Cuando, en la cuestión del premilenarismo, las denominaciones del fundamentalismo quedaron expuestas y avergonzadas por los altos críticos, las iglesias de Cristo no solo libraron el castigo, sino que estuvieron de acuerdo con él.

Los predicadores de la iglesia se oponían al liberalismo teológico. Pero en un sentido práctico, mantenían una definición muy general del término. Cuando miraban hacia la izquierda desde su posición bíblica, no estaban particularmente interesados en distinguir los matices sensibles de diferencia que separaban a las escuelas de pensamiento. Tendían a clasificar todas las desviaciones del modelo apostólico, ya fueran leves o radicales, metodistas o modernas, como igualmente

incorrectas e igualmente liberales. Aunque la lucha contra el modernismo estaba siendo librada por denominacionalistas cuyas posiciones conservadoras se aproximaban sustancialmente a las de las iglesias de Cristo, los predicadores de la iglesia no estaban dispuestos a relajar su postura de restauración y darse la mano con el enemigo declarado del sectarismo en una batalla menos inmediata contra un enemigo menos real. Si bien no se sabe cuántos predicadores de la iglesia habían estado expuestos a los escritos de Fosdick, su familiaridad con las excentricidades de Ben Bogard y J. Frank Norris era de larga data. Evangelistas como G. C. Brewer y Foy Wallace, Jr. habían sostenido debates públicos con estos destacados fundamentalistas del suroeste sobre puntos específicos de doctrina.²² Con el tiempo, también llegaron a oponerse a Norris y a sus colaboradores por motivos que involucraban técnicas y carácter. Por lo tanto, no es sorprendente que los predicadores de la iglesia dudaran en ayudar a Norris en su guerra contra la evolución. No porque prefirieran la teología de Fosdick a la de Norris, sino porque Fosdick era un nombre de periódico de la lejana Nueva York. Norris, a quien consideraban del mismísimo demonio, era una molestia del vecindario con la que se enfrentaban a diario. Las iglesias de Cristo tenían poco uso para el fundamentalismo porque era la causa cruzada de su antipatía: el prototipo de Texas del Elmer Gantry de Sinclair Lewis.

Reacción versus retorno

En resumen, el fundamentalismo fue una cruzada, no por el cristianismo bíblico, sino por el protestantismo ortodoxo. El compromiso con el primero dictó la oposición de la iglesia a este último. Uno no debe dejarse engañar por el espejismo de la similitud entre el principio de completa confianza en la autoridad bíblica que exige la reconstrucción de la casa de Dios, y la actitud arbitraria de aceptación de las doctrinas bíblicas que solo exige su defensa y preservación. Tanto la confianza completa como la creencia arbitraria producirán un sistema de fe conservador en su apariencia externa. Sin embargo, existe una diferencia sobresaliente dentro de los principios respectivos sobre los cuales se fundamentan ambos enfoques. Uno es restaurador; el otro es preservador. Uno es genuinamente bíblico; el otro es meramente ortodoxo. Uno está usualmente en enemistad con las costumbres existentes; el otro está dedicado a la perpetuación de sus tradiciones eclesiásticas. Uno está sumiso al principio de la autoridad del modelo; el otro selecciona arbitrariamente unos pocos modelos bíblicos que convierte en su credo y a los cuales se someterá.

El principio de completa confianza y la actitud de creencia arbitraria producirán organismos separados cuyas diferencias no siempre son discernibles mediante una comparación de los frutos prácticos que crecen en los extremos de las ramas; ni siquiera mediante un examen de las similitudes entre los troncos doctrinales. La diferencia seminal, siendo esencialmente de propósito o principio, salta a la

vista con solo una mirada a las raíces principales en conflicto. Esa diferencia se puede trazar de forma vívida en dos palabras en contraste: reacción versus retorno.

El fundamentalismo, al igual que el movimiento de la Reforma mismo, nació en los dolores del parto de la reacción. La raíz principal de la cual han prosperado las iglesias de Cristo no se remonta a ninguno de estos movimientos reaccionarios. Tan notables fueron las victorias de la Reforma que uno es cauteloso al criticar a sus defensores por cualquier motivo. Pero aunque hizo grandes progresos, la revuelta de la Reforma fue en última instancia abortiva debido a su deficiencia en la raíz principal. Buscó reformar una iglesia apóstata en lugar de restaurar la iglesia de Pentecostés. Este llamado a la reforma —en lugar de a la restauración— fue un error colosal en propósito y en principio que determinó inevitablemente la dirección incierta y el destino perdido del movimiento.

La revuelta fracturó triunfalmente y en gran medida reestructuró la denominación católica; pero no logró restaurar —porque ni siquiera intentó restaurar— la iglesia del Nuevo Testamento. La puerta giratoria que la Reforma abrió y a través de la cual ingresó posteriormente el principio de restauración fue una contribución tan vital que excusa con creces el propio fracaso de la Reforma. Excepto que, y he aquí la trágica realidad: no busca excusa alguna ni admite fracaso alguno. Se abrió paso audazmente a través del molde endurecido del romanismo y luego, regocijada con su libertad, se dedicó a formar otros moldes que evolucionaron en una réplica fragmentada y grotesca de esa misma perversión que se había propuesto reformar. Para 1900 podía excavar a través de los escombros de la división multiplicada hasta su raíz principal y, con asombrosa objetividad y sinceridad no fingida, reclamar como la «Iglesia Madre» de todo ello a algo distinto de la fundada en Jerusalén.

Luego vino la trascendental tormenta del cientificismo, azotando y agrietando las rancias tradiciones del protestantismo ortodoxo. Con la tormenta llegó la oportunidad de la historia para ejercitar su agudo hábito de repetirse a sí misma. Solo que esta vez, los herederos ortodoxos de la revuelta de la Reforma estaban representando, irónicamente, el papel del Papa en la iglesia desafiada; y concentrando todos sus esfuerzos en la defensa del statu quo denominacional. Olvidado desde hacía mucho tiempo estaba el principio de restauración.

Fue el denominacionalismo ortodoxo, no el cristianismo bíblico, el que sucumbió ante la despiadada embestida del modernismo. Su caída fue producto de su endeble fundamento y de su propósito extraviado. El descubrimiento de Darwin no condenó a la ortodoxia denominacional, ni tampoco el debate de Darrow. El genio del denominacionalismo divisivo se había condenado a sí mismo mucho,

mucho antes; y su sentencia de muerte había sido anunciada por el Espíritu Santo: «Estoy maravillado de que tan pronto os hayáis alejado del que os llamó por la gracia de Cristo, para seguir un evangelio diferente. No que haya otro, sino que hay algunos que os perturban y quieren pervertir el evangelio de Cristo. Mas si aun nosotros, o un ángel del cielo, os anunciare otro evangelio diferente del que os hemos anunciado, sea anatema».²³

Notas al pie de página

¹ James DeForest Murch. *Christians Only* (Cincinnati: Standard Publishing, 1962), p. 237.

² Quizás el estudio más adecuado sobre el fundamentalismo histórico es el de Norman F. Furniss, *The Fundamentalist Controversy, 1918-1931* (New Haven: Yale University Press, 1954). Otras obras estándar incluyen a S. G. Cole, *History of Fundamentalism* (Nueva York: Richard R. Smith, Inc., 1931), y Maynard Shipley, *The War on Modern Science: A Short History of the Fundamentalist Attacks on Evolution and Modernism* (Nueva York: Knopf, 1927).

³ La excelente recopilación de E. C. Vanderlaan de la vasta literatura sobre la controversia, *Fundamentalism versus Modernism* (Nueva York: H. W. Wilson Company, 1925), no hace referencia alguna a las iglesias de Cristo. Lo mismo se puede decir de discusiones más breves como las de Virginia Dabney, *Liberalism in the South* (Chapel Hill, 1932), Harbor Allen, «The Anti-Evolution Campaign in America», *Current History*, (1926), pp. 893-897, y E. Mims, «Why the South is Anti-Evolution», *World's Work*, 50 (1925), pp. 548-552.

⁴ Alexander Campbell, *Memoirs of Elder Thomas Campbell* (Cincinnati: H. S. Bosworth, 1861), p. 32. Para otras declaraciones sobre las posiciones doctrinales de los restauradores, véase Oram J. Swinney, *Restoration Readings* (Palm Springs, California: Old Paths Book Club, 1845).

⁵ Un ejemplo entre decenas es J. W. McGarvey, *Sermons* (Cincinnati: Standard Publishing, 1893).

⁶ La bibliografía anotada en Furniss, op. cit., es un ejemplo de tal categorización.

⁷ Las etiquetas «derechistas» y «ala derecha» se emplean aquí únicamente en interés de una comunicación clara. Los historiadores de la restauración han llegado a usarlas para designar a la rama conservadora del movimiento de los discípulos, o al cuerpo conocido como iglesias de Cristo. Aunque cargadas de juicio y algo cuestionables, las etiquetas se utilizan con frecuencia en este libro para hacer la misma designación. Su validez como apelaciones precisas o como descripciones legítimas es una cuestión para otro momento.

⁸ Gail Kennedy, (ed.), *Evolution and Religion: The Conflict Between Science and Theology in Modern America* (Boston: D. C. Heath and Company, 1957), p. viii.

⁹ Murch, op. cit., p. 237.

¹⁰ Alfred T. DeGroot, *The Restoration Principle* (St. Louis: The Bethany Press, 1960), p. 153. DeGroot intenta, de manera bastante artificial, demostrar que la Iglesia Cristiana es de «tipo iglesia», mientras que las iglesias de Cristo son de «tipo secta». Ofrece como evidencia los nombres de publicaciones periódicas supuestamente editadas entre las iglesias de Cristo: *Truth*, *Truth in Love*, *Truth Advance*, *Primitive Gospel Herald*, *Gospel Guardian*, *Lord's Way*, *Old Paths Advocate*, *Sound Words*, y *The Macedonian Call*. Ignorando el hecho de que la metodología de prueba de DeGroot es bastante extraña en sí misma, debe señalarse que todas estas publicaciones son oscurantistas, la mitad están extintas, la mitad son producidas por facciones obsesivas y la circulación de todas combinadas no alcanzaría las 10.000 copias. Una base bastante endeble y subjetiva sobre la cual acusar a una hermandad que cuenta con más de dos millones de miembros y está representada por varias publicaciones verdaderamente responsables y significativas. Si las iglesias de Cristo son de hecho de «tipo secta», alguna lógica y prueba distinta a la ofrecida por DeGroot debe proporcionar la documentación.

¹¹ Earl Irwin West, *The Search for the Ancient Order*, Vol. 2 (Indianápolis: Religious Book Service, 1950), p. 197.

¹² Para una explicación tradicional de la división de los discípulos y sus causas, véase W. E. Garrison y Alfred T. DeGroot, *The Disciples of Christ: A History* (St. Louis: Christian Board of Publica-

tion, 1948), y Alfred T. DeGroot, *The Grounds of Division Among the Disciples of Christ* (Chicago: edición privada, 1940).

¹³ Thomas Campbell, *Declaration and Address* (Pittsburg: Edición del Centenario, 1909).

¹⁴ Henry Ward Beecher, «The Two Revelations», en Kennedy, op. cit., pp. 44-55.

¹⁵ C. L. Loos, «A Protest», *Christian-Evangelist*, Vol. XXVII, No. 1. (2 de enero de 1890), p. 9.

¹⁶ David Lipscomb, «Those Sad Apostasies», *Gospel Advocate*, Vol. XXXII, No. 6 (5 de febrero de 1890), p. 87.

¹⁷ McGarvey respaldó su oposición a la crítica textual destructiva mediante la producción de libros tales como *Evidences of Christianity*, *The Authorship of Deuteronomy*, *Jesus and Jonah*, *The Text and Canon of the New Testament*, y *Credibility and Inspiration*.

¹⁸ L. L. Brigrance, «Studies in the Restoration», *Gospel Advocate*, (6 de febrero de 1941).

¹⁹ DeGroot, *The Restoration Principle*, op. cit., pp. 159-165.

²⁰ Alexander Campbell, «Reply to 'T. T.'», *Christian Baptist*, Vol. III, No. 7. (6 de febrero de 1826), p. 217.

²¹ Alexander Campbell, «A Restoration of the Ancient Order of Things—No. II», *Christian Baptist*, Vol. II, No. 8 (7 de marzo de 1825), p. 133.

²² Wallace protagonizó un dramático debate con J. Frank Norris durante el apogeo del pastor bautista, y el debate de Brewer con Ben M. Bogard se reseña en G. C. Brewer, *Forty Years on the Firing Line* (Kansas City: Old Paths Book Club, 1948).

²³ Gálatas 1:6-8.

Los hombres que hicieron el espejo

«El establecimiento de la Conferencia de Lecturas (Lectureship) puede llegar a ser la contribución más significativa de mi vida», comentó el ágil y canoso Jesse P. Sewell, con su rostro finamente cincelado por la mano del tiempo. «Ciertamente fue una de mis responsabilidades más importantes como presidente del Abilene Christian College. Con la ayuda de mi esposa Daisy y del decano H. E. Speck, planifiqué el programa, invité a los oradores y gestioné la publicidad». Los esfuerzos publicitarios, confinados en gran medida al estado de Texas, incluyeron envíos de correo directo, artículos, anuncios y avisos pagados en «todas las publicaciones periódicas editadas por miembros de la iglesia de Cristo». Se instó a los estudiantes a escribir a familiares y amigos extendiendo una «invitación especial para asistir a la Conferencia de Lecturas». Sewell inició en 1919 la costumbre de estructurar el programa alrededor de un orador principal que impartía un grupo de cinco o seis discursos. Dado que no se seleccionaba un tema general para la Conferencia, tanto el conferenciante principal como quienes impartían discursos individuales elegían sus propios temas.

Los años del «viejo campus»

El edificio de administración del «viejo campus» original sirvió como el primer auditorio de conferencias. Con setecientas butacas fijas de madera tipo ópera, incluyendo un balcón en tres de sus lados, era posible lograr una capacidad máxima de mil asientos colocando sillas plegables en dos grandes pasillos de entrada, aulas adyacentes y oficinas administrativas. Durante sus diez años de servicio, la planta baja solía estar llena, y con frecuencia el balcón estaba «completamente atestado para los servicios de la noche e incluso prácticamente lleno en los servicios de la mañana». Para 1921, «el gran auditorio estaba completamente lleno a reventar», en 1922 los oyentes «también llenaron los pasillos», y en 1925, «las salas repletas» fueron descritas como «las multitudes más grandes en la historia del programa».³

El alojamiento y la comida gratuitos para todos los visitantes, una obligación iniciada en 1918 y compartida por el colegio universitario y la iglesia de Abilene durante treinta y un años, fomentó una gran asistencia de fuera de la ciudad. Al extender la invitación de 1920, Sewell dijo: «Los miembros de la iglesia abren de par en par sus puertas a todos los visitantes. El colegio universitario se convierte en su hogar durante la semana».⁴ Dos años más tarde, el Reporter-News afirmó que «hombres y mujeres de todas las partes de Texas, Oklahoma, y de Misuri, Ohio y varios otros estados han llegado... los hogares de todos los miembros de la iglesia de Cristo en la ciudad y todas las habitaciones disponibles en el campus del colegio universitario se les han abierto». Se animó a los huéspedes a escribir a los directivos del colegio universitario informando sobre el número de personas

en su grupo y la hora prevista de llegada para «que pudieran ser recibidos en el tren y asignados a un buen hogar mientras estén aquí».⁵

En 1919, Sewell arregló con F. L. Rowe y su Christian Leader la preservación de las conferencias en forma impresa. Rowe asumió la tarea de compilar los manuscritos, y en el verano de 1919 el libro fue publicado con la introducción de Sewell: «Esperamos presentar cada año un volumen similar... para añadir algo de valor permanente a la literatura cristiana».⁶ Con la excepción de dos períodos de tres años cada uno —1930-1932 y 1947-1949—, cada serie posterior ha sido publicada. Batsell Baxter asumió las responsabilidades de dirección durante su mandato como presidente desde 1924 hasta 1933. Atrajo al campus audiencias cada vez más grandes, especialmente de visitantes de fuera del estado. Para 1926, Baxter denominó con precisión a su plataforma «la reunión más grande de miembros de la iglesia de Cristo que se celebra anualmente en este país».

Cuando se aseguró al prominente Hall L. Calhoun como conferenciante principal en 1927, Baxter buscó escapar de los confines reducidos del auditorio disponiendo asientos temporales en el gimnasio. Aproximadamente 2000 oyentes, duplicando la asistencia de años anteriores, fueron acomodados en las sesiones principales. Después de regresar en 1928 al auditorio, el programa de 1929 se vio obligado a volver al gimnasio cuando un incendio destruyó todo el edificio de administración. «Esta calamidad ocurrió en medio de los preparativos para la Conferencia de Lecturas», informó el anuario, pero a pesar de la crisis «tuvo lugar uno de los programas más grandes de la historia». Calhoun también fue presentado como orador principal en 1929.

«Visitantes, el ACC les da la bienvenida a las nuevas instalaciones», fue el lema de 1930 que bautizó el espacioso auditorio construido «en la colina» —el sitio del nuevo campus al este de Abilene. Nombrado en honor al fundador de la Conferencia de Lecturas, el Auditorio Sewell fue el escenario de cada discurso de la Conferencia desde 1930 hasta 1952.

Aunque anteriormente a los oradores se les había dado alojamiento y comida, Baxter atrajo a conferenciantes muy capaces desde grandes distancias al iniciar la política de reembolsar los gastos de viaje. También reemplazó las tradicionales conferencias de la tarde con «mesas redondas de discusión». Como contribución final a la programación, Baxter adaptó el horario de la «última semana completa de febrero», reduciéndolo de ocho a cinco días. En enero de 1929 anunció:

A diferencia de la costumbre habitual de años anteriores, la conferencia de lecturas de este año no durará una semana entera, sino que se clausurará el viernes por la noche. El presidente Baxter afirma que, dado que todos los visitantes par-

ten hacia sus hogares el sábado, los servicios aquí el sábado por la noche y el domingo no son más que servicios regulares de la iglesia.⁹

Los años de Cox, 1933-1940

James F. Cox reemplazó a Baxter como presidente en 1932 e inmediatamente aumentó el envío de correo de la Conferencia a «más de siete mil programas extendiendo una invitación a miembros de la iglesia de Cristo en Texas, Oklahoma, Nuevo México, Arkansas, Misuri y Kansas». Siete años más tarde, *The Optimist* afirmó en un titular en negrita: «SE ESPERA QUE LA PUBLICIDAD A NIVEL NACIONAL ATRAIGA A LA MULTITUD MÁS GRANDE EN LA HISTORIA DE LA CONFERENCIA DE LECTURAS». La noticia informaba que, además de las 12.000 invitaciones enviadas por correo, «los programas de radio patrocinados por miembros de la iglesia de Cristo desde California hasta Virginia Occidental están llamando la atención sobre el programa».¹⁰

Cox discontinuó la tradición del conferenciante principal de dieciséis años de antigüedad en el programa de 1935, razonando que la abundancia de oradores junto con la necesidad de variedad exigían que «cada orador haga solo un discurso». Además, simplificó el programa con la decisión de 1936 de concluir el jueves en lugar del viernes, un precedente seguido por cada serie posterior excepto la de 1938. Los registros de asistencia y de inscripción de visitantes también datan del mandato de Cox como director. Pero su contribución más significativa fue la creación de un tema único cada año. En 1933, dijo sobre el primer tema de la Conferencia de Lecturas, «La iglesia sobre la que leemos en el Nuevo Testamento»: «El propósito del programa es presentar un estudio riguroso y completo de la iglesia desde el punto de vista de la Biblia». Cox diseñó trece subtemas y nominó a oradores «completamente capaces de discutir la fase del tema que se les asignó». Como un beneficio adicional del programa controlado por un tema, el volumen publicado fue meticulosamente organizado. Al presentar el libro de 1933, Charles H. Roberson escribió en julio que,

El propósito al organizar tal programa era reunir en una forma compacta un estudio riguroso y completo de la «Iglesia del Nuevo Testamento». Cox solicitó a cada orador que hiciera un examen completo de lo que se revela en la Biblia para que el trabajo se hiciera tan bien como para darle al libro que ahora se envía un valor como libro de texto para el trabajo de clase entre las diversas congregaciones para el estudio en la iglesia. Con eso en mente, se proporciona un grupo de preguntas para estudio y repaso para cada discurso. Hasta donde el autor tiene conocimiento, no hay ningún libro exactamente como este, ya sea en diseño o en tratamiento.¹²

La respuesta favorable animó a Cox a mantener una continuidad de tres años seleccionando temas relacionados para 1934 y 1935, «La iglesia en la historia» y «La iglesia como es hoy». C. A. Norred presentó las conferencias publicadas de 1936 explicando que era «el cuatrocentésimo aniversario de la impresión de la Biblia en inglés» y que Cox relacionó las conferencias «particularmente con la historia de la Biblia. Él nombró los temas, fijó el orden de su impartición y seleccionó a los oradores».¹³

Con su profunda preocupación por mejorar la instrucción general de la hermandad, Cox inició involuntariamente un cambio en el programa desde un enfoque centrado en el estudiante hacia uno orientado a la iglesia. Diseñado originalmente «con el propósito de profundizar y fortalecer la enseñanza y la influencia del colegio universitario con sus estudiantes», en 1924 el evento todavía era descrito por los líderes estudiantiles como «el núcleo del período escolar». Las clases del colegio universitario se acortaron a cuarenta y cinco minutos «para dar más tiempo a los conferenciantes». La asistencia de los estudiantes era obligatoria y la lista de asistencia de la capilla se «revisaba en el servicio de las 11:15 como de costumbre. Se dispondrá de amplio espacio para sentar a los visitantes a fin de no interferir con los asientos regulares de los estudiantes». Un editorial estudiantil en 1925 llamó a la semana de conferencias «el momento en que al cuerpo estudiantil se le traen selectos bocados de pensamiento desde lo largo y ancho de la tierra». The Prickly Pear del mismo año contenía estos «Extractos del diario de un estudiante»:

Esta es la primera vez que he tenido tiempo de pensar en ti, librito, durante casi un mes. Especialmente la última semana ha estado ocupada. Pero no me he perdido ni una sola conferencia y de seguro estoy alegre porque he disfrutado cada una de ellas. Algunos de los hombres más fuertes de la hermandad estuvieron aquí. Mamá y papá vinieron. Dijeron que realmente he mejorado mucho. A ellos también les gustó Jack.¹⁴

Los primeros oradores prepararon sus conferencias con la audiencia estudiantil específicamente en mente. El discurso de G. C. Brewer de 1931 sobre «Los problemas de la juventud moderna» fue «muy interesante para los estudiantes», y tres años más tarde, a petición especial de los estudiantes de biología y ciencias del colegio universitario, dictó una conferencia sobre la teoría de la evolución. La cálida relación que la semana de conferencias estableció entre estudiantes u oradores se reflejó en la «resolución de agradecimiento», redactada por el cuerpo estudiantil de 1923 por los «discursos conmovedores e inspiradores» de W. D. Campbell. Después de una «votación poniéndose de pie» en la capilla, escribieron al ministro de Detroit: «Nunca sabrá cuánto bien ha hecho y cuántas olas de buena influencia ha puesto en movimiento».¹⁵

No toda la reacción a las inconveniencias de la semana de conferencias fue tan favorable. Un estudiante de 1930, desencantado con la costumbre de la «jornada de puertas abiertas», se quejó de que «las únicas horas durante la última semana no designadas como de inspección se reservaron para las comidas o la preparación para las horas de inspección». Otro escribió en 1927 una satírica y humorística pieza sobre la semana de conferencias, «Cómo convertirse en un orador exitoso (Con disculpas a Brewer)». ¹⁶ Sin embargo, tan tarde como en 1930, consideraban el programa como su «característica destacada del año». ¹⁷ Pero el constante alejamiento de los estudiantes que fue iniciado por Cox se completó para 1940. Esta metamorfosis no fue precipitada por la falta de interés estudiantil, sino por la incapacidad de la plataforma para dirigirse simultáneamente a las necesidades de los oyentes estudiantiles y a las de la membresía general de la iglesia. Un observador cercano, el profesor R. C. Bell, explicó que aunque los estudiantes continuaron estando interesados en los programas, estos se planificaron cada vez más con los visitantes de la semana de conferencias en mente. ¹⁸ Pero el éxito de Cox al emplear el programa como un medio para educar mejor a la iglesia, aunque disminuyó el interés estudiantil, hizo mucho para asegurar la vida y mejorar la utilidad de la plataforma que fue dada a luz por Sewell y llevada a su madurez bajo Baxter.

Los años de Morris y Thomas

Cuando Don H. Morris fue nombrado presidente en 1940, la Conferencia de Lecturas, que había evolucionado de una importancia local, a estatal, y luego a nacional, adquirió una dimensión internacional. Misioneros inspirados por la Conferencia de Lecturas cubrieron el globo tras la guerra, y Morris los invitó de regreso para informar sobre sus experiencias evangelísticas en el extranjero. Con el profesor Paul Southern inició la tradición de la semana de conferencias, «Oportunidades en nuevos campos». Estas reuniones de la mañana y de la tarde consistían en «informes del trabajo que se realiza en muchas partes del mundo ... se dará oportunidad a personas que no están en el programa para informar sobre planes y necesidades en nuevos campos y para hacer llamados para el trabajo en esos lugares». ¹⁹

A medida que el programa aumentó en impacto evangelístico, Morris proporcionó espacio para exhibiciones comerciales y religiosas. Por sugerencia del presidente de la Junta, B. Sherrod, también inauguró una cena anual de fraternidad para predicadores y ancianos en un banquete el miércoles por la noche en 1948. Un punto destacado de cada Conferencia de Lecturas posterior, la cena de fraternidad ha pasado del sótano del dormitorio de damas y una multitud de menos de doscientas personas, a una reunión de más de dos mil en el gimnasio del cole-

gio universitario, la asamblea regular más grande de ancianos y predicadores de las iglesias de Cristo.

La primera ruptura oficial con la tradición de proporcionar alojamiento y comida gratuitos para todos los huéspedes vino con el anuncio de 1947 de que se cobraría una tarifa nominal de cincuenta centavos por cada comida en el comedor. Un año antes se había instado a los visitantes a hacer arreglos privados de vivienda, si era posible, con amigos o familiares. Después de que la publicidad de 1948 guardara un significativo silencio sobre la promesa de alojamiento gratuito, un anuncio a página completa en el *Gospel Advocate* de la serie de 1949 afirmó solemnemente que debido «al gran número de asistentes, ya no es posible para el colegio universitario proporcionar alojamiento a los visitantes».²⁰

Aunque sus predecesores habían sacado provecho de las oportunidades de recaudación de fondos y relaciones públicas brindadas por la Conferencia de Lecturas, Morris dejó constancia formal de este propósito: «El evento anual más grande del ACC comienza este domingo. Sin lugar a dudas, la Conferencia de Lecturas es parte de la mejor publicidad que recibe la escuela. Esto es cierto porque un número muy grande de personas es atraído por ella y porque la escuela está en su mejor momento durante ese tiempo». En 1948 se inició la contribución anual. Denominada originalmente «una colecta para ayudar a los estudiantes extranjeros en el ACC», la contribución de la semana de conferencias es ahora un activo principal para el programa fiscal del colegio universitario.²¹

Los doce años de la dirección activa de Morris estuvieron llenos de las perturbaciones de la Segunda Guerra Mundial y presenciaron no solo estos eventos más gratificantes, sino también algunos de los más perturbadores en la historia de la Conferencia de Lecturas. Estos incluyeron las cifras de baja asistencia destrozadas por la guerra de 1942, 1943 y 1944; la cancelación de la serie de 1945; la falta de un tema principal unificador para los programas de 1943, 1944, 1948 y 1949; y la ausencia de volúmenes publicados de las conferencias para los años 1947, 1948 y 1949.

En 1953, el profesor de Biblia J. D. Thomas se convirtió en el primer hombre en servir como director de la Conferencia de Lecturas que no era al mismo tiempo presidente del colegio universitario. Bajo su supervisión, el programa alcanzó su cenit en asistencia, elaboración e impacto en la hermandad. Trabajando con un comité asesor, Thomas seleccionó supervisores sobre áreas tales como publicidad y programa, reservas y alojamiento, desarrollo y colectas, y arreglos físicos. A su vez, estas áreas se subdividieron, de modo que el director de arreglos físicos tenía sirviendo bajo sus órdenes a los responsables de las comidas, exhibiciones, inscripción, servicios de grabación, estacionamiento, acomodación, equipo de mega-

fonía, servicios de conserjería, distribución de equipo físico y servicios telefónicos. La organización ahora involucra aproximadamente a quinientos miembros del personal, la facultad y el cuerpo estudiantil cada año. Además de expandir en gran medida las actividades publicitarias, Thomas lanzó en 1956 la publicación de *Vision*, un boletín especial de la Conferencia de Lecturas impreso trimestralmente.

Siguiendo la tradición de Cox, Thomas mejoró el contenido de la serie al fortalecer el programa controlado por un tema. «Seleccionamos al mejor hombre que podemos conseguir para cada tema», dijo Thomas. Es una cuestión de «encajar al hombre en la casilla».²² El comité presenta una fundamentación del tema y ocasionalmente una bibliografía de materiales de consulta junto con las asignaciones individuales de los oradores. Las asignaciones, hechas con diez meses de anticipación al programa, se determinan mediante un sistema de nominación de tema a orador.

Thomas también trajo al programa más de cien exhibiciones comerciales y no comerciales albergadas en un espacio de media milla proporcionado por una enorme carpa alquilada. Un espíritu de competencia generado por la colorida carpa de exhibiciones dio lugar a la redacción de un «código de ética» para hacer frente a la «tendencia hacia métodos de alta presión».²³ Además, mejoró la programación añadiendo muchas características nuevas que incluyeron: cincuenta clases diarias, el Foro Bíblico, una conferencia de comunicaciones y actividades para adolescentes. Thomas también elevó la Conferencia de Lecturas a la dimensión de múltiples auditorios. Desde 1946 se habían requerido sillas plegables para sentar a las crecientes multitudes. En 1947, trescientas sillas plegables elevaron la capacidad de asientos a 1.700 para una sola sesión. Más tarde, el presidente Morris describió las condiciones bajo las cuales se acomodó a la «multitud más grande en los cuarenta y dos años de historia del colegio universitario» en 1949: «Al colocar sillas adicionales en los pasillos, el vestíbulo y en el escenario, y usar dos salas grandes en otro edificio conectadas por un sistema de megafonía, más de 2.200 personas escucharon el discurso del hermano Pullias el martes por la noche».²⁴

Marshall Keeble, presentado como «el evangelista negro más grande de la iglesia de Cristo», atrajo en 1950 a la audiencia de la tarde más grande registrada; y es una cuestión de matemáticas que en 1951 al menos una quinta parte de los 2.500 que se afirma que escucharon a John Banister no estaban lo suficientemente cerca para verlo. Por consiguiente, este anuncio en enero de 1952 fue un hito:

El colegio universitario anuncia que este año podrá sentar al doble de personas que nunca antes. Esto es posible gracias al uso del nuevo y espacioso auditorio

del edificio de la iglesia de Cristo del colegio universitario que ahora se está terminando al otro lado de la calle del campus del ACC ... cada orador se presentará en ambos e impartirá la misma conferencia en diferentes momentos, dando así a todas las personas presentes dos oportunidades de escuchar a cada orador y todas las conferencias. La apertura formal del nuevo edificio se llevará a cabo el domingo 17 de febrero.²⁵

Dos de los príncipes de la plataforma, G. C. Brewer y C. R. Nichol, cuyas voces habían resonado en cada auditorio de conferencias en la historia del colegio universitario, hablaron simultáneamente en la noche de apertura de 1952 mientras se reunía una vasta audiencia de 4.000 personas. El tamaño de las asambleas de 1952 motivó el uso en 1953 del Gimnasio Bennett como un tercer auditorio para las conferencias de la noche, ya que la asistencia a sesiones individuales alcanzó los 4.200. Desde 1955, multitudes de más de 5.000 se han reunido en los tres auditorios para las conferencias de la noche; y desde 1956, cuando el colegio universitario celebró su Aniversario de Oro, se ha utilizado un tercer auditorio para las conferencias de la mañana. La finalización en 1960 del edificio de la iglesia de Hillcrest proporcionó una capacidad total de asientos que supera los 5.000 por sesión.

Aunque desde el principio la columna vertebral de la audiencia provino de comunidades de Texas —Roscoe, Trent, Winters, Rising Star, Hamlin, Weatherford, Merkel, Hatchell, Lubbock, Fort Worth, Waco—, pronto cientos estuvieron también presentes de cada uno de los demás estados y de muchas naciones extranjeras. Tradicionalmente, Oklahoma, Kansas, Arkansas y Nuevo México se han ubicado detrás de Texas en representación estatal. Los líderes cívicos de Abilene han elogiado la plataforma del colegio universitario que, aparte de los eventos deportivos, proporciona la reunión anual más grande de la ciudad. La estimación de que los visitantes de la Conferencia de Lecturas «gastan \$300.000 anualmente para reforzar la economía de la ciudad», motivó una sucinta atenuación por parte de la Cámara de Comercio: «Apreciamos la Conferencia de Lecturas».²⁶

A través de cincuenta años de cambios y convulsiones, la Conferencia de Lecturas ha servido como una unión de predicadores, ancianos, exalumnos, miembros de la junta directiva, profesores, misioneros, padres y estudiantes con los lazos de un propósito común. A medida que los exalumnos del colegio universitario han formado un círculo cada vez más amplio, la fuerza de las festividades de febrero los ha atraído de vuelta al centro. La reunión anual de la Junta Directiva ha llenado la semana de conferencias con el drama y la emoción de virtualmente cada anuncio significativo en la historia del colegio universitario. Lugar de convergencia de los pequeños y grandes del movimiento, el golfista Byron Nelson la calificó como «la reunión más inspiradora a la que he asistido», y un visitante más oscu-

ro escribió una pequeña nota al director Thomas: «No pude evitar que cayeran las lágrimas cuando nos fuimos el viernes. Sentí que Dios había sido tan bueno».²⁷ Aunque otro observador sintió que Thomas había «convertido el programa en un circo de tres pistas»,²⁸ cientos de otros creen que bajo su hábil dirección una tradición se ha transformado en una institución.

El «Salón de la Fama» de la plataforma

Durante los primeros cuarenta y seis años de la Conferencia de Lecturas —desde 1918 hasta 1964—, 349 oradores impartieron 753 conferencias formales. Más de la mitad del número total de oradores, específicamente 192 de ellos, hicieron solo una aparición. Ochenta y dos de los oradores restantes dictaron solo dos discursos cada uno. Por lo tanto, un número relativamente pequeño de hombres, solo 75 para ser 77 precisos, dictaron más de dos discursos de la Conferencia de Lecturas cada uno. Mientras que, por un lado, el programa ha escuchado a 349 hombres que representan a cada segmento, opinión y sector de la hermandad, un círculo mucho más pequeño de oradores ha controlado realmente la dirección y el énfasis de la plataforma.

Merecen especial atención los 28 oradores que dictaron cada uno seis o más discursos, y que colectivamente representaron un total de 231 de las conferencias. Estos 28 hombres, produciendo por sí solos y asombrosamente dos tercios de las conferencias de Abilene, comprenden en un sentido muy real el «salón de la fama de la Conferencia de Lecturas». Encabezando este grupo de élite estaba G. C. Brewer con un total de diecisiete discursos principales. Apareciendo por primera vez a la edad de treinta y siete años en 1921, Brewer dio su última conferencia unos pocos meses antes de su muerte, treinta y cuatro años después. El siguiente en la línea detrás de Brewer fue E. W. McMillan, cuyas trece apariciones abarcaron un período de treinta y seis años. Habló por primera vez a la edad de treinta y seis años en 1923, y apareció por última vez en el programa de 1962. Merecedor de un puesto detrás de McMillan estuvo A. R. Holton, ya que sus nueve conferencias abarcaron un abismo de tiempo mayor que las de cualquier otro orador, un total de cuarenta y cuatro años. Tenía veintiocho años cuando dio su primera conferencia durante la serie de 1919, e hizo su discurso final en 1963, un año antes de su muerte.

Otros catorce oradores impartieron al menos siete conferencias cada uno. Ellos fueron F. B. Shepherd, con once; Jesse P. Sewell, Hall L. Calhoun y Charles H. Roberson con diez; James F. Cox con nueve; John H. Banister, Glen L. Wallace y M. Norvel Young con ocho; y Batsell Baxter, Early Arceneaux, W. D. Campbell, C. M. Pullias, Paul Southern y Athens Clay Pullias con siete discursos. Completando este círculo de prominencia estuvieron once hombres que impartieron seis discursos cada uno: Reuel Lemmons, George S. Benson, A. Hugh Clark, John T.

Hinds, M. C. Kurfees, Cline Paden, S. P. Pittman, F. W. Smith, John T. Smith, J. P. Sanders y Don H. Morris.

También son dignos de mención especial dieciséis hombres que aparecieron como conferenciante principal, un papel originado en 1919; discontinuado después de la serie de 1934; y momentáneamente revivido para los programas de 1943, 1948 y 1949. Los conferenciantes principales y los años en que aparecieron fueron: G. Dallas Smith, 1919; M. C. Kurfees, 1920; F. W. Smith, 1921; W. D. Campbell, 1923; N. B. Hardeman, 1924; John T. Hinds, 1925; S. P. Pittman, 1926; Hall L. Calhoun, 1927; C. M. Pullias, 1928; Hall L. Calhoun, 1929; J. Paul Slayden, 1930; G. C. Brewer, 1931; S. H. Hall, 1932; Early Arceneaux, 1933; G. C. Brewer, 1934; J. P. Sanders, 1943; John H. Banister, 1948; Athens Clay Pullias, 1949. Solo dos hombres, Calhoun en 1927 y 1929, y Brewer en 1931 y 1934, sirvieron como conferenciante principal para dos series. Curiosamente, ocho de estos hombres, G. Dallas Smith, Kurfees, F. W. Smith, Hardeman, Hinds, Pittman, Slayden y Hall hicieron sus únicas apariciones en el papel de orador principal.

Muchos hijos de antiguos conferenciantes obtuvieron más tarde puestos en el programa ellos mismos. Tal vez el sueño de hablar algún día se sembró por primera vez en la mente de estos hijos cuando visitaron el programa y escucharon los discursos de sus padres. El Abilene Reporter-News afirmó en 1934 que «un orador en el programa de esta noche será Batsell Baxter, expresidente del colegio universitario. Con él están su esposa y su hijo, Batsell Barrett».²⁸ El hijo siguió los pasos de su padre e impartió su primera conferencia en Abilene en 1947. Juntos, los Baxter aportaron un total de diez discursos a las antologías. En 1952, James W. Nichols presentó su conferencia recordando que,

Hace veintiséis años esta semana, mi padre, Elmer Lee Nichols, estuvo en el auditorio del viejo campus e impartió su primera conferencia en la Conferencia de Lecturas sobre «El Hombre de Galilea». Él también tenía veinticuatro años de edad. Aunque no lo recuerdo, esta ocasión trae a mi corazón recuerdos que han sido establecidos por las palabras de sus amigos. Al leer recientemente sus observaciones introductorias en esa ocasión, me convencí de que de ninguna manera podría expresar mejor mi gratitud que con sus propias palabras.³⁰

Además de los Baxter y los Nichols, muchas otras combinaciones de padre e hijo hicieron apariciones muy distanciadas en el tiempo, incluyendo las familias Speck, Starnes, L. S. White, Smithson, Gus Nichols y Malone. Un padre, Foy Wallace, Sr., tuvo dos hijos, Foy, Jr. y Cled E. Wallace, que le sucedieron en el estrado. El clan Wallace, incluidos los parientes G. K., Glen L. y Paul L., logró la distinción de prolificidad familiar con un agregado de diecisiete discursos.

Características de los oradores

Todos los oradores eran miembros masculinos de la iglesia de Cristo, libres de «sospecha de tendencias liberales o divagantes» en el momento de sus apariciones. Un ejemplo de la cautela ejercida respecto a los puntos de vista doctrinales de un posible orador se vio en la nominación de Calhoun como conferenciante principal en 1927. Considerado por algunos como simpatizante del ala liberal del movimiento de los discípulos, el periódico del colegio universitario lo denominó «uno de los eruditos más maduros de nuestros hermanos que usan el órgano en el culto y la Sociedad Misionera en la práctica ... hace unos dos años cortó definitivamente su conexión con nuestros hermanos transgresores». A pesar de esta supuesta conversión a un punto de vista más conservador, debido a que el trabajo de Calhoun había sido anteriormente en el divagante Transylvania College, una «controversia considerable» acompañó su nominación como orador. Para reafirmar su solidez doctrinal, se obtuvo y publicó una carta escrita por Calhoun a N. B. Hardeman con respecto a un puesto de enseñanza en el Freed-Hardeman College. Calhoun desmintió:

No creo que la música instrumental sea parte alguna del culto ordenado de Dios o que sea permisible usarla en el culto. Mi observación de su uso me lleva a creer que tiende hacia el formalismo y la exhibición y que se aleja del verdadero culto espiritual y lo obstaculiza en lugar de ayudarlo. Creo que las sociedades misioneras organizadas por hombres llevan al eclesiasticismo y a la autoridad humana en la religión y que su uso no es una ayuda sino un obstáculo para el avance de la verdad. He llegado al punto en que estoy resuelto a asociarme con aquellos que se mantienen firmes por aquellas cosas para las que podemos dar un claro: «Así dice el Señor».³²

Aunque se hizo un esfuerzo por elegir «hombres en quienes podamos depositar con seguridad nuestra confianza»,³³ algunos antiguos oradores se contaron más tarde entre los críticos más mordaces de la plataforma. De la docena o más de hombres que, con posterioridad a sus discursos en la Conferencia de Lecturas, rompieron la comunión con la posición doctrinal de la iglesia, han surgido dos críticas ampliamente divergentes. Algunos han atacado duramente la plataforma como un foco de liberalismo y control eclesiástico. Por el contrario, y de forma mucho menos vehemente, un puñado de antiguos oradores ha llegado a considerar el programa como un «órgano oficial de un fundamentalismo de miras estrechas y un conservadurismo radical».

A efectos de distinción, los 349 oradores podrían reducirse a cinco grupos ocupacionales: ministros u evangelistas, periodistas religiosos, misioneros, educadores y ancianos. En 1920, Sewell explicó que los oradores eran «elegidos tanto de entre los predicadores del evangelio como de los laicos que tienen algo que decir tanto

interesante como provechoso». La mismísima primera serie en 1918 contó con el juez W. B. Lewis, y el programa de 1919 presentó a Maurice D. Gano, presentado como uno de los abogados civiles más grandes de Texas. Sobre el discurso de este último, un colega del colegio de abogados elogió: «Considero que la hora más valiosa de mi vida hasta ahora ha sido la hora que pasé escuchando a Maurice Gano dictar su discurso sobre la inspiración de la Biblia». En el programa con Gano en 1919 estaba John A. Straiton, «un escocés de personalidad agradable y discurso agradable, un próspero hombre de negocios en Fort Worth». La lista completa de oradores «laicos» suma menos de veinticinco, incluyendo a seis de la profesión legal, cinco de los cuales ocuparon cargos judiciales. La mitad de los ancianos que aparecieron en el programa residían en Abilene o en el área de Fort Worth-Dallas. Solo cuatro vivían fuera del estado de Texas. John G. Young, un médico de Dallas, habló tres veces.³⁴

Más de ciento cincuenta de los oradores de la Conferencia de Lecturas eran principalmente predicadores u evangelistas; aproximadamente doce estaban dedicados principalmente al campo del periodismo cristiano; y setenta y dos de los oradores estaban involucrados en alguna fase de la actividad misionera en el momento de sus apariciones en Abilene. Setenta y ocho de los conferenciantes de Abilene podrían describirse con mayor precisión como educadores. Estaban asociados casi exclusivamente con instituciones académicas controladas por miembros de la iglesia. Entre las excepciones notables a esta regla estuvieron Joseph U. Yarborough, profesor de la Universidad de Texas; W. F. Ledlow, director del Departamento de Educación del North Texas State Teachers College; Henry Eli Speck, decano del San Marcos State Teachers College, y Truman H. Etheridge, decano del Sul Ross State College. Veintinueve de los educadores que hablaron eran presidentes de colegios universitarios. Once eran decanos de colegios universitarios.

Las iglesias de Cristo no requieren ritos de ordenación ni capacitación académica específica para sus predicadores, por lo que muchos de los primeros oradores poseían poca educación formal. Liff Sanders, quien habló en 1918 y nuevamente en 1921, fue retratado como «el robusto y vigoroso evangelista pionero del país de las llanuras» y se dijo que el orador de 1927 G. F. Mickey «puede no ser contado entre los 'grandes predicadores', pero tiene en él la sustancia y el aguante de los que están hechos los verdaderos pioneros. Nunca es espectacular, pero siempre está ocupado y abnegado . . . »³⁵ Estos hombres y decenas de otros ganaron respeto y estatura en la iglesia a través del trabajo diligente y la habilidad innata, sin el beneficio de una capacitación académica a nivel universitario.

Por otra parte, fue el primer conferenciante de Abilene, F. L. Young, quien fue reconocido como «el primer predicador en Texas en obtener el título de B.A. (Li-

cenciado en Artes)».³⁶ Más notable es el hecho de que George A. Klingman, el mismísimo primero de los conferenciantes de Abilene, poseía el título de Ph.D. (Doctor en Filosofía). Klingman, David L. Cooper y Hall L. Calhoun fueron los únicos oradores que aparecieron antes de 1930 con el doctorado obtenido. Calhoun fue descrito como:

Un erudito reconocido fuera de su persuasión religiosa inmediata, habiendo sido durante varios años un miembro del Comité Internacional de la Escuela Dominical. Es graduado de la Universidad de Harvard, donde obtuvo tanto la maestría (M.A.) como el doctorado (Ph.D.). Cuando el gran McGarvey falleció, se pensó que el hermano Calhoun era el único hombre capaz de ocupar la cátedra de Literatura Sagrada en el College of the Bible de la Universidad de Transylvania. También fue decano de dicha escuela hasta que los críticos destructivos y los evolucionistas, que habían tomado el control de la universidad, hicieron imposible que continuara en su puesto de manera consciente con su fe.³⁷

Liderados por Klingman, Cooper y Calhoun, un total de cuarenta y tres oradores han poseído un doctorado obtenido por mérito académico. Mientras que antes de 1930 solo estos tres conferenciantes habían alcanzado el Ph.D., de 1930 a 1950 nueve de los oradores, y de 1951 a 1961 treinta y uno de ellos poseían un título de doctorado obtenido por estudios.

Selección de oradores

Desde el mismo principio, una invitación para presentarse en la plataforma de Abilene se ha considerado una asignación de prestigio en la hermandad. R. C. Bell, familiarizado con toda la historia de la plataforma, estaba impresionado por «lo deseosos que están los predicadores de estar en el programa». En 1934, «de todos los predicadores que Cox contactó para el programa, solo uno, C. M. Pullias, no pudo aceptar». Thomas declaró en 1959: «Rara vez alguien nos rechaza. Los pocos casos que puedo recordar en siete años como director fueron por razones de salud». Aunque de vez en cuando se invitaba a predicadores influyentes «porque cultivar su amistad sería beneficioso para los objetivos y el futuro del colegio universitario», el motivo orientador de quienes dirigían los programas era seleccionar, dentro del marco de la posición doctrinal aceptada, a los hombres más capaces disponibles para abordar los temas en consideración. En 1918 Sewell explicó que «cada orador fue elegido por una buena razón. Simplemente hicimos un esfuerzo por conseguir a los mejores hombres de la hermandad».³⁸

Las audiencias de Abilene han tenido la oportunidad acumulativa de presenciar al menos un ejemplo de cada variación en el estilo de oratoria, cada modo de impartir un discurso, cada medio posible de respaldar un argumento, cada muestra de fuerza y debilidad vocal, cada tipo de gesticulación física, cada manía distrac-

toras así como cada marca de poder en el púlpito, y cada técnica de argumentación y persuasión conocida en el arte y la historia de la oratoria pública. Aunque los hombres fueron elegidos principalmente por lo que podían decir, también hubo quienes impresionaron a los oyentes por la forma en que podían decirlo. S. P. Pittman, graduado de la Escuela de Oratoria Martyn, fue representativo de aquellos primeros oradores preocupados por las técnicas elocutivas.

El sábado por la noche, después de la conferencia, el hermano Pittman ofreció dos lecturas a un grupo de amigos. Leyó «Jeannette» y «Sockery Sets the Old Blue Hen». Los poemas eran buenos, pero la manera en que el orador los presentó los hizo aún más impresionantes... El domingo por la noche, varios de sus viejos amigos lo convencieron de leer nuevamente, esta vez «The Pathway of God» y «Pictures of Memories».³⁹

Aunque fue disminuyendo a lo largo de los años, la duración habitual de las conferencias en los primeros años era de una hora. Brewer, una muestra de aquellos hombres que se negaban a limitarse a cualquier restricción de tiempo, mantuvo a una audiencia de 1931 «de más de 1.200 personas cautivadas durante una hora y media». Antes de que se introdujera el sistema de amplificación eléctrica en Abilene en 1933, la potencia vocal superior era una cualidad muy buscada en los oradores. Antes de 1930, muchas peroraciones apasionadas eran interrumpidas abruptamente por el rugido de los trenes que pasaban a pocos metros del auditorio. Los oyentes se quedaron comprensiblemente asombrados en 1928 cuando C. M. Pullias desafió al temible enemigo a un duelo vocal y se convirtió en «el único hombre que nunca tuvo que hacer una pausa para que pasara el ruido».⁴⁰ Los aplausos, las palmaditas en las piernas, los paseos por el estrado y los golpes en el púlpito eran métodos empleados con frecuencia para reforzar los argumentos y mantener la atención del público.

El repertorio de oradores para los primeros programas se extrajo en gran medida del estado de Texas. En 1923, F. L. Rowe describió el elenco como una «galaxia de oradores que no se puede superar. Es cierto que la mayoría son predicadores de Texas, ¡pero predicán y enseñan el mismo evangelio de la misma manera sencilla que lo hacen nuestros hermanos representantes 'del Este'!»⁴¹ La primera lista de oradores en 1918 estuvo integrada por «hombres de fuera de la ciudad, excepto dos: el Dr. George A. Klingman y el profesor H. E. Speck». La práctica de incluir al menos a dos miembros de la facultad del colegio universitario en cada programa se calificó de «costumbre» en 1924, y se ha perpetuado, con raras excepciones, a lo largo de los años. Los miembros de la facultad estaban programados para hablar en las sesiones de apertura del domingo, ya que los predicadores visitantes no podían llegar hasta el lunes. Por la misma razón, los predicadores locales de Abilene también se programaban al principio de la semana, y para 1927

era «costumbre que el ministro local de la iglesia del colegio universitario abriera la semana de conferencias el domingo por la mañana». Durante los primeros años, los miembros de la facultad y los predicadores de la zona también se utilizaban para «llenar los espacios entre el grupo de discursos impartidos por el conferenciante principal».⁴²

En total, treinta y seis de los oradores eran miembros de la facultad o de la administración del colegio universitario. En 1930, siete de los nueve oradores estaban vinculados a la institución, aparentemente porque la escuela enfrentaba graves problemas financieros y el programa se diseñó para que «los asistentes tuvieran una mejor idea del espíritu que caracteriza a los profesores y líderes de aquí». En 1931, Don H. Morris lanzó el «Club de Constructores del Colegio Universitario» con un discurso sobre «La educación cristiana y algunos de sus problemas». A medida que las condiciones económicas empeoraban, varios discursos de 1932 se «dedicaron al problema... durante el presente período crítico», con Brewer y Morris como portavoces principales.⁴³ A lo largo de los años, seis hombres que se desempeñaron como presidentes del colegio universitario —Barret, Baxter, Cox, Whiteside, Sewell y Morris— dictaron un total de treinta y seis conferencias, veinte de las cuales abordaron específicamente los problemas financieros que enfrentaba la educación cristiana.

Otra tradición en la selección de oradores se inició en 1923 cuando se programó a Carl L. Etter, «recién graduado del ACC en junio pasado y ahora considerado uno de los hombres más sólidos de la hermandad». Para el año siguiente se había convertido en «costumbre que el colegio universitario tuviera al menos a uno de los graduados hablando durante la Semana de Conferencias», y en 1925, Elmer Nichols, de la promoción de 1922, fue descrito formalmente como el «representante de los exalumnos este año». Durante varios años, esta costumbre se mantuvo cuidadosamente. Para 1929, sin embargo, el creciente número de exalumnos de Abilene incluía a algunos de los portavoces más capaces de la iglesia, y el formato comenzó a incluir a varios de ellos cada año. En ocasiones, se ha permitido hablar a estudiantes del colegio universitario. La primera oportunidad para la participación estudiantil formal se presentó en 1923, cuando la enfermedad de la esposa de John A. Durst dejó disponible su puesto clave. Sewell organizó rápidamente un programa, «El ACC visto por sus estudiantes», y seleccionó a varios líderes estudiantiles para que informaran a los visitantes. George H. Stephenson, un «estudiante sénior de ministerio» en 1936, fue el primero en pronunciar un discurso principal, hablando sobre «El estado actual de la enseñanza bíblica».⁴⁴

Sin embargo, la selección de oradores no se limitó en modo alguno a la facultad ni al estado de Texas. Ya en 1921, los conferenciantes eran descritos como «algunos de los estudiantes de la Biblia más conocidos de la iglesia en el Suroeste» y

«de todas las partes del país y de las congregaciones más sólidas de la iglesia». Antes de 1925, los oradores entregaban su «tiempo y trabajo sin pago ni beneficio económico»; por lo tanto, la mayoría provenía de los estados de Texas, Oklahoma, Nuevo México y Arkansas.⁴⁵ A finales de la década de 1920, Baxter adoptó la práctica de reembolsar los gastos de los oradores y abrió la puerta a una selección más amplia de conferenciantes. Representantes de más de cuarenta estados se han presentado en el programa a lo largo de los años.

Desde que el británico John Straiton habló en 1919, veintiún conferenciantes han viajado desde naciones extranjeras para presentarse en el programa. Además de varios provenientes de Inglaterra, los oradores han viajado desde Italia, Alemania, Japón, Bélgica, Holanda, Escocia, Corea, Canadá, India, México, Nigeria, Australia y Suiza. Otros fueron invitados a compartir con los oyentes las experiencias de sus viajes recientes al extranjero. N. B. Hardeman, conferenciante principal en 1924, acababa de regresar de una gira prolongada por Europa y Asia Menor. La «presión de los estudiantes, visitantes y miembros de la iglesia local» lo convenció de incluir en sus discursos un análisis de su viaje por la Tierra Santa. W. D. Campbell fue seleccionado como orador principal en 1923 debido a su experiencia en «reuniones evangelísticas por todos los Estados Unidos, Canadá y Gran Bretaña, habiendo dirigido campañas de avivamiento en Londres, Liverpool y otras grandes ciudades de las Islas Británicas».⁴⁶ En 1927, C. R. Nichol utilizó las experiencias de un reciente recorrido por la Tierra Santa para su disertación sobre la Jerusalén moderna.

La Conferencia de Lecturas de Abilene ha atraído, desde el mismísimo comienzo, a los «gigantes del púlpito» de las iglesias de Cristo; y los «gigantes» rara vez se han mostrado más grandes que en sus esfuerzos en Abilene. Por supuesto, no todos eran «gigantes». Al descender por la escala natural de la excelencia, uno también descubre al inarticulado a menudo olvidado, cuyo mayor logro en la oratoria pública fue una rara hora en Abilene.

Notas al pie de página

¹ Jesse P. Sewell, entrevista personal, 23 de octubre de 1961.

² Estos datos fueron tomados de ediciones de *The Optimist* correspondientes a 1920 y 1924. El 16 de febrero de 1922, el periódico informó que «se están enviando dos mil programas a amigos y patrocinadores... equivalentes a invitaciones. También se ha invitado a unas doscientas congregaciones a enviar a sus ministros a esta serie de conferencias», p. 3. Y el 12 de febrero de 1920, un estudiante escribió: «Algunos de nuestros hermanos más capaces estarán aquí para dictar estas conferencias. Desearíamos que cada padre pudiera estar aquí para disfrutarlas. Tenemos un lugar donde pueden sentirse como en casa durante toda la semana. Y a ustedes, hermanos en Cristo, ¿no desean sentarse a los pies de estos hombres fuertes y recoger de ellos el camino de la verdad de una forma más perfecta?», p. 3.

³ The Optimist, 25 de febrero de 1926, p. 4; 3 de marzo de 1921, p. 1; 23 de febrero de 1922, p. 3; y Abilene Reporter-News, 25 de febrero de 1925, p. 5. «A finales de la década de 1920», recordaba Sewell, «el inspector de incendios puso fin a las sillas adicionales en los pasillos de entrada».

⁴ The Optimist, 8 de febrero de 1923, p. 1, y The Optimist, 5 de febrero de 1925, p. 1. «O. E. Phillips, agente financiero del ACC, ha recibido un gran número de cartas de patrocinadores, amigos y miembros de la junta directiva indicando que estarán presentes en la Semana de Conferencias del ACC».

⁵ Jesse P. Sewell, «Introducción», Lectures, 1919, p. 5.

⁶ Abilene Reporter-News, 25 de febrero de 1925, p. 3, y The Optimist, 18 de febrero de 1926, p. 1.

⁷ Prickly Pear, 1929, p. 146. Véase también Prickly Pear, 1927, p. 84, con una fotografía a media página de la multitud en el gimnasio y un epígrafe que indica que aproximadamente 2.000 personas estuvieron presentes; The Optimist, 1 de marzo de 1928, p. 1; y el Abilene Reporter-News, 26 de febrero de 1929, p. 3, que señalaba que el primero de la serie de cinco discursos de Calhoun «fue escuchado por aproximadamente 1.500 personas». No queda del todo claro si el regreso al auditorio en 1928 se debió al descontento previo a la ampliación pública con el cavernoso gimnasio, o a la incapacidad del conferenciante principal C. M. Pullias para igualar las grandes audiencias atraídas por Calhoun.

⁸ The Optimist, 31 de enero de 1929, p. 1. En realidad, la Conferencia de Lecturas ha pasado por cinco combinaciones diferentes de programación: (1) de lunes a viernes se utilizó en 1918 y entre 1930 y 1932; (2) de domingo a viernes se utilizó en 1919, 1929, 1934, 1935 y 1938; (3) de lunes a domingo se utilizó en 1928 y 1933; (4) de domingo a domingo se utilizó durante el período de ocho años de 1920 a 1927; y (5) de domingo a jueves se probó en 1936 y 1937, y se ha utilizado exclusivamente cada año desde 1939.

⁹ Tomado del Abilene Reporter-News, 19 de febrero de 1933, p. 3, The Optimist, 9 de febrero de 1939, p. 1, y The Optimist, 2 de febrero de 1940, p. 1.

¹⁰ The Optimist, 9 de enero de 1936, p. 3.

¹¹ Estos datos se citan en el Abilene Reporter-News, 19 de febrero de 1933, p. 1, y en la «Introducción», Lectures, 1933.

¹² «Introducción», Lectures, 1936, p. 5.

¹³ Estas citas provienen de Lectures, 1919, p. 5; Prickly Pear, 1924, p. 192; The Optimist, 20 de febrero de 1930, p. 1; 25 de febrero de 1920, p. 3; 5 de febrero de 1925, p. 1; 22 de febrero de 1923, p. 1; Abilene Reporter-News, 20 de febrero de 1928; y Prickly Pear, 1920, p. 135. Tan tarde como el 15 de febrero de 1952, The Optimist informó: «La mayoría de los profesores asignan menos trabajo para la casa durante la semana de conferencias para que los estudiantes puedan asistir a muchas charlas y no se queden sin dormir haciendo lecciones», p. 1.

¹⁴ La referencia sobre Brewer proviene de Prickly Pear, 1931, p. 108, y The Optimist, 22 de febrero de 1934, p. 3; la referencia sobre Campbell proviene de The Optimist, 8 de marzo de 1923, p. 1.

¹⁵ The Optimist, 6 de marzo de 1930, p. 4, y 3 de marzo de 1927, p. 3. La sátira decía: «Después de ver a algún Demóstenes de discurso interminable sacudir la mandíbula ante una audiencia dormida durante un período de tiempo demasiado largo para mencionarlo, siento que algunos podrían sentirse inspirados a intentar esta pequeña hazaña. Por esa razón les diré cómo convertirse en un orador público exitoso. Primero, deben ser capaces de lucir una expresión amplia y profunda en la parte anterior de la cabeza. Segundo, deben tener un suministro abundante e inagotable de atmósfera caliente (o aire caliente). Tercero, deben ser capaces de emitir sonidos feroces, veraces y diabólicos. Importa poco lo que digan. Ese no es el punto. Hagan resonar el edificio con gemidos, suspiros, chillidos y lamentos. Cuarto, deben ser capaces de hacer tales movimientos con las manos que se describen mejor comparándolos con una mujer bombeando agua, un cuervo volando o, mejor aún, un judío hablando con un cliente que se aleja».

¹⁶ The Optimist, 20 de febrero de 1930, p. 3.

¹⁷ R. C. Bell, entrevista personal, 21 de octubre de 1961.

¹⁸ Gospel Advocate, 27 de enero de 1950, p. 210.

¹⁹ Gospel Advocate, 23 de febrero de 1949, p. 189.

²⁰ The Optimist, 16 de febrero de 1951, p. 1, y Gospel Advocate, 4 de febrero de 1948, p. 212.

²¹ Abilene Reporter-News, 19 de febrero de 1959, p. 1.

- ²² Vision, abril de 1960, p. 2.
- ²³ Don H. Morris, memorándum inédito de publicidad de la Conferencia de Lecturas, 1949, p. 3.
- ²⁴ Abilene Reporter-News, 24 de febrero de 1950 y 22 de febrero de 1951; y Christian Chronicle, 9 de enero de 1952, p. 1. El anuncio de 1952 también apareció en periódicos como el Fort Worth Star Telegram, Dallas Times Herald, Lubbock Avalanche-Journal y Houston Post.
- ²⁵ Abilene Reporter-News, 22 de febrero de 1959, p. 1.
- ²⁶ Abilene Reporter-News, 26 de febrero de 1953, p. 6, y «Prefacio», Lectures, 1955.
- ²⁷ J. D. Thomas, entrevista personal, 24 de octubre de 1961.
- ²⁸ Abilene Reporter-News, 22 de febrero de 1933, p. 6.
- ²⁹ «El poder de la radio», Lectures, 1952, p. 204.
- ³⁰ Jesse P. Sewell, entrevista personal, 21 de octubre de 1961.
- ³¹ The Optimist, 27 de enero de 1927, p. 1, y R. C. Bell, entrevista personal, 22 de octubre de 1961.
- ³² Homer E. Moore, «Introducción», Lectures, 1935, p. 3.
- ³³ Las citas de este párrafo fueron tomadas de The Optimist, 19 de febrero de 1920, p. 4, y del Abilene Reporter-News, 21 de febrero de 1919, p. 6; 18 de febrero de 1923, p. 5. Véase también Abilene Reporter-News, 20 de febrero de 1921, p. 5.
- ³⁴ De The Optimist, 24 de febrero de 1921, p. 4, y 27 de enero de 1927, p. 1.
- ³⁵ M. Norvel Young, entrevista personal, 20 de diciembre de 1960.
- ³⁶ The Optimist, 27 de enero de 1927, p. 1.
- ³⁷ Las citas de este párrafo fueron extraídas de: R. C. Bell, entrevista personal, 22 de octubre de 1961; Jesse P. Sewell, entrevista personal, 24 de octubre de 1961; The Optimist, 18 de enero de 1934, p. 1; y Abilene Reporter-News, 19 de febrero de 1959, p. 2.
- ³⁸ The Optimist, 4 de marzo de 1926, p. 1.
- ³⁹ The Optimist, 26 de febrero de 1931, p. 1, y Don H. Morris, entrevista personal, 25 de octubre de 1961.
- ⁴⁰ «Aviso del editor», Lectures, 1922-1923, p. 3.
- ⁴¹ Abilene Reporter-News, 6 de enero de 1918, p. 6; Prickly Pear, 1924, p. 192; The Optimist, 27 de enero de 1927, p. 1.
- ⁴² The Optimist, 20 de febrero de 1930, p. 1; 18 de febrero de 1932, p. 1.
- ⁴³ Prickly Pear, 1923, p. 90; 1924, p. 192; y 1929, p. 196. Roy H. Lanier y James H. Childress fueron oradores graduados en 1924 y 1929, respectivamente.
- ⁴⁴ Abilene Reporter-News, 20 de febrero de 1921, p. 6; 23 de febrero de 1920, p. 4; The Optimist, 17 de febrero de 1921, p. 1; y Lectures, 1919, p. 6.
- ⁴⁵ Prickly Pear, 1924, p. 192; y Abilene Reporter-News, 18 de febrero de 1923, p. 4.
- ⁴⁶ The Optimist, 4 de marzo de 1926, p. 1.

Parte II — El mensaje del ciclo de conferencias

Donde la Biblia habla

No se requiere ser un profeta para «discernir los signos de los tiempos», ni el hijo de un profeta para predecir la naturaleza de la lucha que deberá librarse en los próximos años. El enemigo nos ha desafiado y debemos salir a su encuentro; sí, más bien, «la lucha ha comenzado» y debemos enfrentar al adversario y dar a las vastas multitudes de jóvenes que deberían ser y serán educados «la heredad de los que temen al Señor»; tenemos la obligación de demostrar que la Biblia resiste la prueba de la crítica; la época actual exige esto de aquellos de nosotros que creemos en Dios y aceptamos la Biblia como su palabra inspirada.¹

A pesar de la aclaración de George A. Klingman, resulta proféticamente oportuno que haya incluido estas palabras en el párrafo de apertura del primer discurso jamás pronunciado en las Conferencias del Abilene Christian College. La autoridad inerrante de la Biblia era la piedra angular indispensable sobre la cual se había fundado el movimiento de Restauración. Y sin embargo, hacia la primera década del siglo XX, los historiadores de la iglesia podían informar con absoluta precisión: «Uno de los efectos más evidentes del espíritu científico ha sido debilitar la aceptación incuestionable de la autoridad de la Biblia».² Frascos con gérmenes y esqueletos de los antropoides superiores habían sido organizados en un imponente despliegue de pruebas capaces de sacudir la fe. Si los conferenciantes ignoraban los problemas relativos a la ciencia, renunciaban a su pretensión de ser «buscadores de la verdad». Rendirse ante las alegaciones equivalía a impugnar la validez del libro sobre el cual se asentaba su fe. La respuesta inevitable debía ser de una defensa inquebrantable: «... sí, más bien, "la lucha ha comenzado" ... tenemos la obligación de demostrar que la Biblia resiste la prueba de la crítica».

Durante siglos, los cristianos habían asumido que la Biblia era una revelación especial de Dios y que todo lo que declaraba o decretaba debía aceptarse como verdad sin cuestionamientos. Sin embargo, en 1892, el presidente Harper de la nueva Universidad de Chicago advirtió a su audiencia de Chautauqua sobre un movimiento racionalista en el cual «lo sobrenatural queda descartado. ¿Qué queda? Unas cuantas historias inofensivas; unas cuantas advertencias bienintencionadas pero erróneas; unas cuantas canciones muertas; y muchas predicciones no cumplidas».³

Para el modernista típico de principios del siglo XX, la Biblia era una literatura variada surgida del largo desarrollo de la tradición hebrea y cristiana. Su validez como autoridad final para la creencia religiosa era cuestionable; pero resultaba sumamente valiosa cuando se abordaba como cualquier otra literatura, por cualquier inspiración y guía que sus diversas partes realmente contuvieran. Ya no era necesario dedicar esfuerzo a armonizar lo irreconciliablemente contradictorio en

aras de una teoría artificial de la inspiración verbal. Sobre todo, el modernista afirmaba que la fuerza espiritual de la Biblia no se debilitaba, sino que se fortalecía al ser utilizada de ese modo. Poco antes del cambio de siglo, Washington Gladden formuló la posición de compromiso de muchos de los llamados modernistas:

¿Acaso los idólatras que consideran una traición descreer de una sola palabra de la Biblia, y los iconoclastas que la tratan como nada mejor que cualquier otro libro, no están igualmente lejos de la verdad? ¿No es parte de la sabiduría utilizar el libro de manera racional, pero reverente; abstenerse de adorar la letra, pero regocijarse en los dones del Espíritu que ofrece?⁴

Los fundamentalistas respondieron que, bajo tales cláusulas matizadas, la Biblia ya no era una revelación. En lugar de un mensaje de Dios para los hombres, era meramente el pensamiento de los hombres sobre Dios. El cristianismo, sostenían los fundamentalistas, se había fundado sobre un mensaje infalible de Dios, al cual debía someterse toda la razón humana. Si en caso de conflicto entre la revelación y la erudición la razón humana iba a ser el cuchillo que dividiera la Biblia en porciones de verdad y error, entonces, argumentaban los conservadores, la razón y no la revelación se convertía en la norma de la religión. En su discurso de 1925, «La indestructibilidad vital de la Biblia», pronunciado apenas unos meses antes del Juicio de Scopes en Dayton, Tennessee, el conferenciante de Abilene, W. M. Davis, acusó:

En la actualidad, tres influencias reconocidas están convergiendo sobre la Biblia de manera adversa. La ciencia se está desviando de su cauce útil en un intento de desacreditar la palabra de Dios... La filosofía natural se está desviando de su ámbito útil con miras a destruir el elemento milagroso de la Biblia... La alta crítica se ha unido a la ciencia especulativa y a la falsa filosofía en un esfuerzo contra la Biblia.⁵

Fue en este agitado entorno emocional e intelectual en el que los oradores de Abilene entraron cuando se levantaron para dirigirse a las audiencias de las Conferencias sobre la naturaleza y el propósito de la Biblia. Este capítulo y el siguiente examinan las más de sesenta conferencias que trataron sobre la Biblia: su inspiración, su relación con la ciencia y la hipótesis evolucionista, la alta crítica bíblica y el estudio de la Biblia.

La inspiración de la Biblia

«Es significativo», declaró C. A. Norred en 1936, «que de manera casi universal los hombres hayan coincidido en que un Ser digno de adoración poseería necesariamente cualidades tales que lo moverían a revelar a aquellos por debajo de Él

las cosas esenciales para su bienestar y felicidad».⁶ Para los hombres que disertaron en Abilene y para la audiencia que los escuchaba, no había cuestión más vital que la de la inspiración. Si la Biblia no fuera de origen divino, no deberían inclinarse ante sus demandas de autoridad, no deberían confiar en sus afirmaciones de hecho y no podrían derivar consuelo y esperanza de sus promesas. De hecho, el viaje desde sus hogares hasta las Conferencias no tendría un propósito real si la Biblia fuera únicamente obra de hombres. Por otro lado, si la Biblia provenía de Dios, su autoridad era incuestionable y sus afirmaciones infalibles. Tanto para los que hablaban como para los que escuchaban, había mucho en juego.

La cuestión de la inspiración no solo era crucial para la asamblea de Abilene, sino que estaba en el centro mismo de la reacción ortodoxa en toda la nación. A medida que las Conferencias se convertían en una «institución» de la hermandad, otros cuerpos conservadores tomaron medidas oficiales para reafirmar su fe en la Biblia como una revelación inspirada. En 1923, la Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana readoptó los «Cinco Puntos» aprobados originalmente en su sesión de 1910. Las actas de la reunión señalan:

Además, la Asamblea General llama la atención de los Presbiterios sobre la declaración de la Asamblea General de 1910, la cual se afirma por la presente y dice lo siguiente:

Es una doctrina esencial de la Palabra de Dios y de nuestros estándares que el Espíritu Santo inspiró, guio y movió de tal manera a los escritores de la Sagrada Escritura que los preservó del error.⁷

Un año antes, la denominación Bautista del Norte había aprobado una resolución similar. En una maniobra estratégica diseñada para contrarrestar los avances del liberalismo, las actas de la convención declaran:

Por cuanto: La Convención Bautista del Norte, en su sesión de 1922 celebrada en Indianápolis, declaró oficialmente que el Nuevo Testamento es el fundamento suficiente de su fe, y

Por cuanto: Existe una amplia diferencia de opinión entre nuestro pueblo bautista en cuanto a lo que enseña el Nuevo Testamento,

Por lo tanto: Resuélvase que la Biblia enseña, y nosotros creemos,

De las Escrituras: Que la Biblia fue escrita por hombres sobrenaturalmente inspirados; que tiene la verdad sin mezcla alguna de error como contenido; que, tal como fue escrita originalmente, es tanto científica como históricamente verdade-

ra y correcta; y por lo tanto es y permanecerá hasta el fin de los tiempos como la única revelación completa y final de la voluntad de Dios para el hombre; el verdadero centro de la unión cristiana y el estándar supremo por el cual deben ser probadas toda conducta, credos y opiniones humanas.⁸

En 1923, William Jennings Bryan, el líder titular del partido fundamentalista, escribió un artículo sobre los «Cinco Puntos». Declaró que «la Biblia es o bien la Palabra de Dios o un libro hecho por el hombre». Con respecto a la primera de las doctrinas fundamentales, la inspiración de la Biblia, Bryan afirmó:

De la primera proposición dependen todas las demás. Si la Biblia es verdadera — es decir, tan divinamente inspirada como para estar libre de error—, entonces la segunda, tercera, cuarta y quinta proposiciones se deducen inevitablemente, porque están basadas en lo que la Biblia dice realmente en un lenguaje claro e inconfundible. Si, por el contrario, la Biblia no ha de ser aceptada como verdadera, no hay razón para que nadie crea nada en ella que le parezca objetable, independientemente de en qué se fundamente su objeción.⁹

A estas atronadoras reafirmaciones del protestantismo organizado, los modernistas respondieron que ellos también creían que la Biblia era en cierto sentido inspirada, pero no infaliblemente; que era valiosa, pero no perfecta; que contenía la palabra de Dios, pero no era equivalente a la palabra de Dios. La atracción de su postura estaba respaldada por la insistente alegación de que su nueva visión no era la destructora, sino la salvadora de la Biblia. William Newton Clarke, un conocido defensor de la nueva teología, afirmó sucintamente: «La Biblia está inspirada tal como está inspirada, y no como nosotros podemos pensar que debería estar inspirada».¹⁰ Un editorial del *Christian Century* declaró en 1924:

Por otra parte, el modernista no parte de ninguna preconcepción sobre lo que la Biblia debería ser, sino que está interesado en descubrir lo que realmente revela respecto a su origen y naturaleza. Percibe que la reacción protestante contra el dogma papal de una iglesia infalible dio lugar a la doctrina opuesta de una Biblia infalible, y que ninguna de estas afirmaciones descansa sobre bases válidas. La Biblia no es una colección de documentos producida o salvaguardada de forma sobrenatural, sino el trabajo honesto y reverente de hombres que vivieron en diversos períodos de la historia del pueblo hebreo y judío, a lo largo de un intervalo de más de mil años; es el registro de los capítulos más notables en la historia de la religión... Estos escritos no pretenden exactitud en materias de historia, cronología o ciencia.¹¹

«El más grande de todos los libros», continuó Robert A. Ashworth, «es la Biblia, la literatura suprema de la vida espiritual... pero no es infalible ni inerrante, ni

pretende serlo».¹² Shailer Mathews, en su obra definitiva *La fe del modernismo*, sostuvo que en lo más profundo del movimiento modernista había un método para apreciar y usar la Biblia. Argumentó que el conflicto crucial no radicaba en los diferentes grados de lealtad o respeto por la Biblia, sino en presuposiciones disímiles sobre ella y sobre los métodos para estudiarla. Explicando su postura, aseveró:

El verdadero método es el que sigue el modernista: estudiar la Biblia con pleno respeto por su santidad, pero con igual respeto por la integridad intelectual del estudiante. Debemos comenzar con los hechos concernientes a ella, interpretar su valor real y usarla por lo que realmente vale. Solo así puede ministrar adecuadamente a nuestras necesidades espirituales.¹³

Auguste Sabatier, autor del relevante libro *Religiones de autoridad*, resumió la concepción modernista de la inspiración:

Estos escritos, por lo tanto, no tienen la apariencia de ser la publicación autorizada de oráculos divinos; se presentan como la producción espontánea de una gran literatura clásica, nacida de una profunda fe religiosa, de una poderosa inspiración común, pero en la cual la unidad general no excluye una diversidad de genio, de pensamiento y de estilo, y en la cual no faltan, al lado de hermosos pensamientos y verdades deslumbrantes, imperfecciones de forma, errores de detalle, huellas de antiguos prejuicios y métodos de exégesis y razonamiento superados desde hace mucho tiempo.¹⁴

En su defensa de la doctrina de la inspiración inerrante, los conferenciantes de Abilene estaban en consonancia esencial con líderes fundamentalistas como Machen, Bryan, Horsch, Macartney, Riley, Gray, Straton y Torrey.¹⁵ Aunque raras veces hacían referencia a los escritos de estos hombres, es razonable conjeturar que estaban familiarizados con la vigilancia de sus contemporáneos en la contienda más amplia y que se sentían alentados por ella. Las pocas obras que los oradores publicaron durante el período de 1920 a 1936 encajan perfectamente, en cuanto a temática y argumentación, dentro del amplio mosaico conservador.¹⁶ En 1919, G. Dallas Smith se desempeñó como el primer orador principal en las Conferencias. Su serie de cinco discursos sobre la Biblia demostró estar al tanto de los escritos fundamentales de los líderes fundamentalistas. Enfatizando la superioridad de la enseñanza bíblica como prueba de la inspiración divina, Smith citó al paladín de los creyentes en la Biblia, William Jennings Bryan:

El Sr. Bryan ha desafiado a los burladores e infieles que dicen que la Biblia fue escrita por hombres a que produzcan un libro semejante como prueba de que los hombres podían escribir una Biblia, pero el desafío nunca ha sido aceptado. El Sr.

Bryan insiste en que si los hombres de hace dos mil o tres mil años pudieron escribir la Biblia, ciertamente los hombres de hoy, cuyas ventajas son mucho mayores, deberían ser capaces de producir una Biblia. Aun así, no hacen ningún intento de hacerlo, y por lo tanto quedan auto condenados. Los escritores de la Biblia están estrictamente en una clase aparte, escribiendo como ningún otro hombre ha escrito jamás.¹⁷

Al analizar su concepto de inspiración, los conferenciantes se referían con frecuencia a la etimología del término. El editor del Gospel Advocate, B. C. Goodpasture, dijo a su audiencia de Abilene en 1950:

«Inspiración» significa literalmente una aspiración o insuflación. Deriva de dos palabras latinas, in y spiro, que significan soplar o insuflar en. En el original se emplea la palabra griega theopneustos. Está compuesta por dos palabras: Theos, Dios; y Pneustos, soplado... inspirado por Dios, o soplado por Dios, o «lleno del aliento de Dios»... Inspiración significa esa influencia que Dios ejerce a través del Espíritu Santo sobre las mentes de los escritores bíblicos para hacerlos infalibles en la recepción y el registro de su voluntad.¹⁸

Para los conferenciantes de Abilene, la inspiración era una influencia sobrenatural del Espíritu Santo sobre hombres divinamente elegidos, en virtud de la cual sus escritos se convertían en autoritativos e infalibles. Las evidencias presentadas para demostrar la inspiración de la Biblia se dividían en dos clases: internas y externas. Goodpasture explicó:

Por la naturaleza misma del caso, sin embargo, los principales argumentos a favor del origen divino de la Biblia son en gran medida internos. Este hecho no milita contra los argumentos a favor de la inspiración. Si el contenido de un frasco dado estuviera en duda, la mejor manera de descubrir la verdad sería hacer un análisis cuidadoso de lo que hay en el frasco. La evidencia interna sería más concluyente que cualquier tipo de evidencia externa que pudiera presentarse.¹⁹

La unidad de las Escrituras era la cualidad interna señalada con mayor frecuencia como prueba de inspiración. Los conferenciantes coincidían con los conservadores en general en este énfasis sobre la unidad de la Biblia. James M. Gray, decano del Instituto Bíblico Moody, escribió: «El carácter de sus contenidos, la unidad de sus partes, el cumplimiento de sus profecías... todo esto demuestra que es divina, y si es así, se le puede creer en lo que dice de sí misma».²⁰ El libro de John Horsch de 1920, *Liberalismo religioso moderno*, era representativo de decenas de volúmenes dedicados a exponer «el carácter destructivo de la teología modernista». Sobre el punto de la unidad bíblica, Horsch declaró:

Las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento son un todo inseparable. Las Escrituras del Antiguo Testamento son el fundamento, la prefiguración y la promesa del Nuevo... Pero el hecho permanece y no se puede enfatizar demasiado: aunque la revelación de Dios en las Escrituras es de carácter progresivo, toda la Biblia es la palabra inspirada de Dios.²¹

W. D. Campbell, un ministro de Detroit, viajó a Abilene en 1923 para hablar sobre «El libro del pasado, el presente y el futuro». Declaró:

La redacción de la Biblia abarcó un período de unos 1.500 años. Este libro fue escrito por unos cuarenta escritores diferentes. Santos hombres de Dios, que hablaron y escribieron siendo guiados por el Espíritu Santo. Es decir, Dios enseñó a los escritores qué decir. La mayoría de esos escritores nunca se vieron cara a cara. Escribieron en épocas diferentes: no había posibilidad de que los escritores tuvieran colusión alguna. Escribieron independientemente unos de otros y, sin embargo, cuando sus escritos se reúnen, hay una perfecta armonía y concordancia.²²

En 1936, Clarence C. Morgan enfatizó que la Biblia fue escrita principalmente en dos idiomas, en tres continentes, por unos cuarenta hombres diferentes de todas las esferas de la vida:

...algunos eruditos y otros no instruidos; había abogados, médicos, agricultores, pescadores, capitalistas, indigentes, reyes y pastores de ovejas, y sin embargo, con toda esta diversidad de época, lugar, idioma y personas, no hay en ella un solo error o contradicción. Cada una de las afirmaciones de carácter científico, histórico o profético concuerda perfectamente con los hechos conocidos.²³

«Este libro», dijo Melvin Wise en 1958, «contiene ley, historia, himnos, oraciones, biografías, sermones y cartas. Sin embargo, todos los escritores se unen para presentar un gran tema. Esta unidad es tan extraordinaria que una autoría accidental está fuera de toda discusión».²⁴ Si bien enfatizaban esta unidad temática general, muchos oradores también mencionaron el cumplimiento de las profecías, la exactitud histórica y el presagio científico como características de la Biblia que respaldan su consonancia con otros campos del conocimiento.

Además de la unidad de la Biblia, los conferenciantes señalaban a menudo la superioridad de la enseñanza bíblica como evidencia de inspiración divina. Este era también un recurso probatorio comúnmente utilizado por destacados escritores fundamentalistas. Por ejemplo, en 1925 Thomas J. McCrossan, un respetado profesor de griego y hebreo del Presbiterio de Minneapolis, publicó un libro que destacaba cinco razones de «por qué sabemos que la Biblia es inspirada por Dios». Además del cumplimiento profético, el presagio científico y la exactitud históri-

ca, dos de sus «razones» estaban relacionadas con el carácter y la influencia del mensaje bíblico: «las enseñanzas morales y espirituales de la Biblia» y el hecho de que sus enseñanzas «son las únicas que pueden transformar el carácter».²⁵ El libro de McCrossan es típico de cientos de otros publicados entre 1915 y 1930.

En su esfuerzo por anular la infalibilidad de las Escrituras, los escritores modernistas replicaban que, si bien la Biblia posee inspiraciones nobles y elevadoras, estas se encuentran mezcladas con ideas vulgares e inmorales. Durant Drake profundizó en los detalles:

La ira de Dios y su deseo de venganza se mencionan repetidamente; y la imagen que el lector sin prejuicios se formaría de esta deidad judía a partir de muchos pasajes del Antiguo Testamento es la de un tirano cruel y sanguinario. Él «endurece el corazón de Faraón» para poder castigar a los egipcios de una manera espectacular; arroja piedras desde el cielo sobre los enemigos de Israel; ordena al sol que se detenga para que más de ellos sean muertos antes del anochecer; ordena a su pueblo elegido invadir la tierra de una tribu vecina, quemar todas sus ciudades, matar a todos los varones, adultos y niños, y a todas las mujeres casadas, y quedarse con las vírgenes para su propio disfrute; mata a setenta mil israelitas inocentes por el pecado de David al realizar un censo del pueblo.²⁶

Aunque los oradores de Abilene no abordaron directamente la acusación liberal de que la Biblia presenta «fragmentos de escoria entre el oro», sí dedicaron gran esfuerzo a enfatizar el valor incomparable del «oro». En una conferencia de 1919, G. Dallas Smith preguntó:

¿Alguna vez se ha detenido a considerar lo que la Biblia ha hecho por el mundo y la humanidad? Ha hecho mejores hogares, mejores padres, mejores madres, mejores esposos, mejores esposas y mejores hijos. Ha hecho mejores amos, mejores siervos, mejores maestros y mejores alumnos... La Biblia ha sido la precursora de la ilustración, la civilización y el progreso. Dondequiera que ha sido leída, amada y obedecida, la tierra ha prosperado y florecido como la rosa. Ha construido nuestras escuelas, establecido nuestros orfanatos y fundado nuestras instituciones para los ciegos y los impedidos.²⁷

Para ilustrar el poder y la influencia de las enseñanzas bíblicas, los oradores prestaron atención a su impacto en la civilización mundial, sus aportes culturales, su poder transformador y su capacidad para brindar consuelo. La conferencia de 1936 de L. R. Wilson, «La influencia de la Biblia», abordó la relación de la Biblia con los campos de la pintura, la música, la imprenta, la arquitectura, el lenguaje, la literatura y el arte dramático. Atribuyó al impacto de las Escrituras avances tales como la abolición de la esclavitud, la hechicería y el infanticidio, la libera-

ción de la mujer y la creación de respeto por la ley civil. «Ha hecho más», afirmó Wilson, «para eliminar la ignorancia, la malicia, la codicia y el egoísmo que cualquier otra fuerza en el mundo. Ha elevado al hombre mental, física y espiritualmente».²⁸

Después de analizar en detalle las contribuciones morales, intelectuales y emocionales realizadas a través de la enseñanza bíblica, Yater Tant concluyó en 1946: ¿Podemos dar crédito por un solo minuto al absurdo monstruoso de que el libro que ha tenido el mayor efecto moral, el efecto intelectual más estimulante y el efecto emocional más rico de todas las épocas del mundo sea al mismo tiempo la falsedad más descarada que jamás haya existido? ¿Estamos dispuestos a decir que la falsedad, las invenciones y las mentiras llanas y simples han resultado ser la mayor bendición para la civilización, han traído la mayor felicidad a la raza y han elevado las vidas al nivel más noble de existencia que la tierra haya visto jamás?²⁹

La indestructibilidad de la Biblia también fue destacada como evidencia de sus enseñanzas superiores y prueba de su inspiración divina. Robert C. Jones disertó en 1942 sobre el tema «La palabra del Señor permanece».

Se han escrito miles de libros y se han gastado millones de dólares intentando destruir la Biblia y su influencia. Hombres y mujeres descarriados han escrito muchos libros insensatos y contradictorios, alegando para ellos un origen divino... A pesar de toda la ardua oposición durante 1900 años, la Palabra del Señor permanece...³⁰

Los oradores de Abilene también enfatizaron el hecho de que la Biblia ha sido el éxito de ventas en el mundo en cada siglo desde la invención de la imprenta. Melvin Wise, hablando sobre la «fenomenal circulación de las Escrituras», hizo referencia a un informe de 1956 de la Sociedad Bíblica Estadounidense que revelaba que la Biblia había sido traducida a 1.109 idiomas y se había abierto paso en cada rincón de la tierra.

Una faceta interesante de la controversia nacional entre liberales y conservadores que se reflejó en los discursos de Abilene se refería al método o la naturaleza de la inspiración divina. Un artículo en la revista liberal *Christian Century* afirmaba: «Ambos sostienen que la Biblia es inspirada por Dios y es, en un sentido único, la palabra de Dios...»³¹ Los conservadores, sin embargo, se negaban a reconocer cualquier terreno común para la comunión, alegando que las dos posiciones estaban separadas por una vasta diferencia teórica respecto a la naturaleza de la inspiración bíblica. En resumen, la cuestión era si Dios había guiado verbalmente a los escritores de la Biblia tanto en el pensamiento como en el lenguaje, o si los

escritores, aunque divinamente inspirados en el pensamiento, tenían la libertad de elegir su propio lenguaje. El orador de Abilene, Jack Meyer, advirtió que era habitual que el modernismo aceptara de buen grado el plan general de la Biblia, al mismo tiempo que se negaba a aceptar la totalidad del lenguaje bíblico. Tal negativa fue el motivo de la acusación formulada por Paul Southern en 1946: «Miles de predicadores que hoy ocupan púlpitos denominacionales ya no creen en la inspiración de las Escrituras».³³ B. C. Goodpasture planteó el problema en su mensaje de 1950:

A la luz de los diversos usos modernos de la palabra, no basta con decir que la Biblia es inspirada. Casi cualquier modernista admitirá que es inspirada, siempre que se le permita definir lo que quiere decir... Por lo general, al conceder que la Biblia es inspirada, solo quiere decir en el sentido en que Shakespeare, Milton y Browning fueron inspirados.³⁴

Algunos de los liberales, aunque no todos ellos, sostenían que los escritores habían registrado los pensamientos dados por Dios, pero no estaban bajo una guía especial en la selección del lenguaje.³⁵ Gerald Birney Smith sugirió que tales pensamientos quizás habían sido dados a los escritores por medio de sus experiencias personales con Dios. Este concepto de inspiración se etiquetaba con frecuencia como la teoría «natural» o del «pensamiento». «Nos estamos acostumbrando a usar la Biblia como un libro de experiencia religiosa», escribió el profesor Smith, «en lugar de una literatura producida sobrenaturalmente».³⁶ Los modernistas estaban particularmente irritados con la naturaleza aparentemente mecánica y literalista de la postura verbal, alegando que reducía a los escritores a meras máquinas pasivas. También aseveraban que muchas personas de conciencia, habiendo sido enseñadas a creer «toda la Biblia o nada en absoluto», se habían desencantado comprensiblemente con la teoría literalista palabra por palabra y, por ende, habían sido arrastradas al escepticismo radical. Al admitir en su libro de 1903 que la teoría verbal era «la más conveniente», E. C. Jefferson no dudó en tildarla de oscura y absurda.

Si se pregunta por qué una teoría tan absurda mantuvo un dominio tan prolongado sobre las mentes de los hombres, la respuesta es que la teoría de la inspiración verbal es la más simple de todas las teorías posibles y la más fácil de manejar. Si se dice que Dios escribió este libro desde la primera palabra hasta la última, se dice algo que un niño puede entender, y mientras se crea esto, se sabe exactamente dónde se está parado. Si alguien dice que hay misterios en la Biblia, se puede responder que hay misterios en la naturaleza; si alguien dice que hay contradicciones en las Escrituras, se puede decir que hay contradicciones en todas partes. Si alguien dice que hay páginas aquí que son desagradables o que aparentemente no tienen significado, se puede decir que eso se debe a que no

discernimos los significados espirituales ocultos. Si alguien dice que hay atrocidades morales sancionadas en la Biblia, se puede responder con indignación: «¿Quién eres tú para objetar a Dios?».³⁷

Los conservadores respondieron al ataque liberal contra la teoría verbal razonando que la guía divina en la selección del lenguaje era esencial para la producción de una revelación infalible. «La inspiración, entonces», razonó John Horsch, «debe distinguirse de la iluminación».³⁸ Horsch y sus colegas sostenían que ni siquiera Dios mismo podía transmitir un pensamiento al hombre sin las palabras para vestirlo. Insistían en que los pensamientos y las palabras eran inseparables, tanto como «una suma y sus cifras, o una melodía y sus notas». El Dr. A. J. Gordon observó: «Negar que el Espíritu Santo habla en la Escritura es una postura inteligible, pero admitir que habla hace imposible saber lo que dice, excepto en la medida en que tengamos sus palabras».³⁹ Por lo tanto, la cuestión de la inspiración verbal surgía como la clave que determinaba si la Biblia era de producción humana o divina. Si la Biblia no era más que el registro de las experiencias religiosas de ciertos hombres iluminados, o incluso un registro más o menos cuestionable de lo que creían haber experimentado, entonces era a la vez de carácter humano e imperfecto. Si las Escrituras eran meramente el pensamiento en desarrollo del hombre y su descubrimiento de Dios, en lugar de la revelación progresiva de Dios mismo al hombre, entonces carecían de valor como guía para salir de la difícil situación del pecado. Al escribir en la *Princeton Theological Review*, una revista académica que respaldaba las posturas conservadoras, el profesor George Johnson resumió el argumento conservador: «Si la inspiración no vuelve infalibles a las Santas Escrituras, su naturaleza ya no es divina, sino humana».⁴⁰

La teoría verbal de la inspiración, a veces llamada teoría plenaria, era claramente la postura que defendían los primeros oradores de las Conferencias. Los primeros conferenciantes que abordaron el método de inspiración sostenían que el Espíritu Santo ponía las palabras en la boca del orador o guiaba la pluma en la escritura de las palabras en los documentos originales. Maurice D. Gano, un abogado de Dallas, fue el primer conferenciante en examinar en detalle el «cómo» de la inspiración. Su comprensión de la teoría verbal lo llevó a concluir que los escritores de la Biblia simplemente registraron las palabras que el Espíritu Santo dictó. En su conferencia de 1919, «La inspiración verbal de las Escrituras», Gano argumentó que la dificultad de expresar pensamientos con precisión en palabras, sumada al hecho de que la corrección de un pensamiento solo puede probarse mediante palabras, eran «razones irrefutables de por qué los escritores no eligieron sus propias palabras». También consideraba que el uso del idioma griego respondía a un propósito divino:

Los profesores nos dicen que ningún medio para la expresión del pensamiento ha igualado jamás al idioma griego... Este idioma, al menos en su perfección, se convirtió en un medio apto para la expresión del pensamiento de Dios. En este momento oportuno, vino Cristo, y el plan de salvación, el Evangelio para la raza humana, fue escrito en las palabras de este idioma perfecto. Y luego Dios permitió que la lengua muriera. Sus términos se volvieron rígidos, en la muerte; un idioma muerto no cambia. Los significados de sus palabras permanecieron fijos para siempre. Así, para esa época y para todo el tiempo venidero tenemos la ley perfecta cristalizada en el idioma perfecto; la ley viva, inmutable y perfecta, expresada en el idioma muerto, inmutable y perfecto.⁴¹

El juez Gano concluyó que si pudiera creer que Dios dejó la redacción de la Biblia al juicio erróneo de hombres falibles, «tomaría mi Biblia y mi lápiz, y después de cada deber del presente y cada promesa del futuro pondría un signo de interrogación».⁴² «Jehová tiene dos libros», continuó Warren E. Starnes en 1928, «el libro de la naturaleza y el libro de la revelación. Ha escrito el libro de la naturaleza en cosas; ha escrito el libro de la revelación en palabras».⁴³ En su discurso de 1955, George W. DeHoff expuso inequívocamente el punto de vista literalista. «Cada palabra de la Biblia es inspirada», declaró. «Si Dios hubiera querido colocar los puntos sobre alguna otra "i" o cruzar alguna otra "t", lo habría hecho».⁴⁴ Pat Hardeman, quien también disertó en 1955, fue quizás menos enfático, pero igualmente contundente en su ataque al liberalismo y en su defensa de la inspiración verbal. Hardeman dijo:

... Algunos de los predicadores del reciente movimiento liberal han dicho lo mismo sobre la inspiración verbal de las Escrituras. Es decir, afirman que una doctrina como la inspiración verbal es legalista y literalista. Permítanme sugerir de la manera más amable y firme que sé: ¡no hay pasaje o principio del Nuevo Testamento que indique que a Dios le preocupe la posibilidad de que estudiemos y sigamos demasiado de cerca el significado exacto de las palabras del Nuevo Pacto! Hay toda indicación de que Dios querría que estudiemos cada palabra, cada línea, cada sílaba, e intentemos traducir tales enseñanzas, tal como se encuentran allí, a la vida diaria.⁴⁵

Mientras que algunos conservadores defendían el concepto de la revelación inerrante por medio de dicho contraataque directo, otros sostenían que los modernistas en realidad habían malinterpretado la verdadera doctrina de la inspiración verbal. Instaban a no confundir la teoría verbal con la teoría mecánica o del dictado, un concepto de inspiración pasiva que implicaba la supresión absoluta del elemento humano. En 1925, E. C. Vanderlaan señaló que, si la teoría verbal llegara a equipararse con el concepto mecánico, incluso los conservadores moderados la considerarían de inmediato como una explicación insostenible sobre el

método de inspiración.⁴⁶ Sin embargo, los conservadores se apresuraron a responder que no existía tensión alguna entre una comprensión precisa de la teoría verbal y la presencia del elemento humano en la redacción de las Escrituras. También insistieron en que la verdadera naturaleza de la doctrina verbal no anulaba el concepto de una revelación inerrante. James M. Gray explicó el supuesto punto medio entre las teorías mecánica y «natural»:

Pero no estamos insistiendo en ninguna teoría —ni siquiera en la teoría verbal— si esta excluye por completo el elemento humano en la transmisión de la palabra sagrada. Como dice el Dr. Henry B. Smith: «Dios habla a través de la personalidad tanto como de los labios de Sus mensajeros», y podemos verter en la palabra «personalidad» todo lo que contribuye a formarla: la época en la que vivió la persona, su entorno, su grado de cultura, su temperamento y todo lo demás. Como lo expresó Wayland Hoyt: «La inspiración no es una compulsión mecánica, burda y tajante sobre los escritores sagrados, sino más bien una influencia divina y dinámica sobre sus facultades que actúan libremente», a fin de que estas últimas, en relación con la materia tratada, se mantengan inerrantes, es decir, sin error ni falta.⁴⁷

Aunque los oradores de Abilene estaban unidos en su rechazo a la explicación «natural» de la inspiración —a saber, que los escritores bíblicos fueron inspirados únicamente de la misma manera en que lo fueron Milton, Browning o Shakespeare—, existía una división significativa de criterios respecto a la naturaleza de la teoría de la inspiración verbal. Hall L. Calhoun, cuya formación académica (un doctorado en Harvard) y su experiencia en el Transylvania College lo convertían en una rareza dentro de la hermandad, fue el primer orador de Abilene en recomendar una posición de compromiso. En su discurso de 1929, «Nuestra religión», matizó cuidadosamente la teoría verbal para incluir la dimensión de la personalidad humana en el lenguaje de las Escrituras. Asumiendo que hablaba en nombre del movimiento en su conjunto, Calhoun explicó:

Creemos que la inspiración de los escritores, si bien fue suficiente para guiarlos a toda la verdad y guardarlos de todo error, no los convirtió en meros autómatas, dictáfonos o instrumentos mecánicos; que dejó a cada escritor en libertad de emplear al máximo de su capacidad su propia personalidad, estilo y vocabulario; que el cometido de esta inspiración no fue el de someter ni subvertir, sino más bien el de sugerir y complementar.⁴⁸

B. C. Goodpasture, en su conferencia de 1950, «La inspiración de la Biblia», se pronunció firmemente a favor de la teoría de la inspiración verbal. «Las palabras», afirmó, «tanto como los pensamientos, son inspiradas». Sin embargo, más adelante en su discurso, expresó su acuerdo con Calhoun y pareció recomendar

una variante más moderada de la inspiración verbal que la propugnada por muchos oradores anteriores. Admitió que los escritores tenían libertad para expresarse a través de sus propios antecedentes individuales, personalidad, vocabulario y estilo. «La inspiración», señaló, «no implicó la suspensión ni la supresión de las facultades humanas, por lo que tampoco interfirió con el libre ejercicio de las características mentales distintivas del individuo».⁴⁹

David H. Bobo fue el orador de Abilene que defendió con mayor audacia el método de inspiración en el que los escritores individuales gozaban de libertad personal al registrar sus relatos. Aunque solo amplió ligeramente las opiniones de Calhoun y Goodpasture, surge un contraste sorprendente cuando el concepto de inspiración verbal expresado por Gano en 1919 se examina a la luz de la conferencia de Bobo de 1960, «Presuntas discrepancias de la Biblia». Bobo afirmó:

Otro factor involucrado es el número de diversos escritores que participaron en la redacción de la historia bíblica, cada uno inevitablemente desde su propio punto de vista particular y con su propio conjunto de enfoques. Qué diferentes hilos de tradición pudieron haber estado detrás de ellos es algo que nadie puede decir con certeza. Sin embargo, todas estas cosas no pudieron haber dejado de producir cierta diversidad debajo de la unidad primordial de la Biblia. En estos hechos vemos tanto el origen como la explicación de muchas presuntas discrepancias.

En aquellos casos en los que una misma historia es relatada o aludida por dos o más escritores diferentes, donde cada uno omite necesariamente lo que le parecen detalles superfluos, sus relatos pueden parecer desacordes y, sin embargo, no necesariamente contradecirse o antagonizar entre sí.⁵⁰

Tras declarar que «a simple vista existen innumerables discrepancias en la Biblia», Bobo sacudió a muchos de sus predecesores en el ciclo de conferencias al aseverar: «Realmente nada está en juego aquí, excepto la posible teoría de que cada escritor original... fue guardado milagrosamente contra cualquier mínimo desliz o fallo».⁵¹

Fue también durante el programa de 1960 cuando Jack Meyer, un veterano predicador del profundo Sur, seleccionó un lenguaje conservador para articular una posición con la que tanto Gano como Bobo y todos los demás oradores del ciclo de conferencias habrían coincidido calurosamente:

...el mismo Dios que pudo concebir y ejecutar el plan de redención a través de Cristo, y dejar constancia de él en la Biblia con la claridad suficiente para que los teólogos modernos vean el plan, pudo y de hecho... guardó también el lenguaje

de la Biblia en medida suficiente para garantizar que tengamos la palabra confiable de Dios tal como Él la dio.⁵²

Los conferenciantes creían que hombres especialmente elegidos habían sido impulsados por la influencia del Espíritu Santo y habían registrado en la Biblia la voluntad final e infalible del Creador. Los primeros oradores coincidían de manera general en que la Biblia estaba inspirada de forma absoluta o verbal: que Dios guio a los escritores tanto en el pensamiento como en la selección de cada palabra empleada. No obstante, unos pocos oradores sugirieron que los redactores gozaron del margen de la expresión individual o personal al registrar sus escritos. Aunque coincidían en que Dios había inspirado y preservado el mensaje de los autógrafos originales, algunos oradores recientes propusieron que errores de transmisión o fallos de copistas de diversas índoles se habían introducido en el texto desde que se completó el canon original.

Quizás sería acertado concluir que la mayoría de los oradores posteriores favorecieron una teoría verbal modificada, aplicada únicamente a los escritos autógrafos originales. Es decir, aunque creían que el Espíritu Santo influyó en la redacción misma de las Escrituras, les repelían las implicaciones mecánicas o legalistas de la postura verbal estricta. Por otra parte, si bien consideraban que cada escritor era libre de matizar su relato con su propio estilo, personalidad y antecedentes, recelaban profundamente de cualquier teoría que no involucrara a Dios en la selección real del lenguaje. También se puede concluir que los diversos matices de diferencia en las opiniones de los oradores encontraron un denominador común y cobraron un sentido práctico en la doctrina de la infalibilidad.

El estudio de la Biblia

Si la Biblia es la palabra de Dios, debe estudiarse con diligencia y de la manera adecuada. G. Dallas Smith inauguró este tema con una serie de cinco discursos en 1919: «Por qué estudiar la Biblia», «Divisiones de la Biblia», «Cómo estudiar la Biblia», «Misterios de la Biblia» y «Quién escribió la Biblia». En uno de sus mensajes expuso el problema:

Creo con firmeza que gran parte del poco tiempo que se dedica al estudio de la Biblia se desperdicia por falta de un plan de estudio sistemático... Quizás la forma más común de leer la Biblia entre las masas sea dejar que se abra al azar y leer sin un propósito definido... Otros piensan que la única manera de leer la Biblia de forma provechosa es leer de libro en libro, "de tapa a tapa" en orden... Muchos otros se contentan con seguir año tras año las Lecciones Internacionales de la Escuela Dominical, limitando su estudio bíblico casi por completo a esto. El plan de las Lecciones Internacionales, a mi juicio, dista mucho de ser perfecto; de hecho, es lamentablemente defectuoso. dudo seriamente que alguien pueda llegar a ob-

tener una comprensión clara y general de la Biblia en su conjunto siguiendo las Lecciones Internacionales de la Escuela Dominical.⁵³

Smith ofreció una serie de reglas para el estudio bíblico: señalar a quién se aplica el pasaje, estudiar cada pasaje en su contexto adecuado, examinar cada pasaje de la Biblia que se relacione con un tema determinado y abordar el estudio con un corazón honesto y abierto. En 1936, Melvin J. Wise recomendó que el lector se formulara las siguientes preguntas: ¿Quién habla? ¿A quién se habla? ¿Qué se habla: narrativa, profecía o mandamiento? ¿Cómo se habla: en sentido figurado, ilustrativo o literal? ¿Con qué propósito?⁵⁴

Varios oradores enfatizaron la importancia de «usar bien la palabra».⁵⁵ Smith instó a los estudiantes de la Biblia a familiarizarse con los dos testamentos, las tres dispensaciones y los sesenta y seis libros. «Si sus contenidos no se clasifican debidamente», argumentaba el pintoresco Early Arceneaux en 1921, «nunca entenderemos la verdadera enseñanza del volumen divino».⁵⁶ Los conferenciantes hablaban, pues, de la Biblia con un profundo espíritu de reverencia y con un agudo sentido de responsabilidad. Es prácticamente imposible calcular cuántas veces las paredes del Auditorio Sewell resonaron con el consagrado grito de guerra: «Donde la Biblia habla, hablamos; donde la Biblia se calla, nos callamos». James Baird, un educador de Oklahoma, concluyó su discurso de 1952, «La autoridad en la religión», con estas oportunas palabras:

Al estar aquí y evocar a los miles de ancianos y predicadores que han estado aquí en años anteriores, y que han venido o desearían estar aquí durante la próxima semana; y al pensar en las miles de iglesias de las que vinieron, me siento agradecido... Seamos humildes y no orgullosos; pero firmes en nuestro propósito de mantenernos junto a la palabra de Dios mediante la cual Cristo ejerce su autoridad. Otros antes que nosotros se negaron a dejar que los fuegos se apagaran; ahora el asunto está en nuestras manos. Tengamos cuidado de que el fuego de nuestros padres no se apague.⁵⁷

Notas al pie de página

¹ George A. Klingman, "Destructive Higher Criticism," Lectures, 1919, p. 241. Aunque este discurso fue impreso en el volumen de 1919, fue el discurso principal de la serie de 1918.

² William Adams Brown, *The Church in America* (New York: The Macmillan Company, 1922), p. 142.

³ William Rainey Harper, *Chautauqua Assembly Herald*, 4 de agosto de 1892, p. 7.

⁴ *Who Wrote the Bible?* (New York: Houghton Mifflin Co., 1891), pp. 380-381.

⁵ Lectures, 1924-1925, pp. 76-78.

⁶ "God Hath Spoken," Lectures, 1939, p. 7.

⁷ E. C. Vanderlaan, *Fundamentalism versus Modernism* (New York: H. W. Wilson Company, 1925), p. 21.

⁸ *Christian Work*, 31 de mayo de 1924, p. 702.

- ⁹ "The Fundamentals," Forum, julio de 1923, p. 1666.
- ¹⁰ *Sixty Years with the Bible* (New York: Scribner and Sons, 1917), p. 133.
- ¹¹ *Christian Century*, 3 de abril de 1924, p. 424.
- ¹² "Modernism and Christian Assurance," *Christian Work*, 1 de marzo de 1924, p. 269.
- ¹³ *The Faith of Modernism* (New York: The Macmillan Company, 1924), p. 48.
- ¹⁴ *Religions of Authority*, trad. Louise Seymour Houghton (London: Hodder and Stoughton, 1904), p. 169.
- ¹⁵ Macartney lideró la escuela de conservadores que sostenía una postura condicionada sobre la inerrancia. Admitió la posibilidad de una discrepancia entre los números en Reyes y Crónicas y sugirió que la profecía sobre el destino que Judas dio a las treinta piezas de plata debería haberse atribuido a Jeremías en lugar de a Zacarías. Sin embargo, fue tan enérgico como cualquiera al insistir en que los relatos cruciales del nacimiento virginal, los milagros, la expiación vicaria, etc., eran inerrantemente fácticos. *Presbyterian*, 20 de diciembre de 1925, p. 93.
- ¹⁶ Véase C. R. Nichol y R. L. Whiteside, *Sound Doctrine*, I (Clifton, Texas: C. R. Nichol, 1920); G. Dallas Smith, *Lectures on the Bible and What Is Man?* (Cincinnati, Ohio: F. L. Rowe, 1919); G. Dallas Smith, *Outlines of Bible Study* (Nashville: Gospel Advocate Company, 1922); Allison N. Trice y Charles H. Roberson, *Bible versus Modernism* (Nashville: McQuiddy Press, 1935).
- ¹⁷ "Who Wrote the Bible," *Lectures*, 1919, p. 183. Entre otros lugares, el desafío de Bryan fue planteado en un artículo titulado "The Fundamentals," *Forum*, julio de 1923, pp. 1665-1680.
- ¹⁸ "The Inspiration of the Bible," *Lectures*, 1950, p. 160.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 164. James Orr, un líder fundamentalista de Glasgow, se refirió a las pruebas internas como "la propia prueba de inspiración de la Biblia". Instó: «Miren su estructura; miren su plenitud; miren la claridad, plenitud y santidad de sus enseñanzas...» *The Fundamentals* (Chicago: Testimony Publishing Company, 1910), IX, cap. IV, 617.
- ²⁰ *The Fundamentals*, III, 310.
- ²¹ *Modern Religious Liberalism* (Scottsdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1920), p. 33.
- ²² *Lectures*, 1922-1923, pp. 173-174.
- ²³ "The Genuineness and Credibility of the Bible," *Lectures*, 1936, p. 52.
- ²⁴ "God's Word," *Lectures*, 1958, p. 118.
- ²⁵ *The Bible: Its Christ and Modernism* (New York: The Christian Alliance Publishing Company, 1925), p. 5.
- ²⁶ *Problems of Religion: An Introductory Survey* (New York: Houghton Mifflin Company, 1916), p. 272.
- ²⁷ "Why Study the Bible," *Lectures*, 1919, p. 107.
- ²⁸ *Lectures*, 1936, p. 124.
- ²⁹ "The Bible—God's Revelation—(II)," *Lectures*, 1946, p. 72.
- ³⁰ *Lectures*, 1942, p. 100.
- ³¹ *Christian Century*, 3 de abril de 1924, p. 424.
- ³² "The Unity of the Bible," *Lectures*, 1960, p. 103.
- ³³ "This Changing World," *Lectures*, 1946, p. 51.
- ³⁴ Goodpasture, op. cit., p. 158. El profesor Edmond Scribner Ames de la Universidad de Chicago sugirió que escritores como Tennyson, Whittier, Bryant, Lowell, Phillips, Brooks, Shakespeare, Maeterlinck, Kepler, Darwin, John Locke y William James deberían ser incluidos en el canon sagrado de las Escrituras. *The New Orthodoxy*, p. 81, citado en Horsch, op. cit., p. 25.
- ³⁵ «Pero el verdadero modernista va más allá de esto. Sostiene que la Biblia no enseña un sistema doctrinal único y armonioso, sino que contiene varias teologías de desigual valor... su verdadero valor se encuentra cuando se la utiliza como cualquier otra literatura». Vanderlaan, op. cit., p. 6.
- ³⁶ *A Guide to the Study of the Christian Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1916), p. 555.
- ³⁷ *Things Fundamental* (New York: T. Y. Crowell Company, 1903), p. 115.
- ³⁸ Horsch, op. cit., p. 18.
- ³⁹ Citado en E. C. Vanderlaan, op. cit., p. 162.
- ⁴⁰ *The Princeton Theological Review*, 1924, p. 461.
- ⁴¹ *Lectures*, 1919, p. 48.

⁴² Ibid., p. 49.

⁴³ "I Am Not Ashamed of the Gospel of Christ," Lectures, 1928-1929, p. 22.

⁴⁴ "The Word of God Which Lives and Abides," Lectures, 1955, p. 12.

⁴⁵ "The Letter and the Spirit," Lectures, 1955, p. 102.

⁴⁶ Cole, op. cit., p. 6.

⁴⁷ The Fundamentals, III, 434.

⁴⁸ "Our Religion," Lectures, 1928-1929, p. 341.

⁴⁹ Goodpasture, op. cit., pp. 161-162.

⁵⁰ Lectures, 1960, p. 78.

⁵¹ Ibid., p. 77. El director del ciclo de conferencias, J. D. Thomas, informó sobre una reacción mixta y fuerte ante el discurso de Bobo, una conferencia significativa revisada con más detalle más adelante en este capítulo.

⁵² Meyer, op. cit., p. 103.

⁵³ "How to Study the Bible," Lectures, 1919, pp. 116-117.

⁵⁴ "Rightly Dividing the Word of Truth," Lectures, 1936, pp. 13-14.

⁵⁵ Harvey Childress, "Our Misunderstood Bible," Lectures, 1928-1929, pp. 65-88.

⁵⁶ "The Promises, Law, and the Gospel," Lectures, 1920-1921, pp. 218-219.

⁵⁷ Lectures, 1952, pp. 166-167.

La Biblia y la ciencia

La cuestión de una Biblia inerrante pasó a ocupar un lugar de primer orden principalmente durante la controversia entre la ciencia y la religión a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Las raíces de las teorías iconoclastas sobre la inspiración de la Biblia podían rastrearse hasta la publicación de *El origen de las especies* de Darwin en 1859. El naturalismo teológico engendrado por la evolución fomentó la visión de que la Biblia y la religión que encarnaba eran productos de un desarrollo naturalista. Convencido de que toda vida había evolucionado a partir de vida preexistente, Darwin concluyó que los animales y las plantas habían evolucionado gradualmente a lo largo de incontables siglos. Descartando el relato del Génesis sobre la creación, el hombre no fue presentado como obra de un propósito divino, sino como el producto fortuito de un proceso de selección natural. Con la circulación en enero de 1860 de una edición estadounidense de la tesis de Darwin, «comenzó un conflicto irreprimible de ideas sobre la ciencia y la religión que corrió en paralelo a la lucha sobre la esclavitud y la secesión». Hacia el cambio de siglo, incluso un defensor tan ardiente de la ortodoxia como John Horsch se vio obligado a admitir que la doctrina, aunque constituía «una suposición no probada, se ha convertido en parte integral de "la mente moderna"».

El conflicto nacional

Los modernistas sostenían que la esencia de la Biblia y el espíritu de la religión cristiana habían sido rescatados de la oscuridad y vueltos relevantes mediante el compromiso de la evolución teísta. Argumentaban que la evolución aportaba nuevas pruebas del plan de Dios en la creación del mundo que resultaban intelectual y espiritualmente más satisfactorias que el antiguo argumento de la creación especial. La teoría fue especialmente bien recibida como un alivio razonable frente a las espinosas dificultades implícitas en el relato del Génesis. Razonaban que las oportunidades del hombre para comprender a Dios y relacionarse con Él no se habían extinguido, sino que se hallaban enormemente enriquecidas por los hallazgos de la ciencia. El artículo de Harry Emerson Fosdick en el *New York Times*, «Una respuesta a Bryan en nombre de la religión», aseveraba:

En un mundo clavado como una caja, se había concebido a Dios, el Creador, como un carpintero que creó el universo hace mucho tiempo; ahora, en un mundo que crece como un árbol, echando siempre nuevas raíces y ramas, se ha visto a Dios cada vez más como la vida espiritual moradora... En sentido positivo, la idea de un Dios inmanente, que es el Dios de la evolución, es infinitamente más grandiosa que la del hacedor de maravillas ocasional que es el Dios de una antigua teología.³

Los modernistas tenían muy poca paciencia con lo que denominaban las generalizaciones categóricas y las negaciones indocumentadas de sus adversarios. Edwin Grant Conklin, científico de la Universidad de Princeton, acusó a Billy Sunday y a William Jennings Bryan de haber evitado incluso un estudio de «segunda mano» sobre las pruebas de la evolución y, por tanto, de no «estar cualificados como testigos fiables». Citando las evidencias extraídas de la morfología, la fisiología, la embriología, la paleontología, la homología, la herencia y la variación, Conklin observó:

Frente a toda esta montaña de evidencias que el Sr. Bryan intenta disipar con una palabra, ¿qué aporta él en apoyo de su postura sobre la creación especial? Solo esto: que la evolución niega el relato bíblico de la creación del hombre.

Frente a todos estos hechos, el Sr. Bryan y los suyos arremeten con su teología medieval. Sería divertido, si no fuera tan patético y desalentador, ver a estos modernos defensores de la fe tocando sus gongs y disparando sus petardos gigantes contra los baluartes de la ciencia.⁴

Henry Fairchild Osborn, presidente del Museo Americano de Historia Natural, fue otro científico que cuestionó la erudición de los fundamentalistas. La Tierra habla a Bryan y Evolución y religión en la educación fueron los dos volúmenes polémicos con los que contribuyó a la controversia. Sugiriendo que la propia Biblia apoya la evolución espiritual y moral del hombre, afirmó: «La evolución de ningún modo quita a Dios del universo, como supone el Sr. Bryan, sino que aumenta enormemente tanto la maravilla, el misterio y el maravilloso orden que llamamos "ley natural", que impregna toda la naturaleza».⁵ Al revisar para los lectores del New York Times los descubrimientos fósiles de Foxhall, Piltdown, Heidelberg, Neanderthal y Cro-Magnon, Osborn concluyó:

Es una circunstancia dramática que Darwin tuviera al alcance de la mano la cabeza del hombre de Neanderthal sin darse cuenta de que constituía el "eslabón perdido" entre el hombre y el orden inferior de la creación. Toda esta evidencia está hoy al alcance de cualquier escolar. Está al servicio del Sr. Bryan.⁶

Para los conservadores, por otra parte, la doctrina de la evolución se convirtió rápidamente en el gran Goliat del campamento filisteo. «Cualquiera que acepte la Biblia literalmente», admitió el liberal Gerald Birney Smith, «debe rechazar la teoría evolutiva».⁷ Parecía evidente que las teorías de la inspiración verbal y la evolución no podían prevalecer simultáneamente. La evolución no solo asestaba un golpe mortal a los primeros capítulos del Génesis, sino que contradecía por igual a todo el sistema de la expiación vicaria erigido sobre la caída y redención del hombre. Los conservadores sostenían que la Biblia estaba estructurada en

torno a la doctrina del pecado inherente al relato de la caída de Adán y Eva. Si el pecado no era más que el residuo del mono en el hombre, entonces no solo resultaba menos grave, sino que el hombre era menos culpable. La necesidad que tenía el hombre de salvación por medio de un redentor divino quedaba en entredicho; la vida misma de la religión cristiana estaba en juego.⁸ Admitiendo que Dios podría haber utilizado la evolución como herramienta de la creación de haberlo elegido así, respondían que la Biblia enseñaba distintamente que el hombre no evolucionó de especies inferiores, sino que fue creado por un diseño especial.

Los conservadores del país, además de luchar contra la propagación de la teoría mediante la predicación evangelística y la legislación a nivel estatal, presentaron a varios científicos para que hablasen en su nombre. El geólogo George McCready Price, anunciado como uno de los científicos vivos más grandes, fue el portavoz de la Liga Antievolución de América. En Los Ángeles, Harry Rimmer se convirtió al cristianismo en 1920 y, con una gran fecundidad de publicaciones, se propuso reconciliar los hechos de la ciencia con la Biblia. Él y otros cincuenta hombres establecieron la Research Science Bureau, «la única asociación científica existente cuyos estatutos especifican concretamente que es una corporación constituida para la defensa científica de la Palabra de Dios». Cole opinaba que la mayor parte de los escritos de Rimmer no eran más que lemas de pseudociencia. Paul W. Rood organizó la Bryan Bible League en California con el testimonio: «En el año en que Bryan murió, vi también al Señor. La liga ha surgido a través de una visión de Dios».⁹ En Florida, el rico capitalista George F. Washburn ofreció a través de sus Bible Crusaders of America quinientos dólares a cualquier «agnóstico, modernista, evolucionista o ateo de igual prominencia» que se enfrentara a William Bell Riley, John R. Straton o J. Frank Norris en un debate público. Se ofrecieron dos mil dólares a cualquier oponente lo suficientemente valiente como para entablar una serie de seis debates. En Atlanta, la sede del Supreme Kingdom de Edward Young Clarke exhibía un gorila encadenado. Un último ejemplo de la infinidad de ligas que acudieron presurosas a extinguir la evolución fue la American Science Foundation. Fue iniciada en 1928 en Chicago por Fred Ellsworth Bennett, quien denunciaba que todos los males del crimen, el comunismo, el capitalismo y el militarismo se derivaban de la evolución como explicación de la herencia de la humanidad.

La esencia de la réplica del fundamentalismo era que la evolución, en el mejor de los casos, no era más que una hipótesis no probada. Bryan enfatizaba que «la palabra "hipótesis", aunque eufónica, digna y de resonancia elevada, es meramente un sinónimo científico para la vieja palabra "conjetura"». Hizo un llamamiento a los creyentes en la Biblia de todas partes para que entraran en la batalla a fin de «proteger la religión de su enemigo más insidioso».¹⁰

Abilene y la teoría de la evolución

Los oradores de las Conferencias de Abilene estuvieron entre quienes se levantaron para responder al desafío del enemigo. De 1918 a 1964, más de una docena de conferenciantes analizaron los problemas planteados por la evolución. Entre este número había ministros, abogados y profesores universitarios. Un análisis de sus discursos revela una actitud unánime hacia la teoría evolutiva, teísta o de otro tipo: el rechazo total. Al igual que los conservadores de prominencia nacional, los hombres de Abilene fueron incapaces de vislumbrar fundamento alguno para armonizar la hipótesis evolutiva y las enseñanzas de la Biblia. En los primeros programas, los métodos de refutación, semejantes a los empleados por los fundamentalistas contemporáneos, iban desde la indignación piadosa hasta el acalorado vituperio. Los oradores posteriores desacreditaron la teoría con una respetabilidad académica considerablemente mayor. Mientras que algunos argumentos se detuvieron en las fragilidades de la ciencia en general, los más sólidos hicieron diana en las debilidades específicas de la hipótesis evolutiva per se.

En 1918, el Dr. George A. Klingman aseguró a sus oyentes que «varios libros notables sobre este tema han aparecido en el último año», sugiriendo que «no hay espacio para dudar de la decadencia de la teoría darwiniana en los círculos científicos más elevados de Alemania».¹¹ A. LeRoy Elkins continuó el ataque frontal directo en su conferencia de 1925, «Dios ha hablado»:

El darwinismo, el único rival real de la Biblia en toda la tierra, enseña que todo vino por evolución, que venimos de un orden inferior de animales, y que estos vinieron de un orden aún más inferior, y que esta línea puede rastrearse hasta una sola célula orgánica. Aquí es donde el darwinismo se quiebra por completo, se suicida y cava su propia tumba. El mundo que conocemos no hace las cosas de esa manera. Nada proviene de una sola célula. La ley tal como la vemos en funcionamiento hoy es que requiere lo positivo y lo negativo, el macho y la hembra. Esto es tan cierto en el reino vegetal como en el animal.¹²

En 1926, el discurso de W. L. Oliphant, «La Biblia y la ciencia», examinó tres ramas del conocimiento utilizadas a menudo para desacreditar la Biblia: la geología, la astronomía y la antropología. Sugirió que la hipótesis nebular era el intento del hombre de explicar el comienzo de la tierra sobre bases naturalistas. Oliphant describió la teoría de que la tierra y otros planetas evolucionaron lentamente a lo largo de incontables eras a partir del movimiento circular de vapor nuboso o masas de gas incandescente, «como fundada sobre una serie de suposiciones tan gigantescas que... tensan la credulidad humana hasta el límite extremo».¹³ El hecho de que Saturno y Júpiter se muevan de este a oeste, que las lunas de Urano y Neptuno giren de oeste a este, mientras que Venus y Mercurio casi no tienen

movimiento alguno, fue presentado como prueba en conflicto con la base de la teoría nebular.

Tratando más específicamente sobre el darwinismo, Oliphant analizó y descartó los especímenes fósiles de *Pithecanthropus*, Heidelberg, Piltdown, Neanderthal, Cro-Magnon y Talgai como posibles «eslabones perdidos» entre las formas de vida inferiores y superiores.

La conferencia de J. P. Sanders de 1958, «Dios, el Creador», abordó la hipótesis darwiniana. Enfatizó particularmente la «suposición improbable» sobre la que se asienta la teoría:

H. H. Newman en su libro, *Outlines in General Zoology*, dice que aun cuando las condiciones tal como las conocemos en la tierra hoy descartarían la posibilidad del origen de la materia viva a partir de materiales inanimados, sin embargo, es necesario que asumamos que en algún momento las condiciones fueron tan favorables que las formas vivas surgieron de la materia inanimada. Esto, por supuesto, es una suposición violenta e implica una tensión mayor para la credulidad de uno que cualquier cosa que a un cristiano se le pida creer.¹⁴

Sanders llevó el punto de la improbabilidad aún más lejos:

Si algún germen de vida de esa naturaleza llegara a existir en la tierra por pura casualidad o incluso por creación, y si luego fuera dejado a su suerte, nos resulta imposible imaginar su supervivencia. ¿Cuánto tiempo podría continuar viviendo?¹⁵

El análisis más minucioso sobre la teoría darwiniana expuesto en las Conferencias fue el discurso de J. D. Thomas en 1960, «El estado actual de la doctrina de la evolución orgánica». Admitiendo que «quienes aceptan la doctrina consideran al resto de nosotros como bastante ingenuos, e incluso oscurantistas», Thomas explicó:

El estado actual de la doctrina de la evolución orgánica podría denominarse con propiedad como una suerte de "guerra fría espiritual". Ciertamente no existe una actitud de "coexistencia pacífica" por parte de ninguno de los dos lados. Quienes creen en la doctrina de la evolución orgánica tienen poca tolerancia hacia quienes no lo hacen, y viceversa.¹⁶

Para los oradores de Abilene, la fe cristiana y la hipótesis evolutiva eran mutuamente excluyentes. Coincidieron unánimemente en su incapacidad para tolerar medida alguna de compatibilidad entre las implicaciones del darwinismo y el concepto de una Biblia infalible. Si bien atacaron la hipótesis en diversos puntos

—la falta de explicación del origen de la vida, las teorías inadecuadas sobre el mecanismo, la imprevisibilidad de las probabilidades fortuitas, la ausencia de «eslabones perdidos» y las limitaciones de las técnicas de datación—, su conclusión crucial fue que la teoría no era más que una teoría, que requería fe por parte de quienes optaban por abrazarla.

En 1918, Klingman había denunciado audazmente: «Que la teoría darwiniana no tiene en los dominios de la naturaleza ni un solo hecho que la confirme es el testimonio inequívoco de hombres distinguidos en sus respectivos departamentos de investigación científica».¹⁷ Cuarenta y dos años más tarde, con algo más de modestia, Thomas señaló el mismo punto: «... la doctrina de la evolución hoy día es realmente solo una expresión de fe por parte de quienes la sostienen, y... ningún hecho absoluto de ninguna clase se ha determinado todavía que nos prive del derecho de creer en el relato bíblico de la creación».¹⁸ Las palabras de ambos hombres eran extraordinariamente reminiscentes de la postura de Bryan: «El cristianismo no tiene nada que temer de ninguna verdad; ningún hecho perturba a la religión cristiana ni al cristiano. Es la conjetura no respaldada que se sustituye por la ciencia aquello a lo que se hace oposición, y creo que la objeción es válida».¹⁹

Tres intentos de armonización

Incluso entre los creyentes conservadores, el prestigio de la ciencia durante las tres primeras décadas del siglo XX fue colosal. Merle Curti señala que, a pesar del sobrenaturalismo tradicional, el entorno estadounidense proporcionó un suelo propicio para el desarrollo del punto de vista científico.²⁰ Bajo la avalancha de nuevas máquinas y los dictámenes de Albert Einstein, el hombre de la calle y la mujer en la cocina estaban prestos a creer que la ciencia podía lograrlo todo. «Cuando un científico prominente se pronuncia firmemente a favor de la religión», decía el Dr. Fosdick, «todas las iglesias dan gracias al Cielo y cobran ánimo como si fuera el mayor cumplimiento posible para Dios que Eddington crea en Él».²¹ Al igual que los fundamentalistas, el ciclo de Conferencias de Abilene no había visto más alternativa que atacar sin reservas la hipótesis evolutiva. Sin embargo, no se sintió dispuesta a enfrentarse a todo el espíritu científico de la época con su gama casi sagrada de electrones, cromosomas, hormonas, vitaminas, reflejos y psicosis. Combatir la evolución había sido reconocidamente arriesgado, pero esencial; desafiar a la ciencia misma habría sido suicida. Al buscar una solución a su dilema, a los conferenciantes se les recordó que la evolución había sido descartada sobre la base de que era meramente una teoría no probada. Por ende, concluyeron que el campo quedaba abierto para acomodar, con toda coherencia, los hallazgos verificados de la ciencia a la fe cristiana.

Es ciertamente verdad que, mientras los conferenciantes de Abilene rechazaron unánimemente la hipótesis evolutiva por considerarla una teoría no probada e inferior al registro del Génesis, sus actitudes hacia el conocimiento científico en general fueron variadas y más favorables. De entre los discursos que abordaron la controversia entre ciencia y religión, emergieron tres temas dominantes, cada uno de los cuales abarcaba un matiz de reconciliación. El primero buscaba evitar conflictos embarazosos apelando a las fragilidades de la ciencia. El segundo tema sugería que la religión y la ciencia, aunque a menudo en desacuerdo, nunca podrían chocar realmente porque se ocupaban de esferas distintas de la vida: una de la natural y la otra de la sobrenatural. El tercer enfoque fue un intento de armonizar los hechos científicos probados con las enseñanzas de la Biblia, a fin de demostrar la compatibilidad de la ciencia y la religión.

W. L. Oliphant en 1926 fue el primero en afirmar inquebrantablemente: «No hay conflictos entre la Biblia y la ciencia»:

Las enseñanzas de la Biblia son verdaderas y solo la verdad puede ser verdadera ciencia. Por lo tanto, un conflicto es imposible. Todas las aparentes discrepancias entre la ciencia y la Biblia pueden explicarse diciendo que, donde aparece una diferencia, se debe ya sea a la ignorancia de la ciencia o a la ignorancia de la palabra de Dios... Muchos científicos son lamentablemente ignorantes de la palabra de Dios. Me aventuro a aseverar que el predicador promedio sabe más de ciencia que el científico no creyente sobre el cristianismo.²²

A las limitaciones de la ciencia se les atribuyó también la creación de la mayor parte de la controversia respecto a la edad de la tierra y la antigüedad del hombre. Oliphant enfatizó que un «número de prominentes científicos admiten ahora que la geología no sabe nada sobre la edad de la tierra. Además, la Biblia no dice cuándo fue creada la tierra...». Él también citó a Bryan: «Es mejor confiar en la Roca de los Siglos que en la edad de las rocas».

No hay antagonismo entre la Biblia y una ciencia consumada. La ciencia debe avanzar escalando sobre las ruinas muertas de teorías descartadas. Día a día se acerca más a toda la verdad y cuando la ciencia llegue a saberlo todo, si es que lo logra, sobre el gran libro de la naturaleza de Dios, cada científico honesto se convertirá en cristiano, y sobre la portada de los textos de ciencia se podrán escribir las palabras: «En el principio, Dios».²³

J. D. Thomas se hizo eco de la teoría de Oliphant de que una combinación de ignorancia bíblica y deficiencia científica provocaba la incompatibilidad entre el Génesis y la geología con respecto a la edad de la tierra. Cuestionando la idea de que la tierra fuera creada en el año 4004 a. C., reveló que el arzobispo Ussher de

la Iglesia de Inglaterra originó esta noción al sumar las edades de los patriarcas en el texto hebreo. A través de la influencia de Ussher, explicó Thomas, la cifra se imprimió en el margen de la Versión King James en 1701, «y muchos de nosotros hemos pensado que esto es lo que enseñaba la Biblia... En realidad, las conclusiones de Ussher son descartadas hoy por todos los que han realizado un estudio serio del asunto». Thomas dirigió sus dudas hacia los hallazgos de la geología y la paleontología en un esfuerzo por demostrar que la evidencia de la alta antigüedad del hombre «sigue siendo sospechosa».

Puesto que Romer reconoce al menos cierto grado de incertidumbre en dicha datación, tenemos que concluir finalmente que no sabemos con certeza cuándo apareció el hombre sobre la tierra, ni la Biblia tiene exigencia alguna en este punto; pero aun así existe una buena evidencia de todas las disciplinas científicas para indicar que el hombre es muy reciente. Sabemos con certeza que la evolución no está de ningún modo establecida, y sabemos que para creer en cada afirmación de la Biblia no tenemos que fijar ninguna fecha determinada para Adán. Podemos creer en la Biblia y aceptar cada hecho definitivo que la ciencia ha presentado hasta ahora.²⁴

A. DeWitt Chaddick, un conferenciante de 1938, resumió de forma tajante las opiniones de sus colegas, quienes sostenían que cualquier aparente disputa entre la ciencia y la Biblia se debía en gran medida a las fragilidades de la primera: «Y fíjense bien, no tengo disputas con la ciencia. ¡Más poder para la ciencia!... Acepto cada conclusión a la que se haya llegado científicamente. No acepto como verdad meras conjeturas, hipótesis o teorías».²⁵

Un segundo grupo de conferenciantes, si bien no desmerecía los méritos de la ciencia per se, buscó resolver la controversia enfatizando que la ciencia y la religión tratan esferas diferentes de la vida. En 1943, J. P. Sanders sugirió que los valores espirituales no son verificables empíricamente:

Los rápidos avances del último siglo y de este llevaron a muchos a sentir que la esperanza del mundo residía en el desarrollo de los intereses científicos y los mecanismos científicos. La ciencia ha hecho tantas cosas maravillosas que los hombres han solido pensar que no había nada que no pudiera hacer. Para muchos de sus siervos, por lo tanto, se ha convertido en un dios. Pero la ciencia también nos ha fallado al tratar con lo último. Su esfera, aunque útil, es demasiado limitada. Es solo una herramienta de la vida y nunca un fin. Nos ha dado buena luz con la cual extender nuestros días, pero no se ha preocupado de lo que hacemos con ese tiempo extra. Nos ha permitido viajar de un lugar a otro mucho más rápidamente. No se ha interesado por el valor del viaje. Ha prolongado nuestra vida mos-

trándonos cómo vencer la enfermedad, pero no ha abordado el problema de qué hace que la vida valga la pena ser prolongada.²⁶

«La ciencia», declaró Joe Sanders en 1960, «es válida en algunos campos, pero tiene una aplicación limitada en otros». En su discurso sobre «Fe y razón», continuó:

No puede juzgar sobre valores, moral, lo correcto o lo incorrecto. No puede probar ni desprobar a Dios. Estos problemas no son científicos y, por lo tanto, no se puede aplicar el método de la ciencia. El hecho de que la ciencia no pueda determinar la verdad o el error de estos problemas no significa que no existan. Si un cristiano dijera que mediante la aplicación de su religión no pudo encontrar la glándula suprarrenal en el cuerpo y que, por lo tanto, tales glándulas no existen, el científico le encontraría un fallo. Diría que el método y las herramientas de la religión no fueron diseñados para descubrir tales cosas. Sin embargo, ese mismo hombre puede decir que debido a que Dios no puede ser probado científicamente, Él no existe. El cristiano diría que el método y las herramientas del científico no eran los adecuados en esta área.²⁷

Joe Sanders concluyó que la fe y la ciencia no son contradictorias sino complementarias. La religión no debe negarse a usar los instrumentos de la razón, pero no debe sentirse desconcertada cuando estos resulten inadecuados. La fe puede prevalecer en situaciones donde la razón sola es inútil. La fe y la razón entran en conflicto solo cuando una busca usurpar la función de la otra.

J. D. Thomas, dando una conferencia también en 1960, se expresó de manera algo más tajante:

El campo en el que la ciencia y el método científico pueden hablar con autoridad se limita al de las cosas, o fenómenos, que son verificables empíricamente a través de nuestros cinco sentidos. La ciencia no puede pronunciarse con respecto a lo sobrenatural, sino solo sobre aquello que se somete a las leyes de la naturaleza. Todos los conceptos mentales abstractos, o noúmenos; todas las realidades sobrenaturales; y todos los valores subjetivos que los hombres otorgan a ciertas realidades están fuera del campo de la ciencia. Sin embargo, estas cosas sí tienen una realidad verdadera y son necesariamente parte de la verdad total. No pueden ser evaluadas por la ciencia, sino que se aprehenden de otra manera. Por tanto, el que los hombres adoren a la ciencia, a la naturaleza y a los procesos naturales como una suerte de "vaca sagrada", y piensen que las verdades espirituales no pueden existir a menos que sean primero aprobadas por una filosofía del "Cientificismo", es en sí mismo una ingenuidad par excellence.²⁸

No todos los conferenciantes, sin embargo, coincidieron en que la ciencia y la religión traten áreas de la vida enteramente distintas. En 1960, Virgil R. Trout calificó las palabras de Alfred North Whitehead como «apropiadas»: «Está de moda afirmar que la religión y la ciencia nunca pueden chocar porque tratan temas diferentes. Creo que esta solución es totalmente errónea». Trout estuvo de acuerdo, sin embargo, con la premisa de que la ciencia no está cualificada para hablar con autoridad respecto a los fundamentos del sobrenaturalismo. «La creación debe ser considerada como un problema metafísico más que experimental... La conclusión del mundo trasciende el ámbito del conocimiento experimental del hombre... La encarnación es un problema de la historia que no puede resolverse en el laboratorio».²⁹

Una compatibilidad positiva

Un tercer grupo de conferenciantes lanzó una contraofensiva más enérgica en un esfuerzo por demostrar la compatibilidad positiva entre la Biblia y la investigación científica. Varios de ellos no solo se negaron a retirarse ante las acusaciones de la ciencia moderna, sino que incluso enumeraron el preconocimiento científico de la Biblia como una prueba prominente de la inspiración. Oliphant fue nuevamente uno de los primeros portavoces:

La inspiración declaró que la tierra era redonda mucho antes de la época de Cristo. «Trazó un compás (o círculo) sobre la faz del abismo» (Prov. 8:27). Isaías es aún más claro. Habla de Aquel «que se sienta sobre el círculo de la tierra» (Is. 40:22). La traducción de Moffatt de este pasaje dice que Dios «se sienta sobre la tierra redonda». Sí, Isaías sabía de la forma esférica de la tierra, pero no lo aprendió de la ciencia. Cuando la ciencia llegó a este conocimiento de la verdad, «la contradicción entre la ciencia (?) y la Biblia» en este punto desapareció.³⁰

La «armonía» que Oliphant construyó incluyó también los campos de la astronomía y la antropología. En 1936, Clarence C. Morgan continuó con el mismo razonamiento:

La Biblia ha resistido la prueba de la astronomía, pues mientras los llamados sabios de la tierra enseñaban que el mundo era plano y descansaba sobre alguna superestructura, el hombre de Dios decía: «Él cuelga la tierra sobre nada».³¹

«En cada instancia», continuó Yater Tant en 1946, «en que la historia secular y la historia divina tocan los mismos acontecimientos, se encuentra una completa armonía entre los dos relatos».³² B. C. Goodpasture añadió respaldo a la tesis de la armonía en su conferencia de 1950:

Jeremías dijo que «el ejército del cielo no se puede contar» (Jer. 33:22). Los antiguos pensaban, sin embargo, que las estrellas podían contarse. Creían haberlas contado. Ahora ningún astrónomo espera jamás saber el número del ejército del cielo. ¿Cómo lo supo Jeremías? Job dijo hace muchos siglos: «Él extiende el norte sobre la nada, y cuelga la tierra sobre nada» (Job 26:7). ¿Cómo supo este sabio de Uz que hay una vasta extensión en los cielos del norte que carece de estrellas? ¿Cómo supo sobre la ley de la gravedad y las fuerzas por las que la tierra se mantiene en su lugar adecuado?³³

George W. DeHoff en 1955 fue el conferenciante de Abilene más reciente en enfatizar el «preconocimiento científico» como prueba de la inspiración bíblica.

Herbert Spencer (1820-1903) declaró que solo existen cinco cosas en la existencia —cinco manifestaciones de lo incognoscible—: tiempo, fuerza, acción, espacio y materia. En todo el mundo los hombres aclamaron esto como un gran descubrimiento. Entonces alguien abrió la Biblia y encontró que Moisés había puesto estos cinco fundamentales científicos en el primer versículo de la Biblia...

Linneo anunció en 1735 que solo hay tres clases de cosas en la existencia: mineral, vegetal y animal. Esto hizo posible que los hombres clasificaran todas las cosas. Alguien volvió a recurrir a Génesis 1 y encontró que Moisés usó los primeros diez versículos de la Biblia para hablar del reino mineral, los siguientes nueve versículos para hablar del reino vegetal y la última parte del capítulo para hablar del reino animal. ¡Moisés tenía sus tres divisiones científicas justo allí!³⁴

La tesis de que la Biblia es consistente con la historia y los hechos de la ciencia pareció, a juicio de los conferenciantes de Abilene, ganar un aliado con el advenimiento de la ciencia de la arqueología. En 1918 Klingman dijo:

Es una de las maravillas de los tiempos modernos que, justo cuando la fe de los hombres cristianos en la autoridad inspirada de las Escrituras está siendo severamente probada por los pretendidos amigos de la Biblia, los registros de la antigüedad se abran tan providencialmente para auxilio del genuino buscador de la verdad. El testimonio de la arqueología sostiene de manera definitiva y uniforme la verdad histórica de las Escrituras, y no apoya la hipótesis de la Alta Crítica en un solo detalle.³⁵

En 1944, C. R. Nichol señaló específicamente los descubrimientos de Wadi Araba y exclamó: «Es insólito cuánto del relato bíblico se verifica por los hallazgos realizados en la exploración o excavación arqueológica... Se está volviendo cada vez más evidente que la Biblia contiene mucho más material históricamente válido de lo que se suponía antes de que la pala añadiera su evidencia independiente a

la de la palabra escrita».³⁶ Dos años más tarde, Yater Tant aseveró que la pala del científico había entrado en contacto en mil lugares diferentes con los escritos del profeta. Señalando particularmente la evidencia arqueológica descubierta en el extremo sur del mar Muerto, que concluyó que eran las ciudades bíblicas de Sodoma y Gomorra, Tant afirmó:

Si el autor del Génesis hubiera sido un testigo presencial de la destrucción de las ciudades de la llanura, no podría haber dado una descripción más exacta de lo que el arqueólogo declara que realmente sucedió. Solo un intelecto obstinado y perverso buscaría negarlo o eludir sus implicaciones.³⁷

En su discurso de 1950, «Arqueología y fe», J. D. Thomas analizó los hallazgos de Jericó, Meguido, las tablillas de Ras Shamra, el Santuario Oracular de Corinto y los Rollos del Mar Muerto. Concluyó:

¿Qué significa todo esto? Significa que, aunque la gente le haya dicho en días pasados que no podía creer en la Biblia y que no podía creer en el Señor Jesucristo porque mucho de lo que hay en la Biblia no es la verdad, la arqueología puede decirle ahora que esas personas solo están haciendo juicios puros y subjetivos, sin certeza de lo que están diciendo.³⁸

En años recientes, sin embargo, unos pocos oradores del ciclo de Conferencias han cuestionado la sabiduría de intentar armonizaciones «excesivamente optimistas» entre la Biblia y los hallazgos científicos. Trout describió la postulación del Dr. Carl F. H. Henry de que «es en vano construir las llamadas armonías entre la ciencia y la Biblia. Aunque esto ha sido popular, los resultados son generalmente superficiales y, en última instancia, contradictorios».

Trout sugirió que el cristiano debería trascender el conflicto demostrando la razonabilidad del sobrenaturalismo. Aprobó, no obstante, una forma moderada de armonía:

No es una exageración decir que el método científico o experimental está en simpatía con la solución cristiana. Aunque deseo evitar con extremo cuidado el hacer afirmaciones sentimentales o excesivamente optimistas sobre las llamadas "armonías de la ciencia y el cristianismo", vale la pena señalar que nuestra ciencia asume que el universo es tanto regular como contingente, es decir, los acontecimientos están sujetos a condiciones imprevistas o desconocidas. Si bien, por supuesto, esto no es de ninguna manera una prueba de la oración o los milagros, sí indica que el universo no es el "libro cerrado" que creían los físicos del siglo XIX.³⁹

Las palabras del conferenciante J. P. Sanders en 1958 resumieron adecuadamente las actitudes de muchos de los oradores que estaban preocupados por los conflictos entre la ciencia y la Biblia:

Creo que la naturaleza es obra de Dios y que la Biblia es la palabra de Dios, y que entre ambas no puede haber desarmonía. A veces los hombres leen incorrectamente la Biblia, y a veces los científicos exponen teorías que son interpretaciones incorrectas de la naturaleza. Entre estas dos, por supuesto, es probable que haya un gran conflicto... Creo que los científicos, como resultado de sus propias investigaciones de la naturaleza, llegarán en última instancia a conclusiones que estén en armonía con la enseñanza de la Biblia. La ciencia es joven y todavía tiene mucho que aprender.⁴⁰

La alta crítica

No solo la hipótesis darwiniana puso en peligro los fundamentos de la fe, sino que su compañera, la alta crítica... también parecía representar una amenaza igualmente traicionera para la autoridad de la Biblia. La aplicación del método científico al estudio de la historia, «la alta crítica», afirmó Schlesinger, «sometió a las Sagradas Escrituras a un riguroso análisis histórico»⁴¹. Importado de centros universitarios alemanes, el método se proponía responder preguntas concretas sobre las Escrituras: ¿Quién las escribió? ¿Son los documentos, tal como los tenemos, composiciones auténticas de los autores a quienes se les atribuyen? ¿Se ha añadido material? ¿Han sido alterados? ¿Cuáles fueron las circunstancias históricas en las que se escribieron? ¿Reflejan los escritos dichas circunstancias?

Para el año 1900, decenas de eruditos bíblicos, los llamados «altos críticos», habían concluido que la Biblia no fue escrita de una sola vez ni era infalible. Insistían en que las Escrituras, fruto de múltiples autores, eran documentos humanos que contenían los errores propios de una producción literaria de tal magnitud. Volúmenes como *History of the Christian Religion to the Year Two Hundred* de Charles B. Waite —el cual alegaba que los Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan no se habían escrito hasta el último cuarto del siglo II— eran comunes en esa época. También eran habituales las indignadas réplicas, como *The Date of Our Gospels* de Samuel Ives Curtis, quien afirmó sobre la teoría de Waite: «Es seguro que los fundamentos de nuestra fe, en lo que respecta al registro evangélico, no se han sacudido, excepto entre los desinformados y en la imaginación de quienes desean creer una mentira»⁴². Sin embargo, para 1924, Shailer Mathews podía ofrecer el siguiente resumen sobre el trabajo de los críticos:

... existe una unanimidad práctica en la creencia de que el Pentateuco y muchos otros escritos del Antiguo Testamento son combinaciones de material mucho más antiguo; que el material bíblico ha sido sometido a sucesivas ediciones; que mu-

chos de los escritos del Antiguo Testamento son siglos más recientes que los acontecimientos que registran; y que varios de los libros del Nuevo Testamento no surgieron de fuentes apostólicas en el sentido de que fueran escritos por los propios apóstoles.

... Al cabo de treinta años de un amplio estudio crítico e histórico de las Escrituras, parecería que, al menos los ministros, deberían conocer estas conclusiones. El hecho de que la gran mayoría de los ministros no solo no esté familiarizada con un estudio científico de la Biblia, sino que ignore algunos de los hechos más elementales sobre las Escrituras, es un comentario sobre el funcionamiento de la mente dogmática⁴³.

Sin coincidir con las conclusiones de Mathews respecto al método histórico, los portavoces de Abilene habrían estado ciertamente de acuerdo en que, para la mayoría de los oyentes del Ciclo de Conferencias (Lectureship), y tal vez para algunos de los conferenciantes, el problema de la alta crítica nunca había sido realmente un problema. «Aunque no es fácil exagerar la importancia de las cuestiones planteadas por la ciencia moderna», escribió William Adams Brown en 1922, «es bueno recordar que el número de personas afectadas de manera directa y consciente por ellas es menor de lo que solemos suponer...»⁴⁴. En todo caso, ya fuera por falta de información o por deferencia hacia las necesidades más apremiantes de la audiencia, muchos oradores de Abilene o bien evitaron el tema por completo, o bien lo pasaron por alto, como hizo M. C. Kurfees en su conferencia de 1920, «La autoridad suprema en la religión»:

No forma parte de mi propósito en este discurso inaugural discutir el tema de la autoridad en la religión desde el punto de vista de la incredulidad o de la Alta Crítica de la Biblia. En todas las ocasiones oportunas, esta faceta del tema resulta de profundísimo interés y es sumamente digna de la vasta atención crítica que le han dedicado los eruditos durante el último siglo y medio, y particularmente desde los días de Ferdinand Christian Baur y la escuela de filosofía racionalista de Tubinga. Deseo ahora presentar el tema en su relación con aquellos que aceptan la Biblia como la palabra inspirada de Dios... Pero incluso entre quienes aceptan la Biblia como la palabra inspirada de Dios, incluidos los conservadores en la escuela de la Crítica Bíblica, existe una gran confusión sobre qué es y qué no es de autoridad vinculante para los hombres de hoy⁴⁵.

También debe recordarse que los abrasadores vientos de la alta crítica, que tal vez soplaron a su máxima velocidad alrededor del cambio de siglo, comenzaban a amainar hacia 1918. Los liberales veían esta extraña calma como el resultado natural de una tormenta en la que se había ganado claramente la batalla por la técnica científica y su consecuente libertad espiritual. Sostenían que el método his-

tórico finalmente estaba alcanzando la madurez tras una adolescencia bastante turbulenta. Al hablar sobre la posición consolidada de la alta crítica, el profesor E. F. Scott, del Seminario Teológico Unión, escribió en 1916: «Sabemos por fin en qué se basa nuestra religión; la fe ha encontrado un punto de partida real»⁴⁶. Los conservadores, sin embargo, tendían a atribuir esa misma disminución de los vientos a una nota de rendición y a la admisión de un error por parte de los liberales. El profesor John L. Campbell, del Carson and Newman College en Tennessee, declaró: «La marea ha cambiado. En el ámbito de la erudición, la batalla contra la Alta Crítica se ha librado y se ha ganado. La altiva jactancia de los Métodos Científicos y de sus resultados garantizados ya no causa ninguna alarma... Una erudición más firme ha pinchado la burbuja»⁴⁷. Los comentarios de Campbell eran similares a los de E. W. McMillan en Abilene en 1946: «La crítica destructiva, que hace veinticinco años exhibía con altivez su ostentoso orgullo en nombre de la ciencia, diciendo que mucho en las enseñanzas cristianas es falso y absurdo, se ha visto avergonzada por sus propios logros y obligada a admitir que la Biblia es verdadera»⁴⁸. Que la tregua se debiera más a un cansancio mutuo que a una capitulación de los liberales es algo que tal vez no sea del todo seguro.

Lo que sí es posible saber es que, para 1918, las posturas opuestas se habían cristalizado de tal modo, y el abismo que las separaba era tan grande, que cualquier diálogo significativo entre ellas resultaba imposible. Los altos críticos de fines del siglo XIX habían buscado un compromiso que, a su juicio, rechazaba tanto la bibliolatría ciega e irracional como la crítica destructiva e irreligiosa. Anhelaban aplacar a los conservadores manteniendo la reverencia tanto por la Biblia como por el método científico. Pero como admitió en 1916 A. C. McGiffert, presidente del Seminario Teológico Unión, «los conservadores que la temieron y se opusieron a ella en sus inicios, porque vieron la revolución que presagiaba, tenían mucha más lucidez que la mayoría de los liberales que pensaban que se trataba simplemente de un ligero cambio de postura». A continuación explicó: «No es simplemente que nuestra visión de la Biblia haya cambiado como resultado de ello, sino que toda nuestra visión de la autoridad religiosa ha cambiado». La alta crítica, concluyó McGiffert, «ha calado más hondo en las tradiciones del pasado que cualquier otro movimiento individual»⁴⁹.

Aunque el punto de máxima marea de la alta crítica se había alcanzado en la corriente principal estadounidense años atrás, sus olas apenas comenzaban a romper en las orillas congregacionales de la iglesia cuando se fundaba el Ciclo de Conferencias de Abilene en 1918. No resulta sorprendente que los portavoces de un movimiento fundado sobre la inerrancia de las Escrituras reaccionaran de manera tajante contra una crítica tan mordaz. En el discurso de 1918 que inauguró la plataforma del oeste de Texas, Klingman repitió la respuesta ortodoxa a las cuestiones de la alta crítica:

No nos oponemos a la Crítica Bíblica, sea baja o alta. Nos regocijamos de que... a través de la alta crítica hayamos llegado a poseer información muy valiosa sobre la fecha, autoría, inspiración, autenticidad, confiabilidad y canonicidad de los diversos libros de la Biblia, y se nos haya enseñado a apreciar su belleza y valor literario. No tenemos ninguna pelea con la crítica dirigida de forma correcta y legítima; es más, damos la bienvenida a cada prueba a la que se pueda someter la Biblia, pues sabemos que saldrá del crisol más dulce, más rica, más pura y más radiante con las promesas de Dios y su verdad eterna. Nuestra lucha es contra la crítica destructiva de la escuela racionalista⁵⁰.

Siguiendo la pauta evidenciada en aquel temprano discurso de Klingman, los oradores de Abilene que abordaron la alta crítica destacaron dos puntos principales. Hubo, en primer lugar, un rechazo tácito a las conclusiones de la llamada «escuela racionalista de críticos destructivos». Al mismo tiempo, sin embargo, existió un reconocimiento de las aportaciones válidas de la auténtica crítica histórica. Un examen de los más rigurosos sobre los problemas planteados por la alta crítica en esta plataforma fue la conferencia de Jack P. Lewis en 1954, «Superando el Modernismo». El conferenciante consideraba que el movimiento modernista se asentaba sobre dos pilares fundamentales: el análisis crítico de la Biblia y el intento de integrar la religión en torno a algún punto focal ajeno a la Biblia. Citó las contribuciones importantes que la crítica había hecho al estudio bíblico: la corrección de ideas erróneas acumuladas a lo largo de los años, el impulso al método histórico y la provisión de valiosas herramientas para la investigación bíblica. Elogió al movimiento modernista:

Las preguntas que comienzan a plantear son preguntas legítimas: ¿Cuándo se escribió este libro? ¿Quién es su autor? ¿Cuál fue su propósito al escribir? ¿Qué estilo utilizó? ¿De qué fuentes de información disponía? ¿Utilizó fuentes orales o escritas? ¿Cometió algún error? ¿Cuál es la relación de este sistema con otras corrientes religiosas de la época? Estas preguntas pueden responderse mediante lo que se encuentra en el propio libro y lo que se puede aprender de otras fuentes del período del que procede⁵¹.

Lewis plantea cuatro objeciones

Despachando rápidamente los cumplidos, Lewis lanzó un ataque sistemático contra la alta crítica basándose en cuatro fallas de la estructura del método: la dependencia de la teoría de la evolución, la negación de lo sobrenatural, la falta de pruebas respecto a las presuntas discrepancias y la falta de objetividad. Estos cuatro puntos servirán como estructura para examinar el tratamiento general que el Ciclo de Conferencias dio al modernismo y a su devastadora herramienta, la alta crítica.

En referencia a la dependencia que la alta crítica tiene de la teoría evolutiva tomada como un hecho, Klingman había dicho en 1918: «Al aplicar los principios de la crítica destructiva a la creación del hombre, debemos suprimir el relato es-
critural de Génesis y aceptar la Teoría Darwiniana de la Evolución»⁵². Casi cuatro décadas después, Lewis respondió: «Todos admiten que el movimiento crítico ha avanzado sobre los supuestos de la hipótesis evolutiva... ¿Es necesario recordarnos que la evolución, después de todos estos años, sigue siendo solo una hipótesis?»⁵³.

En segundo lugar, Lewis explicó que los liberales llevaban mucho tiempo sin poder aceptar la Biblia debido a su desdén por la razonabilidad del sobrenaturalismo. En 1918, Klingman había acusado: «Esta doctrina de la crítica destructiva no solo lleva el sello "hecho en Alemania", sino que su mismísimo fundamento descansa sobre la negación de lo sobrenatural o de la revelación inmediata de Dios»⁵⁴. W. B. Barton, quien más tarde junto con Lewis analizó el modernismo con minucioso detalle, dividió el movimiento en tres grupos: modernismo clásico, científicismo y neomodernismo. A continuación sugirió cuatro formas de científicismo: el positivismo lógico, defendido por Bertrand Russell; el naturalismo, encabezado por John Dewey; el materialismo, liderado por R. W. Sellars; y el psicologismo. Sobre el psicologismo, su discurso de 1950 declaró:

La aplicación de la psicología a la religión tiene su propio dominio, pero cuando asume el lugar de la religión misma, esto puede llamarse con razón "psicologismo"... se ha convertido en una fe y Freud es su Dios. Sin duda alguna ha contribuido mucho a nuestro conocimiento del hombre, principalmente a través de los descubrimientos de Freud... Sin embargo, según Freud, todo el que se toma en serio la religión sigue una "ilusión"⁵⁵.

«Un modernista», continuó Frank Pack en 1950, «no puede aceptar un milagro como tal. Es un hombre que no puede creer en ningún poder sobrenatural que haya tenido influencia alguna en el curso del desarrollo religioso del hombre o en la entrega de la Biblia»⁵⁶. En su conferencia de 1954, Lewis profundizó el punto: El milagro no pertenece al ámbito con el que la ciencia está preparada para tratar. Todo lo que la historia puede hacer es informar que la gente creyó en un milagro en tal o cual momento. No puede probar que ocurrió ni desmentirlo. Aquí, entonces, volvemos a encontrarnos con un presupuesto filosófico⁵⁷.

El tercer punto de Lewis, y uno de los principales para muchos oradores, fue la objeción a la alta crítica porque había asumido que la Biblia estaba «tan llena de errores e inconsistencias que ningún hombre informado podría pensar en seguirla». La posibilidad de discrepancias bíblicas era un pensamiento que la gran ma-

yoría de los oradores del Ciclo de Conferencias ni siquiera contemplaba. En los primeros programas, la Biblia era aceptada unánimemente como libre de toda inconsistencia. Tan tarde como en 1955, George W. DeHoff afirmó:

Cada palabra de la Biblia es inspirada. Si Dios hubiera querido poner un punto sobre otra "i" o una tilde sobre otra "t", lo habría hecho. Cuando alguien cree haber encontrado una contradicción en la Biblia, solo ha alcanzado el límite de su propio conocimiento. ¡Es una excusa hartamente lamentable que un hombre haga de su propia ignorancia un pretexto para criticar al Dios del Universo!⁵⁸

Un año antes, sin embargo, Lewis había abordado el problema de las presuntas discrepancias con mayor realismo. Admitiendo que en los varios miles de manuscritos del Nuevo Testamento existen 200 000 variantes de lectura, Lewis enfatizó que solo doscientas de ellas afectan al pasaje, y apenas quince son de importancia mayor. «No añaden ni restan un solo deber al hombre»⁵⁹.

Neil R. Lightfoot coincidió con el enfoque de Lewis en su discurso de 1960, «Origen y preservación de la Biblia». Explicó que, al copiarse la Biblia una y otra vez, «era inevitable que aparecieran errores de transmisión»:

La mano humana nunca es tan firme ni el ojo tan agudo como para excluir la posibilidad de error. De modo que se colaron errores. Los errores se copiaron y pasaron a formar parte del texto. Y recordemos que es tan posible cometer un error involuntario en un manuscrito bíblico como al tratar con una copia de La República de Platón. Suponer lo contrario conduce a asumir que el Espíritu Santo anuló las capacidades e incapacidades de decenas de miles de escribas durante un período de 1500 años, una suposición que no solo carece de fundamento, sino que es falsa⁶⁰.

Lightfoot citó a las autoridades del griego, Westcott y Hort, para afirmar el carácter confiable del texto del Nuevo Testamento:

La proporción de palabras aceptadas virtualmente por todas las partes como exentas de duda es muy grande; no menos, en un cálculo aproximado, que siete octavas partes del total... La cantidad de lo que en algún sentido puede llamarse variación sustancial no es más que una pequeña fracción de toda la variación residual, y difícilmente puede formar más de una milésima parte de todo el texto. Dado que hay razones para sospechar que prevalece una impresión exagerada sobre la extensión de la posible corrupción textual en el Nuevo Testamento... deseamos dejar claro de antemano cuánto del Nuevo Testamento no necesita los trabajos de un crítico textual⁶¹.

¿Discrepancias irreconciliables?

David H. Bobo, quien también disertó en 1960, fue mucho más allá de Lewis y Lightfoot al sugerir que «las muchas discrepancias de la Biblia» se dividen en tres categorías: verbales, históricas e ideológicas. Subrayó que existen discrepancias en toda la naturaleza y que no se prueba la invalidez de la Biblia simplemente porque contenga esas «discrepancias normales que caracterizan a todas las demás manifestaciones de la vida dada por Dios». Refiriéndose aparentemente a algunos de sus hermanos, Bobo dijo:

En sus esfuerzos por negar todas las discrepancias, han recurrido a medios poco académicos, ridículos y a veces deshonestos. Independientemente de lo buenas y piadosas que hayan sido sus intenciones, sus métodos a menudo han estado por debajo del nivel de la respetabilidad. Esto también ha continuado hasta el presente... Tal comportamiento es subcristiano y nunca se ganará el respeto ni la confianza de la gente inteligente. De hecho, contribuirá más a alejarla de la fe; pues si la fe debe sustentarse sobre tal sofisma, no querrán saber nada de ella. Debilita la fe mucho más de lo que la fortalece, y mucho más de lo que cualquiera de las presuntas discrepancias por sí sola podría hacer. Es en sí misma una discrepancia de la fe⁶².

Admitiendo que algunas de las discrepancias no podían «reconciliarse ni eliminarse», Bobo sostuvo que no debilitan la validez de la Biblia. Centrándose específicamente en una aparente discrepancia en la relación de David con Saúl tal como se registra en 1 Samuel 16 y 17, Bobo declaró: «Esta es una de las discrepancias para las cuales aún no se ha encontrado una respuesta satisfactoria... ¿Qué tiene eso que ver con el verdadero valor y la relevancia espiritual de la Biblia? No es la minuciosa exactitud histórica lo que la convierte en el maravilloso libro vivificante que es, sino su cualidad y poder espiritual»⁶³. El lenguaje de Bobo tenía un tono muy distinto al de la apertura del Ciclo de Conferencias por parte de Klingman:

Pero hay otra clase a la que ahora invitamos su atención. Se les llama los "Altos Críticos Moderados". Estos son hombres que no niegan lo sobrenatural, pero que, consciente o inconscientemente, han adoptado algunos de los principios de la escuela destructiva y, por esa razón, son los más peligrosos. Siguen lo que se conoce como "el Método Histórico" e intentan armonizarlo con la Biblia. Están llevando a cabo una guerra submarina; no siempre sabemos dónde están...⁶⁴

Una cuarta objeción que Jack P. Lewis dirigió contra los altos críticos fue su falta de objetividad crítica.

En realidad, una parte no menor de la objeción a las conclusiones críticas sobre la Biblia es su naturaleza subjetiva. Después de todo el clamor de "examinemos la Biblia con objetividad", creo que uno puede estar prejuiciado "en contra" con la misma facilidad que "a favor". El resultado al que se llega depende hasta cierto punto de los presupuestos que se tengan al empezar.

Muchas veces, cuando uno examina el método mediante el cual avanza el estudio crítico, parece que solo se necesitan dos "probablemente" para hacer un "ciertamente". Tres "ciertamente" hacen un "sin duda". Dos "sin duda" hacen un "todos los eruditos están de acuerdo". Y entonces se tiene "Ya no se cuestiona". Y, sin embargo, toda la estructura puede ser una hipótesis no probada apoyada sobre otra, hasta que la gente olvida que no están probadas⁶⁵.

Oradores anteriores también habían cuestionado la objetividad y validez de la alta crítica. W. M. Davis acusó en 1925:

La alta crítica se ha aliado con la ciencia especulativa y la falsa filosofía en un esfuerzo contra la Biblia

La principal objeción a la alta crítica es su hipótesis irrazonable. Presenta afirmaciones no fundamentadas con respecto a algunas partes de la Biblia... Si los métodos de la alta crítica se emplearan contra la literatura en general, quedaría poco o nada de literatura. Se hizo una prueba con el poema de Burns titulado "To a Mountain Daisy". No quedó nada de carácter genuino después de realizada la prueba. El vocabulario de la primera parte del poema no podía identificarse con Burns. El estilo literario de la última parte era el de otro hombre. Sin embargo, Burns fue el autor del poema⁶⁶.

En su discurso de 1936, «La Biblia durante la Edad Media», Robert C. Jones también atacó los presupuestos subjetivos de los altos críticos. Tras analizar la relevancia de los manuscritos Códice Sinaítico, Códice Alejandrino, Códice Vaticano y Códice Ephraemi Rescriptus, sugirió:

Cuando consideramos los manuscritos antiguos, las traducciones tempranas y los escritos de los primeros padres, se nos asegura que tenemos en nuestra Biblia actual, sin añadiduras ni substracciones, la verdad que hombres santos hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo, y casi nos sonrojamos por la arrogancia, la ignorancia y la estupidez de quienes han estigmatizado estos libros sagrados como ficciones o falsificaciones. Que prueben primero que toda la historia y todas las naciones son un engaño ilusorio; que Homero nunca cantó en Grecia; que César nunca reinó en Roma; y que Cromwell nunca se rebeló en Inglaterra. Hasta entonces, que no piensen en negar la autenticidad y la credibilidad de la Biblia⁶⁷.

«¿Es el sistema modernista realmente científico?», preguntó Jack Lewis. Al examinar el pilar fundamental del modernismo —el esfuerzo por integrar la vida alrededor de algún punto que no sea la Biblia—, Lewis respondió a su propia pregunta:

No nos dejaremos extraviar por todo este hablar de "conciencia religiosa". La antigua infalibilidad de la iglesia romana simplemente se ha cambiado de ropa para convertirse en la infalibilidad de todos los hombres religiosos. O, para decirlo en otros términos, el milenario Vox populi, vox dei vuelve a asomar la cabeza, esta vez la voz de los hombres religiosos es la voz de Dios. Aunque lleva puesto el gorro de la abuelita y está en la cama de la abuelita, los ojos grandes, los dientes afilados y las orejas largas son los mismos. A pesar del número, la educación y la sinceridad de quienes lo defienden, Caperucita Roja no tiene por qué engañarse. ¡Es el lobo!⁶⁸

Hacia finales de la década de 1950, algunos oradores del Ciclo de Conferencias expresaban su preocupación de que el lobo, disfrazado de oveja, hubiera entrado incluso en el rebaño. En 1956, la conferencia de Leslie Diestelkamp, «Los efectos del modernismo», advirtió que los frutos de la alta crítica se estaban cultivando en algunos sectores de la hermandad⁶⁹. «Este espíritu se ha impregnado en la Iglesia», añadió Jack Lewis, «... tal vez mucho más de lo que cualquiera de nosotros se da cuenta». A continuación, enumeró seis «señales de peligro» que suelen caracterizar la partida de los predicadores desde la hermandad hacia los brazos del modernismo. Las observaciones finales del discurso de Jack Lewis resultan oportunas:

En este conflicto, las iglesias de Cristo deben soportar el peso del ataque. Aunque la iglesia católica se ha expresado en oposición a las teorías modernas, y en el decreto Lamentabili (1907) especificó una serie de objeciones a las tendencias modernas, su propia postura es demasiado vulnerable como para ser de valor en esta lucha. Es la "prueba A" del tipo de desarrollo del que habla el crítico. Las denominaciones de la vieja línea están impregnadas de estas teorías... Los grupos de Santidad que afirman creer en la Biblia se basan realmente en la emoción y no en la convicción intelectual. Solo la iglesia del Nuevo Testamento ofrece y está preparada para defender una fe "entregada una vez a los santos".

No me impresionan las insinuaciones, sutiles u abiertas, de la oposición —y que también se escuchan a veces de parte de hermanos recién embriagados de conocimiento— de que los creyentes de la Biblia tienen miedo a la investigación. Creo exactamente lo contrario en la mayoría de los casos. Démoslos hechos. La investigación es la única solución duradera para cualquier problema⁷⁰.

Notas al pie de página

- ¹ Sidney Ratner, "Evolution and the Rise of the Scientific Spirit in America," *Philosophy of Science*, II (Enero, 1936), p. 106.
- ² *Modern Religious Liberalism* (Scottsdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1920), p. 33.
- ³ *New York Times*, 12 de marzo de 1922, p. 1. En los primeros meses de 1922, el periódico de Nueva York albergó una serie de intercambios sobre el popular tema.
- ⁴ *New York Times*, 5 de marzo de 1922, p. 1.
- ⁵ *Evolution and Religion in Education* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1926), pp. 34-35. Véase también *The Earth Speaks to Bryan* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1925).
- ⁶ *New York Times*, 5 de marzo de 1922, p. 1.
- ⁷ *Current Christian Thinking* (Chicago: The University of Chicago Press, 1928), p. 176.
- ⁸ Véase James Orr, *God's Image in Man and Its Defacement in the Light of Modern Denials* (Nueva York: A. C. Armstrong and Son, 1906), pp. 3-30.
- ⁹ Stewart G. Cole, *History of Fundamentalism* (Nueva York: Richard R. Smith, Inc., 1931), p. 262. Rood informó a través de su *Bryan Broadcaster*: «Estoy en esta pelea hasta el final; no hay retirada; la Liga ha tomado vida a través de una visión de Dios».
- ¹⁰ *New York Times*, 26 de febrero de 1922, p. 1.
- ¹¹ "Destructive Higher Criticism," *Lectures*, 1919, p. 248. Klingman citó *No Struggle for Existence; No Natural Selection* de George Paulpin, *Collapse of Evolution* de L. T. Townsend, y *At the Death-bed of Darwinism* del Profesor E. Dennert, como «obras académicas» que atestiguan que «la teoría está in extremis».
- ¹² *Lectures*, 1924-1925, p. 168.
- ¹³ *Lectures*, 1926-1927, p. 258.
- ¹⁴ *Lectures*, 1958, p. 43.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 44.
- ¹⁶ *Lectures*, 1960, p. 147.
- ¹⁷ Klingman, op. cit., p. 248.
- ¹⁸ Thomas, op. cit., p. 148.
- ¹⁹ *New York Times*, 26 de febrero de 1922, p. 1.
- ²⁰ *The Growth of American Thought* (Nueva York: Harper and Brothers, 1943), p. 555.
- ²¹ Frederick Lewis Allen, *Only Yesterday* (Nueva York: Harper and Brothers, 1931), p. 199.
- ²² Oliphant, op. cit., p. 254.
- ²³ *Ibid.*, pp. 276-277.
- ²⁴ Thomas, op. cit., pp. 175-178.
- ²⁵ "Jesus of Nazareth, God's Gift to Humanity," *Lectures*, 1938, p. 4.
- ²⁶ "The Foundation of Christian Hope," *Lectures*, 1943, p. 18.
- ²⁷ "Faith and Reason," *Lectures*, 1960, p. 118.
- ²⁸ Thomas, op. cit., p. 150.
- ²⁹ "The Reasonableness of Supernaturalism," *Lectures*, 1960, pp. 129, 137-138.
- ³⁰ Oliphant, op. cit., pp. 264-265.
- ³¹ "The Genuineness and Credibility of the Bible," *Lectures*, 1936, p. 55.
- ³² "The Bible, God's Revelation," *Lectures*, 1946, p. 59.
- ³³ "The Inspiration of the Bible," *Lectures*, 1950, p. 166.
- ³⁴ "The Word of God Which Lives and Abides," *Lectures*, 1950, p. 10.
- ³⁵ Klingman, op. cit., p. 249.
- ³⁶ "The Bible, (II)," *Lectures*, 1944, p. 121.
- ³⁷ "The Bible-God's Revelation (II)," *Lectures*, 1946, p. 57.
- ³⁸ *Lectures*, 1950, p. 22.
- ³⁹ Trout, op. cit., pp. 131, 137.
- ⁴⁰ Sanders, op. cit., pp. 40-41.

- 41 Arthur M. Schlesinger, *The Rise of the City*, Vol. X de *A History of American Life* (Nueva York: Macmillan Company, 1933), p. 324.
- 42 *The Date of Our Gospels*, pp. 75-76. Citado en James H. McBeth, "Speechmaking at the Chautauqua Assembly, 1874-1900" (tesis doctoral no publicada, Universidad Northwestern, 1950), p. 115.
- 43 *The Faith of Modernism* (Nueva York: Macmillan Company, 1924), p. 42.
- 44 *The Church in America* (Nueva York: The Macmillan Company, 1922), pp. 140-141.
- 45 "The Supreme Authority in Religion, or How God Speaks to Men," *Lectures*, 1920-1921, p. 4.
- 46 *The New Testament Today* (Nueva York: Macmillan Company, 1921), p. 87.
- 47 *The Bible Under Fire* (Nueva York: Harper and Brothers, 1929), p. 105.
- 48 "The Kingdom That Cannot be Shaken, (II)," *Lectures*, 1946, p. 124. Véase también William Ernest Hocking, "Science and Religion Today: A True or a Settlement," en *Science and the Idea of God* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1944), pp. 3-26.
- 49 "The Progress of Theological Thought During the Past Fifty Years," *American Journal of Theology*, Julio de 1916, pp. 326-327.
- 50 Klingman, op. cit., p. 245.
- 51 *Lectures*, 1954, p. 85.
- 52 Klingman, op. cit., p. 247.
- 53 Lewis, op. cit., pp. 100-101.
- 54 Klingman, op. cit., p. 246.
- 55 "The Gods of Modernism," *Lectures*, 1958, p. 56.
- 56 "The Church and the Times," *Lectures*, 1950, p. 85.
- 57 Lewis, op. cit., p. 102.
- 58 DeHoff, op. cit., p. 12.
- 59 Lewis, op. cit., p. 104.
- 60 *Lectures*, 1960, p. 51.
- 61 *Ibíd.*, p. 60. También *The Houston-Post*, 22 de febrero de 1960. Varios periódicos de Texas publicaron la siguiente historia la mañana posterior a la conferencia de Lightfoot: «Un erudito bíblico dijo el domingo por la noche que la gente se preocupa innecesariamente por la exactitud de la Biblia. Afirmó que descubrimientos bastante recientes muestran que la Biblia, tal como se imprime hoy, se ajusta sustancialmente a las palabras registradas hace casi 2000 años. "E incluso cuando pueda existir una variación sustancial, no está en juego ni una sola doctrina cristiana fundamental o mandato del Señor", dijo el Dr. Neil R. Lightfoot, profesor asistente de Biblia en el Abilene Christian College».
- 62 "Alleged Discrepancies of the Bible," *Lectures*, 1960, pp. 66-67, 70.
- 63 *Ibíd.*, p. 81.
- 64 Klingman, op. cit., pp. 250-251.
- 65 Lewis, op. cit., pp. 104, 106.
- 66 "The Indestructible Vitality of the Bible," *Lectures*, 1924-1925, pp. 78-79. En la época en que Davis mencionó el poema "Mountain Daisy" de Burns, era común que los conservadores desafiaran a los liberales a aplicar el método histórico a Shakespeare, Coleridge o al Libro de Oración Anglicano. Véase Franklin Johnson, *The Fundamentals* (Chicago: Testimony Publishing Company, 1910), Vol. II, Cap. III. Véase también Campbell, "The Myth of Theodore Roosevelt," pp. 99-114.
- 67 *Lectures*, 1936, p. 33.
- 68 Lewis, op. cit., p. 99.
- 69 *Lectures*, 1956, p. 369.
- 70 Lewis, op. cit., pp. 107, 112.

La Doctrina de la Deidad

Dios o Gorila (God or Gorilla) fue más que el espeluznante título del muy leído repudio de Alfred Watterson McCann a la evolución. Fue la pregunta carcomedora y crucial de una era. A medida que la asistencia a las iglesias disminuía durante la década de posguerra, Walter Lippmann sintió que se debía a que la gente ya no podía estar segura de que se encontraría con Dios al ir a adorar. La certeza se había apartado de cada faceta de la vida. Ideas de lo correcto y lo incorrecto honradas por la tradición eran cuestionadas en la fuente misma de su autoridad trascendental, y frecuentemente abandonadas. Los estudiantes de secundaria reflexionaban sobre el accidente de la genética que los había colocado en un satélite insignificante girando sin rumbo a través de una de las incontables millones de galaxias esparcidas por todo el espacio. Los implacables pronunciamientos de la ciencia y la erudición interrogaban audazmente a los creyentes sobre el si, el porqué, el dónde y el cómo de la existencia de Dios, mientras suministraban pocas respuestas satisfactorias. A la lista de descubrimientos desintegradores de la década de 1920, Frederick Lewis Allen añadió,

...que nuestra conducta depende en gran medida de los cromosomas y de las glándulas endocrinas; que el hotentote obedece a impulsos similares a aquellos que activan al pastor de la Primera Iglesia Bautista, y probablemente ya está mejor adaptado a su entorno hotentote de lo que estaría si siguiera el código bautista; que el sexo es la cosa más importante en la vida, que las inhibiciones no deben ser toleradas, que el pecado es un término anticuado, que la mayor parte de la conducta exterior es el resultado de complejos adquiridos a una edad temprana, y que los hombres y las mujeres de todos modos son meros paquetes de patrones de conducta.²

La Deidad

La doctrina de la Deidad, implícita dentro de la escritura y formalizada como la Trinidad en los credos de Nicea y Constantinopla, había sido aceptada por creyentes en todas las épocas "no porque fuera proclamada por consejos universales, sino porque se recomendaba a la conciencia cristiana como escritural y verdadera."³ La esencia de la doctrina se esfuerza por poner igual énfasis en la unidad y en la trinidad de Dios y puede ser enunciada simplemente: Dios es uno; el Padre es Dios; el Hijo es Dios; el Espíritu Santo es Dios; sin embargo, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son eternamente distintos. Present Day Theology de Stearns lo enunció más técnicamente:

Dios en Su esencia o naturaleza es indivisiblemente Uno. ...No hay tres Eternos, sino solo un Eterno. ...Pero en la unidad de la Deidad tres distinciones Eternas,

que son llamadas, en el lenguaje técnico de la teología, hipóstasis o personas ... Pero las tres personas divinas poseen la misma naturaleza, la una esencia idéntica. No la dividen, no la comparten; es su naturaleza común en el sentido de que cada una posee la totalidad en su unidad indivisible.⁴

Más de sesenta discursos en las Conferencias de Abilene fueron dedicados a una discusión de la doctrina de la Deidad o la naturaleza de una de sus tres personalidades. Una importante serie de catorce conferencias fue presentada en 1958 bajo el tema general, "Dios." Aparte de unas pocas referencias anteriores a la relación Padre-Hijo, el primer estudio definitivo de la doctrina de la Deidad fue el discurso de Batsell Barrett Baxter ese año. Comenzando con definiciones, Baxter dijo: "En realidad, la palabra 'Deidad' (Godhead) es solo otra forma de la palabra 'Cualidad de Dios' (God-hood) ... el estado, dignidad, condición, cualidad de Dios." A principios de su mensaje, resumió la doctrina trinitaria: "Cuando hemos dicho que hay solo un Dios, que el Padre, el Hijo y el Espíritu es cada uno Dios, y que el Padre, el Hijo y el Espíritu es cada uno una persona distinta, hemos enunciado la doctrina de la Trinidad de forma plena y completa." Tres años antes del mensaje de Baxter, LeMoine Lewis revisó la terminología de Tertuliano que se convirtió en el lenguaje de la teología trinitaria.

Él pensó haber encontrado en el Derecho Romano una respuesta al problema de cómo tres podían ser uno y uno podía ser tres, y cómo Jesús podía ser tanto humano como divino.... La palabra "sustancia" sugería la idea de propiedad. El término "persona" sugería a alguien que podía poseer propiedad. La divinidad era una sustancia o pieza de propiedad. En el Derecho Romano tres personas podían poseer la misma pieza de propiedad. La divinidad era una pieza de propiedad poseída por el Padre, el Hijo y el Espíritu.⁶

La actitud reverente de las conferencias de Abilene hacia los misterios no resueltos de la Trinidad fue capturada en la exhortación final del discurso de Baxter:

...es mucho más importante para nosotros tener una actitud correcta hacia y una fe correcta en la Deidad de lo que es para nosotros estar seguros de que entendemos todos los puntos finos de la doctrina de la Deidad. Es más importante para nosotros estar seguros de que nuestra creencia en Dios y Cristo y el Espíritu Santo es real de lo que es para nosotros estar excesivamente preocupados con explicaciones teóricas de las diferencias de función entre los tres. Es mucho más importante que seamos reverentes y obedientes a la Deidad de lo que es para nosotros ser eruditos sobre la Deidad.⁷

El derecho de los hombres inteligentes a creer en Dios tal vez nunca estuvo sujeto a mayor desafío que durante las horas del amanecer del siglo veinte. El triunvira-

to de la evolución, la crítica bíblica y el evangelio social se había confabulado para reducir gran parte de la fe de la Reforma duramente ganada al nivel de folclore y fantasía. Las nuevas ideas parecían "destruir las bases mismas de la religión, y dejar al individuo desamparado en un mundo sin Dios."⁸ Dillenberger y Welch, en su tratamiento de las "Direcciones en el Pensamiento Protestante Reciente," explicaron que para los seguidores de Schleiermacher Dios se había convertido en la contraparte de la experiencia religiosa, y para los seguidores de Ritschl la revelación se había vuelto idéntica con la historia. "La realidad primaria era la experiencia religiosa," escribieron. "Pero Dios entonces es definido simplemente como la fuente de la experiencia religiosa, y la realidad de Dios es lógicamente dependiente de la realidad de la religión."⁹

Muchos liberales ya no apelaban a Dios como el garante de la religión en absoluto. El cristianismo, parecía, podía continuar, incluso si Dios cesara de desempeñar cualquier papel en el pensamiento cristiano. "Somos así llevados cara a cara con la pregunta," escribió Gerald Birney Smith, "de si tal religión necesita inevitablemente afirmar la existencia de Dios. ¿Es el teísmo esencial para la religión?"¹⁰ En la interpretación experimental del Profesor Smith, Dios no era un esencial religioso rígido para la persona que no sentía su realidad.

Por consiguiente, a medida que los líderes de la hermandad hacían preparativos para los discursos de Abilene, sintieron el desafío de defender el concepto bíblico de Dios en dos frentes de batalla—que él realmente existía, y que existía como un Padre Celestial personal, en lugar de "una especie de borrón oblongo."

La Realidad de Dios

El teólogo Robert McAfee Brown aseveró recientemente que "el protestantismo clásico en general ha tenido una visión desaprobatoria de los intentos de probar la existencia de Dios."¹¹ El conferenciante de Abilene W. B. West, en su discurso de 1946, "Dios Es," se adelantó a la válida aseveración de Brown. "La Biblia asume la existencia de Dios. Su realidad y eternidad son aceptadas. Evidencias de su existencia son abundantes sobre las páginas de la Sagrada Escritura, pero no argumentos para ella. El hombre que dice, 'No hay Dios,' es caracterizado como un 'necio.'" West añadió que la idea misma de "la Escritura como una revelación presupone la creencia en un Dios."¹²

A pesar de este anunciado desdén por "probar a Dios," varias conferencias de Abilene fueron diseñadas para hacer justamente eso—demostrar su existencia mediante el uso de líneas de razonamiento extra-bíblicas. Junto con West, los discursos de George H. Stephenson estuvieron entre los principales de estos. Los cuatro argumentos filosóficos tradicionales—ontológico, cosmológico, teleológico y moral—para la existencia de Dios sirvieron como una estructura ordenada para

revisar las pruebas de la Serie de Conferencias. Los primeros tres argumentos forman una trilogía e intentan demostrar la existencia de Dios inferencialmente, esto es, por medio de demostración racional. El cuarto es una apelación basada en la experiencia de los valores.¹³

El argumento ontológico, un razonamiento clásico basado en la idea de perfección, se jacta de tener a Anselmo y Descartes como sus proponentes más notables. Asumiendo la postura, "No busco entender para poder creer, sino que creo para poder entender," Anselmo declaró que la existencia de Dios es evidente por sí misma. Dios es simplemente "un ser del cual nada mayor puede ser concebido," y la capacidad misma del hombre para concebir una perfección infinita testifica de su existencia. En 1919, el periodista G. H. P. Showalter razonó en Abilene: "Ahora bien, una idea no puede obtenerse, excepto por la existencia del objeto o la cosa que origina la idea."¹⁴ W. B. West formalizó el argumento ontológico en 1946, refiriéndose a la etimología del término:

La palabra "ontología" se deriva de dos palabras griegas, ontos y logos, que significan "la razón o fundamento del ser." Enunciado brevemente, Dios existe porque pensamos que lo hace. Este es el argumento del pensamiento al Ser La idea misma de Dios nos es posible solo porque Dios está detrás de ella; y por Dios, Anselmo, el padre del argumento ontológico, quiso decir "aquello de lo cual nada mayor puede ser concebido."¹⁵

Doce años más tarde George Stephenson continuó la discusión:

En cierto sentido, incluso el hombre que dice, "No hay Dios," rinde testimonio a la existencia de Dios. ¿De dónde sacó su idea de un Dios para negar? ¿De dónde vino el pensamiento de Dios? ¿Es solo un invento del hombre? Si es así, ¿cuándo originó el hombre por primera vez la idea? ¿Cómo se volvió esta idea tan universal?¹⁶

Las conferencias de West y Stephenson también avanzaron la teoría cosmológica, un argumento basado en la hipótesis de causa-efecto. Sugirieron que como una causa final de todas las cosas debe ser el único ser autoexistente, Dios. Platón, en el Timeo, estuvo entre los primeros en decir que toda cosa creada debe ser creada por alguna causa. Dado que hay incontables causas secundarias en existencia, más allá de todas las causas secundarias debe haber una primera causa no causada y autoexistente. El filósofo G. Dawes Hicks elaboró sobre el argumento diciendo, "somos lógicamente impulsados a reconocer que hay una existencia real más allá de la naturaleza, a menos que, en efecto, estemos preparados para descansar en una inexplicabilidad última, y a abandonar el intento de forjar una concepción inteligente de la naturaleza en absoluto."¹⁷

En Abilene, Stephenson razonó de manera similar:

Mirando a nuestro alrededor, es natural para nosotros señalar alguna gran causa para todos los efectos que vemos en el mundo a nuestro alrededor Mirando al cielo en una noche despejada, mientras las estrellas están brillando como una miríada de diamantes en el cielo, somos llevados a exclamar con David de la antigüedad, "Los cielos declaran la gloria de Dios y el firmamento muestra la obra de Sus manos." (Salmos 19:1). ¿Cree uno que los satélites rusos llegaron al cielo solo por accidente? No más de lo que creo que las estrellas sobre nosotros están allí solo por accidente.¹⁸

J. P. Sanders también señaló en 1958 la inevitabilidad de ver a Dios como la primera causa. Afirmó que básicos para cualquier filosofía de la vida, tanto cristiana como no cristiana, son ciertas presuposiciones o asunciones:

Cualquier hipótesis naturalista asume la existencia eterna de la materia y la fuerza. Desde el punto de vista naturalista, el origen de estas no puede ser explicado, simplemente tienen que ser dadas por sentadas. Algunos de estos puntos de vista afirman sostenerse estrictamente a las leyes del fenómeno y rechazar cualquier preocupación por causas últimas. Dentro de estos sistemas no hay principio espiritual en absoluto.¹⁹

Veinte años antes, A. DeWitt Chaddick había puntualizado, un poco más pugnazmente, la premisa cosmológica:

El poder para crear es un poder más alto que el del hombre. A este poder llamamos Dios. Si algún hombre fuera a ser ateo, déjesele crear algo. Eso solo avanzaría su argumento. Si la ciencia pudiera producir vida a partir de materia inerte, él no podría deshacerse de Dios hasta que pudiera crear materia. Y si, incluso, él creara materia, todavía estaría confrontado con los problemas de cómo el hombre llegó primero a ser y a tener la habilidad de crear.²⁰

Tal vez el caso más de fuerza para la existencia de Dios es la teoría teleológica, comúnmente llamada el argumento del diseño u orden. Sostiene que la presencia de orden en el universo señala hacia una fuente trascendental de ese orden. Es, por lo tanto, realmente una aplicación especializada del argumento cosmológico. La doctrina darwiniana de la selección natural, si fuera válida, socavaría efectivamente la teoría al probar que un universo ordenado ha evolucionado a través de causas puramente naturales en lugar de por diseño sobrenatural. Aunque ambos filósofos sostienen que el argumento teleológico no puede sostenerse solo, Trueblood lo defiende aseverando que el ataque de Darwin "de ninguna manera es evidente hoy," y MacGregor añade que "la contemplación de la evidencia de

orden y propósito hace que el ateo se vea inexcusablemente satisfecho de sí mismo."²¹

La conferencia de Abilene de 1960 de Virgil Trout, "La Razonabilidad del Sobrenaturalismo," enunció la premisa teleológica: "... el universo es la creación de Dios. Por lo tanto, el orden existe no debido a un sistema de ley natural sino debido a la razón trascendente del Creador."²² El Decano H. E. Speck había aludido a la teoría teleológica en 1939 al describir las leyes inmutables del universo como fijas e inalterables, y aseverando que "la unidad es producida por el Creador de todas las cosas vivientes."²³ La ilustración clásica de Paley del reloj en su Orden Natural, los hábitos de los insectos y animales, la grandeza del cuerpo humano, particularmente el ojo, y la precisión de las estrellas y planetas fueron datos que West y Stephenson usaron en apoyo de esta teoría. West también citó la concisa declaración del físico James Jeans: "El Universo comienza a parecerse más a un gran pensamiento que a una gran máquina."²⁴

La cuarta teoría filosófica que los conferenciantes de Abilene emplearon como una prueba de la existencia de Dios fue el argumento antropológico o moral. Aunque formas del argumento moral son más antiguas, ha llegado a estar asociado con el nombre de Kant, quien postuló: "Dos cosas llenan el ánimo con una admiración y asombro nuevo y creciente, cuanto más a menudo y más fijamente reflexionamos sobre ellas; los cielos estrellados arriba y la ley moral dentro." Stephenson trató a sus oyentes de Abilene con lo esencial de la teoría: "Es maravilloso pensar en la constitución física del hombre, sin embargo es más maravilloso pensar en su conciencia y sentido de valores morales. Si la evolución en lugar de la Creación fuera verdadera, ¿de dónde vino la conciencia del hombre?"²⁵ Expandiendo su discusión para incluir el sentido de lo bello del hombre, Stephenson se convirtió en el único conferenciante en avanzar un "argumento estético," como prueba de la existencia de Dios. Recordó a sus oyentes que las aves tienen ojos maravillosos y los perros oyen mejor que los hombres, pero tales animales no son los grandes críticos de arte del mundo y no disfrutan del concierto de músicos entrenados. "No podemos concebir que la belleza venga a la existencia por casualidad," dijo Stephenson, "y no podemos concebir que aquello que está en el hombre que puede apreciar lo bello venga a la existencia por casualidad." Como una adenda, West y Stephenson, quienes juntos hicieron la parte del león de "probar a Dios," avanzaron un argumento que ellos denominaron evidencia histórica. "Ningún hecho de la historia," sostuvo West, "ha sido tan bien apoyado ... que el hecho de que desde tiempos inmemoriales, dondequiera que el hombre ha vivido, ha tenido alguna concepción de algún tipo de ser sobrenatural."²⁶

Mientras sirven a un propósito útil, lo mejor que se puede decir de estas pruebas clásicas de Dios es que una ayuda a la otra; ciertamente, ninguna de ellas por sí sola hace el trabajo requerido. El hecho mismo de que una pluralidad de tales argumentos sea necesaria indica no solo sus deficiencias separadas, sino tal vez también su insuficiencia combinada. Tal vez Anselmo, quien no profesaba ser capaz de demostrar la existencia de Dios al no creyente sino que buscaba solo justificar ante su propio intelecto la fe que sostenía, ha establecido el propósito al que estos argumentos tradicionales sirven mejor. Dios puede ser adorado, venerado, íntimamente conocido; pero ¿verificado empíricamente por medios humanos?—¡Él no puede serlo! El argumento moral que tuvo gran influencia en los siglos dieciocho y diecinueve no pretende probar a Dios por el ejercicio de la razón pura. La existencia misma de la ley moral y la conciencia humana previene la contemplación de un Ser último que existe independientemente, como la fuente de todas las demandas morales. A esta fuente de prueba los oradores de Abilene apelaron con mayor frecuencia y convicción.

El Padre Celestial

La realidad de la existencia de Dios no fue tan central en la controversia ciencia-religión como lo fue la pregunta del tipo o naturaleza del dios que existía. Un editorial en el *Christian Century* aseveró: "En un debate sobre Dios las mentes del fundamentalista y del modernista no se encuentran. Oponer sistema contra sistema involucra una disputa interminable y estéril."²⁷ Aquí, definitivamente, había una fuente principal de diferencia entre las dos mentes. En lugar de enfren-
tar el teísmo contra el ateísmo, los dos sistemas en realidad comenzaron con dos dioses diferentes. Las cualidades esenciales del dios de un sistema habrían sido totalmente repugnantes para la naturaleza del otro dios. Lo que lógicamente se podía esperar que un dios hiciera, el otro dios no pretendería lograrlo.

Los conservadores habían heredado de la Reforma un concepto de Dios como un ser con personalidad, poseyendo tanto voluntad como inteligencia, e inmensurablemente más personal que la mera realidad idealizada o energía absoluta. Dios era el Padre celestial personal, el creador, gobernante, salvador y juez último del mundo. Para los liberales, por otro lado, la única esperanza del cristianismo descansaba en la despersonalización del Yahvé de Israel de la "concepción de una deidad cuyo carácter está a un nivel con el de Moloc." Horace James Bridges, en su ataque sobre el "Dios del Fundamentalismo," interrogó al Profesor Machen:

Desafío al Dr. Machen a decir si un padre humano podría bajo cualesquiera circunstancias tener el derecho de consignar a su propio hijo, por cualquier ofensa que sea, a una tortura de toda la vida. Más particularmente, ¿podríamos tener el derecho de hacerlo si la ofensa del hijo se debiera admitidamente a algún defecto hereditario de naturaleza que él no pudo evitar? Añada a esto la suposición de

que el padre, antes de engendrar al hijo, hubiera sabido lo que él haría, y hubiera preparado deliberadamente la cámara de tortura antes de su recepción. Eso es un paralelo tan exacto como puede trazarse entre la acción humana y el procedimiento de Dios según lo descrito por el Fundamentalismo.²⁸

El dios del modernismo era esencialmente la fuente y el producto de la experiencia religiosa; no una personalidad separada del universo sino más bien la ley inmanente del universo mismo. "Dios es concebido . . . como el alma del mundo, el espíritu que anima a toda la naturaleza; la fuerza universal que toma las miríadas de formas de calor, luz, gravitación, electricidad y similares; la sustancia que todo lo abarca de la cual incluso los hombres y las cosas son solo diferenciaciones . . ."²⁹ Enfatizando la doctrina de la inmanencia divina, los liberales concibieron a Dios como una unidad de fuerza o de sustancia, haciendo a todas las criaturas y cosas la expresión de una energía evolutiva y que todo lo impregna. Concluyendo que la mente crítica ya no podía permitir que la imaginiería de un monarca celestial determinara sus pensamientos de la realidad espiritual, muchos liberales insistieron en que ningún Dios tal existía, excepto tal vez como una invención de imaginaciones asustadas conjuradas para satisfacer una necesidad psicológica. "Mi posición entonces," anunció francamente William L. Davidson, "es que Dios es una necesidad de la naturaleza humana."³⁰ Negando la existencia del Dios bíblico, los liberales no solo desmintieron cualquier temor a la ira divina sino que manifestamente insistieron en que estaban otorgando honor a esa divinidad que realmente existía. Todas las doctrinas concernientes a la voluntad, pactos, modos de operación, planes para recompensa eterna y "esquemas de castigo" del Dios "monárquico" fueron consideradas ficticias y positivamente no éticas.

Para los conservadores, la despersonalización de Dios fue el subterfugio más insidioso y devastador del liberalismo. La teoría de la inmanencia divina, considerada como el producto satánico de la evolución equiparando a Dios con la energía abstracta que había desarrollado al mundo, era el archienemigo de los creyentes de la Biblia. El Christian Register acusó en el año de la segunda semana de conferencias de Abilene que se había vuelto de moda "disfrazar un ateísmo práctico bajo frases teístas."³¹

Si solo un puñado de oradores de Abilene buscó probar la existencia de Dios, un gran batallón de ellos respondió al llamado de proteger su carácter personal y preservar la dignidad de la naturaleza divina. Jack Bates representó para la audiencia de 1958 la teoría abstracta de Dios que muchos de sus colegas atacaron con igual abandono. Describiendo a la generación que creció después de la Primera Guerra Mundial, dijo:

A Dios se le robó Su santidad. Fue destronado y difamado. Fue descrito como "energía absoluta," "realidad idealizada," o, en las palabras de un liberal de Nueva Inglaterra como una "especie de borrón oblongo." El Dr. Alfred North Whitehead, uno de los filósofos mejor conocidos de este país, una vez definió a Dios como sigue: "Dios no es concreto, pero Él es el fundamento para la actualidad concreta." ¡Parecería que Dios está disponible solo para los lógicos!³²

Hablando en el mismo programa, Batsell Barrett Baxter contrarrestó con la descripción bíblica de la primera persona de la Trinidad.

En primer lugar, está el Creador, Jehová, el Todopoderoso, Señor Dios, y Padre. Él siempre está en primer lugar entre la Divinidad Triuna. La Biblia lo representa como supremo en sabiduría, poder, amor, misericordia y justicia. Él es el gran planificador, diseñador y creador del universo. Él es el Padre supremo y nosotros somos Sus hijos.

En Él vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser. Él es un Espíritu y ha de ser adorado. Siempre se le refiere en el género masculino y con un pronombre personal.³³

Los conferenciantes de Abilene, reverenciando la visión escritural de Dios, rechazaron las implicaciones liberales tanto del inmanentismo como de su opuesto, el concepto de la trascendencia de Dios. Otro conferenciante de 1958, W. B. Barton, declaró que la inmanencia divina era una teoría defendida por Friedrich Schleiermacher que tendía a identificar a Dios con los procesos ideales de la naturaleza. "Él no puede, por lo tanto," dijo Barton, "referirse a Dios como una persona, o admitir la doctrina bíblica de la Deidad, la cual enseña la distinción de tres Personalidades divinas." Barton citó una declaración atribuida a Henry Nelson Wieman, un influyente profesor en la Universidad de Chicago: "Cualquiera otra cosa que Dios sea, Él no es una personalidad."³⁴

La Naturaleza Divina

Siguiendo a la primera guerra una teoría que enfatizaba la trascendencia de Dios comenzó a barrer a través del país en rebelión contra la vaciedad del inmanentismo. Soren Kierkegaard había escrito, al comienzo del siglo diecinueve, de la "diferencia absoluta" entre Dios y el hombre. Fue Karl Barth, sin embargo, un teólogo suizo, cuyo énfasis en "la otredad de Dios" despersonalizó a Dios en una especie de fuerza desinteresada, inmóvil e impersonal.³⁵ Barton citó las contribuciones que el teólogo Paul Tillich había hecho a este concepto de trascendencia: "Tillich además asevera que Dios no existe. Cuando intentamos aplicar cualquier categoría humana, tal como personalidad, voluntad, amor, e incluso existencia a Dios cometemos un grave error."³⁶

Los conferenciantes de Abilene fueron igualmente repelidos por estas visiones de Dios. La primera porque tendía hacia el panteísmo, y la segunda porque reducía a Dios a una abstracción inalcanzable e impersonal. Concordaron, sin embargo, en que el Dios personal de la Biblia poseía tanto inmanencia como trascendencia. Raymond Kelcy declaró en su conferencia de 1958:

Dos palabras han entrado en uso en tiempos comparativamente recientes para exponer la relación entre Dios y el universo ... Inmanencia y Trascendencia ... Trascendencia significa que Dios ... es más que el mundo y que Él está por encima de él. Sin embargo, aunque Él trasciende al mundo, aun así Él lo habita y lo impregna, acercándose a él en Su amor y continuando trabajando en él.³⁷

Una mirada cronológica a las aproximadamente diez conferencias que trataron específicamente con la naturaleza divina revela el concepto que los conferenciantes tenían de Dios. En la serie de 1919, G. H. P. Showalter expresó gratitud por el hecho de que todos los atributos de Dios habían "sido revelados gradualmente." Nombró la infinitud, la alteza, la santidad, el poder, la misericordia, la paz y la presencia constante como las características de la personalidad de Dios: "La naturaleza divina entonces es Espíritu, Luz y Amor, porque Dios es estos."³⁸ Diez años más tarde, A. DeWitt Chaddick enfocó atención particular sobre la primera de estas tres cualidades:

Jesús, quien debería saber más sobre la naturaleza de su Padre que cualquier otro, dijo, "Dios es un Espíritu y los que le adoran deben adorarle en Espíritu y en verdad" (Juan 4:24) ... Así, sé que al hablar o pensar de Dios, debo sacar la carne y los huesos de mi mente.³⁹

"Jehová Dios Reina," fue el título de la conferencia de 1942 de L. S. White la cual describió a Dios como "personal, amor, espíritu y bondad. Una persona que no cree en un Dios Personal, no cree en el Dios verdadero en absoluto." Por personal, White quiso decir que "Dios se conoce a sí mismo como Dios, dirige Sus propias acciones, y es la única personalidad perfecta."⁴⁰ El mismo año, Jesse P. Sewell declaró: "En el Padre eterno, tenemos una fuente permanente de: fuerza, poder, amor, misericordia, gracia, ayuda, seguridad, placer, gozo y victoria."⁴¹ Al hablar de "La Bondad y la Severidad de Dios," J. Leonard Jackson señaló el otro lado de Dios: "En la Biblia encontramos el amor de Dios y Su odio, Su misericordia y Su ira, Su bendición y Su maldición." Más tarde Jackson añadió: "A pesar de estas advertencias de Dios, sin embargo, algunos sostienen que el castigo eterno es contrario e incompatible con la misericordia y la bondad de Dios. El Modernismo comete el error aquí de contemplar la bondad de Dios, mientras que al mismo tiempo se ciega a la severidad de Dios."⁴²

El discurso de 1958 de Raymond C. Kelcy, "La Omnipresencia, Omnisciencia y Omnipotencia de Dios," fue el examen más minucioso de la plataforma sobre la naturaleza de Dios. Él razonó:

Hay dos unidades de existencia...Dios y el universo...Dios y todo lo que no es Dios. La omnipresencia implica que Dios, una unidad, penetra y llena la otra unidad, el universo, en todas sus partes. Dios está en todas partes. No que haya una parte de Él en cada lugar sino que Su totalidad está en cada lugar.⁴³

Kelcy aseveró a continuación que el conocimiento completo de Dios de todas las cosas es solo un compañero de Su omnipresencia. "La omnipresencia implica omnisciencia....La mente perfecta no puede estar presente sin saber aquello a lo que está presente." De la omnipotencia divina, Kelcy declaró: "El poder de Dios es el más obvio de sus atributos. 'Para Dios todas las cosas son posibles,' declaró Jesús (Mateo 19:26)." Kelcy reflejó la actitud de todos los conferenciantes que habían intentado articular la naturaleza divina al concluir: "Cualquier característica o atributo de Dios debe ser descrito en términos que el hombre pueda entender y hemos de ver tales expresiones como lenguaje acomodaticio."⁴⁴ En 1958, H. A. Dixon estuvo de acuerdo: "La mente del hombre nunca ha sido capaz de captar a Dios plenamente. Sus ojos no pueden ver a Dios. Sus manos no pueden tocar a Dios. Su mente no puede explorar a Dios. Dios se acomodó a Sí mismo al revelar al hombre Su naturaleza y Sus atributos."⁴⁵

El Espíritu Santo

La tercera personalidad de la Deidad recibió poco más que una atención pasajera en las Conferencias de Abilene. A través de los años hubo apenas escasas referencias tanto a la naturaleza como a la obra del Espíritu Santo. Más aún, ni una sola conferencia principal fue diseñada exclusivamente para delinear esa naturaleza, y solo un conferenciante discutió a fondo o con alguna extensión la obra del Espíritu de Dios. E incluso ese discurso, por el ministro de Dallas John H. Banister en 1957, estuvo limitado a "La Morada del Espíritu Santo." En 1942 Jesse P. Sewell buscó identificar al Espíritu Santo como:

El mismo 'Espíritu de Dios' que "se movía sobre la faz de las aguas," en el proceso de la organización de la tierra, los cielos y el mar. El mismo Espíritu que llenó a Jesús sin medida. El mismo Espíritu prometido por Él a los apóstoles, y el cual vino en Pentecostés para hacer de la materia que Él había preparado una iglesia viva, e inspirar a los discípulos para que pudieran predicar el evangelio. El mismo Espíritu que inspiró la escritura de la Biblia.⁴⁶

Batsell Barrett Baxter fue algo más definitivo en su caracterización de 1958 del Espíritu Santo:

El tercer miembro de la Deidad es el Espíritu Santo. Él tiene la misma naturaleza y esencia que Dios y Cristo. Como ellos, a Él se le refiere por un pronombre personal y siempre en el género masculino. El Espíritu Santo siempre es mencionado en tercer lugar cuando se habla de Él en el Nuevo Testamento como el medio por el cual el hombre sería guiado e instruido. Él es nuestro Consolador.⁴⁷

Mientras que la información de las Conferencias identificando la naturaleza o personalidad del Espíritu Santo era sumamente escasa, su obra o papel en el mundo fue descrito más generosamente. Los oradores que tocaron este tema reflejaron claramente el desacuerdo persistente en la hermandad sobre el alcance y las limitaciones de la obra del Espíritu. Muchos predicadores habían sostenido tenazmente—y algunos todavía lo hacen—que el Espíritu Santo es estrictamente equivalente a, y por lo tanto sinónimo de, el poder de la palabra registrada en la mente y memoria del creyente. La oratoria de Abilene sobre el Espíritu, aunque frustrantemente escasa, dio muy poco consuelo a tal opinión. El competente W. D. Campbell enseñó en 1927 que el Espíritu inspiró a los escritores de la Biblia y que Dios trabaja hoy a través de la instrumentalidad de la Biblia o la palabra escrita. "Los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo" dijo Campbell. "En este sentido el Espíritu testifica, y es un testigo para Cristo en la tierra. Esto lo podemos entender. Lo que él hace más, no lo sabemos, y no deberíamos buscar ser sabios más allá de lo que está escrito."⁴⁸ En 1940, Forrest R. Waldrop, desacreditando la doctrina de la operación directa del Espíritu en la salvación del hombre, resonó en acuerdo con la contención de Campbell de que el papel principal del Espíritu Santo, y su única obra clara, fue efectuada en la producción de la Biblia. "Aquellos que sostienen que el Espíritu opera directamente sobre el corazón del hombre, pasan por alto los hechos del Evangelio," aseveró Waldrop. "Porque en cada conversión la palabra de Dios fue predicada por hombres."⁴⁹

Varios otros oradores no estaban tan contentos de limitar la actividad del Espíritu Santo a la tarea de inspirar y energizar la obra escrita. Aunque concordaban en que el Espíritu no funciona aparte de la Biblia en la salvación del hombre, mantuvieron que Dios, a través de la persona de su Espíritu Santo, mora constantemente dentro del corazón de cada creyente bautizado. Dos años después de la conferencia de Waldrop, Jesse P. Sewell tomó violenta objeción con sus varios hermanos que enseñaban que "el Espíritu mora en los cristianos a través de la palabra y solo así." Él ofreció como prueba para su posición las escrituras que enseñan que el Espíritu dentro del corazón es la fuente última de propósito y poder en la oración. "Esta es una manera al menos," argumentó energéticamente

Sewell, "en la cual él ayuda nuestras debilidades, de una manera en la cual la palabra no puede."⁵⁰

Aunque probablemente estaba expresando una opinión minoritaria y decididamente impopular para su época, John C. Taylor fue claro al hacer el mismo punto ya en 1925. Su discurso, "Pedro, Antes y Después de Pentecostés," atribuyó el cambio precipitado en la vida del impetuoso apóstol a los poderosos trabajos del Espíritu dentro de su corazón. "Este cambio es explicado por el hecho de que él había sido 'renacido para una esperanza viva por la resurrección de Jesucristo de los muertos.'" Y luego Taylor explicó lo que quiso decir: "Pedro estaba ahora lleno del Espíritu Santo."⁵¹

La exposición de John H. Banister sobre la morada interior del Espíritu Santo —destacada como una rareza dentro de las conferencias— comenzó con la siguiente admisión:

Se admite libremente que la morada del Espíritu Santo en la vida y el corazón de los cristianos es un gran misterio que no podemos ni comprender por completo ni explicar plenamente. Sin embargo, no debemos negar este hecho tan bien atestiguado debido al misterio que lo rodea. Cometemos un grave error cuando rechazamos lo místico y lo incomprensible en la religión. El cristianismo posee muchos misterios profundos que jamás podremos entender cabalmente en esta vida.⁵²

La principal contribución del discurso de Banister fue la presentación de siete maneras en las que la presencia permanente del Espíritu Santo «consuela» al hijo de Dios: dándole prueba de su filiación, proporcionándole fuerza y ayuda en la vida cristiana, intercediendo en la oración, produciendo buen fruto, ofreciendo un incentivo para la santidad, inspirando esperanza y garantizando la inmortalidad. Banister concluyó: «Debemos estar agradecidos de que Dios, en su misericordia, haya dispuesto una provisión tan graciosa para nuestra ayuda y aliento».⁵³

Notas al pie de página

¹ McCann intentó una denuncia científica de la teoría natural del desarrollo del hombre en este ambicioso volumen de 350 páginas, embellecido con imágenes gráficas e ilustraciones. *God or Gorilla* (Nueva York: The Devin-Adair Company, 1922).

² *Only Yesterday* (Nueva York: Harper and Brothers, 1931), p. 198.

³ Lewis French Stearns, *Present Day Theology* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1898), p. 195.

⁴ *Ibíd.*, pp. 195-196.

⁵ «The Godhead», *Lectures*, 1958, pp. 17-19.

⁶ «The Word Became Flesh», *Lectures*, 1955, p. 24.

- ⁷ Baxter, op. cit., p. 27.
- ⁸ Ralph H. Gabriel (ed.), *Christianity and Modern Thought* (New Haven: Yale University Press, 1924), p. x.
- ⁹ John Dillenberger y Claude Welch, *Protestant Christianity* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1954), p. 271.
- ¹⁰ *Current Christian Thinking* (Chicago: The University of Chicago Press, 1928), p. 146.
- ¹¹ «Classical Protestantism», *Patterns of Faith in America*, editado por F. Ernest Johnson (Nueva York: Harper and Brothers, 1957), p. 19.
- ¹² *Lectures*, 1946, p. 1. Al disertar sobre el mismo tema, y con una fraseología muy similar, George H. Stephenson dijo en 1958: «La Biblia no presenta una lista de argumentos sobre la existencia de Dios. Su realidad y eternidad se aceptan como hechos. En la Biblia se encuentran evidencias de la existencia de Dios, pero no argumentos para intentar probarlo. Al hombre que declara que no hay Dios se le caracteriza como un “necio” (Salmos 14:1). La idea de las Escrituras como una revelación implica un Dios que dio dicha revelación». *Lectures*, 1958, p. 1.
- ¹³ Tal vez la mejor reformulación contemporánea de las pruebas clásicas sea la de George H. Joyce, *Principles of Natural Theology* (Londres: Longman's, 1943). Véase también Geddes MacGregor, *Introduction to Religious Philosophy* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1956), y William Ernest Hocking, *Science and the Idea of God* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1944), p. 14.
- ¹⁴ «God Revealed», *Lectures*, 1919, p. 162.
- ¹⁵ West, op. cit., p. 6.
- ¹⁶ Stephenson, op. cit., p. 4.
- ¹⁷ G. Dawes Hicks, *The Philosophical Basis of Theism* (Nueva York: The Macmillan Company, 1937), p. 180.
- ¹⁸ Stephenson, op. cit., p. 6.
- ¹⁹ «God, the Creator», *Lectures*, 1958, p. 37.
- ²⁰ «Jesus of Nazareth, God's Gift to Humanity», *Lectures*, 1938, pp. 5-6.
- ²¹ David Elton Trueblood, *Philosophy of Religion* (Nueva York: Harper and Brothers, 1957), p. 92, y MacGregor, op. cit., p. 100.
- ²² *Lectures*, 1960, p. 130.
- ²³ «The Relationship of God's Natural and Spiritual Worlds», *Lectures*, 1939, pp. 94-97.
- ²⁴ West, op. cit., p. 11.
- ²⁵ Stephenson, op. cit., p. 11.
- ²⁶ West, op. cit., p. 2.
- ²⁷ *Christian Century*, 20 de marzo de 1924, p. 359.
- ²⁸ *The God of Fundamentalism and Other Studies* (Chicago: Pascal Covici, 1925), p. 30. Los duros ataques de Bridges hacia Machen y Bryan revelan que no toda la vituperación provenía del bando conservador. Cuando Bryan falleció antes de la publicación de este libro, Bridges incluyó la siguiente explicación «elogiosa»:
NOTA—La repentina muerte del Sr. Bryan, estando este libro ya en imprenta y sin posibilidad de modificaciones sustanciales, da motivo a una palabra de pesar si en el calor de la controversia utilicé alguna expresión que su partida haga inapropiada. Me alegra saber que, al no haber dudado jamás de su sinceridad ni de su ferviente devoción por lo que consideraba correcto y bueno, nunca dije ni escribí una palabra que implicara duda al respecto. Rindo con gusto mi homenaje de respeto a la valentía incansable, al elevado propósito y al celo incansable de alguien a quien para mí era un deber oponerme. p. xvii.
- ²⁹ Arthur Cushman McGiffert, *The Rise of Modern Religious Ideas* (Nueva York: The Macmillan Company, 1915), p. 201.
- ³⁰ Gerald Birney Smith, op. cit., p. 153.
- ³¹ George R. Dodson, *Christian Register*, 2 de octubre de 1919, p. 15.
- ³² «The Holiness of God», *Lectures*, 1958, p. 73.
- ³³ Baxter, op. cit., p. 23.
- ³⁴ «The Gods of Modernism», *Lectures*, 1958, pp. 144-145.

- ³⁵ Williston Walker, *A History of the Christian Church* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1959), pp. 544-545.
- ³⁶ Barton, op. cit., p. 159.
- ³⁷ «God's Omnipresence, Omniscience, and Omnipotence», *Lectures*, 1958, p. 55.
- ³⁸ Showalter, op. cit., p. 170.
- ³⁹ Chaddick, op. cit., p. 2.
- ⁴⁰ *Lectures*, 1942, pp. 79-80.
- ⁴¹ «Our Abiding Sources of Strength», *Lectures*, 1942, p. 44.
- ⁴² *Ibid.*, pp. 55-56.
- ⁴³ Kelcy, op. cit., p. 67.
- ⁴⁴ *Ibid.*, pp. 53-58.
- ⁴⁵ «God Is Love», *Lectures*, 1958, p. 29.
- ⁴⁶ Sewell, op. cit., pp. 47-78.
- ⁴⁷ Baxter, op. cit., p. 24.
- ⁴⁸ «The Three Witnesses», *Lectures*, 1926-1927, p. 114.
- ⁴⁹ «How to Become a Citizen of the Kingdom», *Lectures*, 1940, p. 115.
- ⁵⁰ Sewell, op. cit., pp. 48, 49.
- ⁵¹ *Lectures*, 1925-1926.
- ⁵² «The Indwelling of the Holy Spirit», *Lectures*, 1957, p. 62.
- ⁵³ *Ibid.*, p. 71.

El Salvador y el Plan de Salvación

No hubo ningún énfasis más central en las oratorias de Abilene que la divinidad, el señorío y la cualidad de salvador de Jesús, el Cristo. El profesor Charles H. Roberson dio una conmovedora expresión al tema que estaba en el centro mismo de las Conferencias:

La vida de Jesús es el nudo en el que se recogen todos los hilos de la historia anterior, y del cual vuelven a divergir los hilos de los acontecimientos posteriores. Los hombres pueden ridiculizar esto o arremeter contra aquello, pero los hechos principales son innegables y no se niegan. Jesús rehizo la evolución de la historia. Él se destaca, incluso en la estimación de oponentes no simpáticos, como la única encarnación perfecta del espíritu divino en la naturaleza humana. La conclusión a la que apuntan todas nuestras líneas de pensamiento es que la creencia en una voluntad divina que rige y dirige el curso de la historia implica lógica e inevitablemente la creencia de que el Jesús histórico es el Cristo eterno.¹

Esto —a pesar de todas las demás diferencias, ya fueran muchas o pocas, mayores o menores— esto, lo creían los hombres de Abilene.

De principio a fin, desde los elocuentes hasta los vacilantes e inarticulados, a lo largo de cinco décadas Jesucristo fue presentado con reverencia por cada uno de los 349 oradores diferentes como la única razón impulsora de su presencia allí; el Propósito de su preparación, la Persona de su presentación, el único y formidable Juez de cuán bien se había realizado el trabajo de su día en Abilene.

«El cristianismo, la revelación de Cristo», fue más que el título de un sermón corto y sencillo predicado por un hombre pequeño y poco auspicioso llamado Oscar Smith en la primera hora de la plataforma. ¡Mucho más! Fue el tema palpitante de cada hora de la plataforma. En 1923, un predicador llamado McMillan redujo las muchas facetas del movimiento a un propósito conciso: «¡Cristo en acción!». Y en 1960, otro llamado Mullens continuó viendo el mismo propósito: «El cristianismo es la religión de una Persona. ¿Qué es el cristianismo? La respuesta es obvia: "El cristianismo es Cristo"». ⁴ Oh, hubo distracciones ocasionales y de corta duración. Pero la conferencia duradera que a los oyentes les encantaba y se inclinaban hacia adelante para escuchar año tras año era «nada sino a Jesucristo y a este crucificado». Febrero tras febrero, cuando los «buenos viejos tiempos» eran más escasos y las nieves del invierno eran más espesas, los pequeños y grandes del movimiento se reunían para gritar de gozo otra vez que «los fundamentos de la esperanza cristiana descansan directamente sobre Jesús, el Salvador crucificado pero resucitado». ⁵

Y el Verbo se Hizo Carne

Jesús fue presentado como el pan de vida, el agua de vida, el camino, la verdad y la vida, el buen pastor, la puerta, la resurrección, la luz del mundo y mucho más. Pero esa multitud de hombres que citaron los primeros versículos del evangelio de Juan capturaron la característica con la que comenzó la historia de amor de la eternidad: «En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios... Y aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros (y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre), lleno de gracia y de verdad».⁶

El Verbo —Logos— era un término filosófico largamente inmerso en las ricas tradiciones del pensamiento griego. Pero cuando el Espíritu lo seleccionó como la principal carta de presentación para Cristo, las mentes curiosas e inquietas de repente tuvieron muchas preguntas que hacer: ¿Cuál era la misteriosa naturaleza de este Logos? ¿Cuándo nació: en el principio, o en Belén? ¿Dónde está ahora: en la tumba de José o en el trono de su Padre? ¿Por qué vino a la tierra? ¿Cómo, en efecto, era él tanto Dios como hombre? ¿Había dos Dioses: el Padre y el Hijo? ¿Qué tenía Él en mente?—«El que me ha visto a mí, ha visto al Padre». La respuesta inquebrantable de las Conferencias a estas eternas preguntas cristológicas se puede expresar simplemente: Aunque la mente finita no puede captar plenamente la naturaleza infinita de Cristo, él era a la vez completamente humano y completamente divino, por lo tanto completamente calificado para ser el sacrificio y el intercesor y el salvador de todos los hombres.

En 1940, John T. Smithson habló de «La naturaleza divina». «El Hijo de Dios», razonó, «siendo tanto divino como humano en su naturaleza, revela perfectamente a la naturaleza humana la naturaleza divina».⁷ «Este tema de que Jesús es el Hijo de Dios», había dicho Roy H. Lanier dos años antes, «Dios manifestado en la carne, es el corazón mismo del Evangelio, es el fundamento sobre el cual descansa todo lo demás».⁸ Y aún antes, todo el punto del discurso de 1925 de John T. Hinds había sido que Cristo era eternamente Dios, y por lo tanto, la clave del plan de redención establecido antes de que el mundo fuera formado. Hinds sostuvo:

Exactamente cómo el hijo unigénito de Dios pudo estar con el padre antes de ser hecho carne y habitar entre los hombres está, por supuesto, más allá de la sabiduría humana para explicar; pero eso no hace que el hecho sea menos cierto. Si el hombre pudiera resolver todos los secretos de la divinidad, se convertiría en Dios mismo.⁹

El tratamiento más competente del problema cristológico fue el discurso de LeMoine Lewis de 1955, «El Verbo se hizo carne». Lewis rastreó las disputas históricas que rodeaban la naturaleza de Cristo: Los ebionitas que buscaban preservar

el monoteísmo afirmando que Jesús no era Dios, los docetistas que resolvieron el problema negando la humanidad de Cristo, los gnósticos que hicieron de Cristo solo uno de una sucesión casi infinita de eones. Muchos de los nombres extraños immortalizados por su involucramiento con la controversia cristológica fueron introducidos por Lewis: los monarquianos adopcionistas y modalistas, Ireneo y la teoría de la recapitulación, Tertuliano, Orígenes, Arrio, Alejandro, Marcelo, Sabelio, Apolinar, Nestorio, Eutiquio y los monofisitas. Fue el historiador Gibbon quien simplificó en exceso el asunto por el cual estos nombres son recordados, sugiriendo que el mundo cristiano se dividió en un argumento sobre una sola «i». Pero de la diferencia vital entre «homoiousios» y «homooousios» dependía la respuesta de si Cristo debía ser considerado como solo Dios, o solo hombre, o plenamente ambos.

En el juicio de Lewis, las infinitas especulaciones filosóficas habían logrado poco excepto división y confusión. También advirtió que no se debía confiar en ninguna interpretación de la naturaleza de Cristo que no pudiera expresarse en el lenguaje de las Escrituras. «Nicea», sugirió, «estaba condenada al fracaso desde el principio porque "homooousian" era un término filosófico, más que escritural...». Señalando los escollos de la vana especulación cristológica, Lewis comentó:

Era casi imposible caminar por la línea de la ortodoxia. Era muy fácil caer en el subordinacionismo o en el patripasianismo, o al intentar mantenerse fuera del apolinarismo o del eutiquianismo caer en el nestorianismo... Estas primeras controversias jugaron un papel importante en el surgimiento de la jerarquía que caracteriza a la iglesia medieval. Para salirse con la suya, muchos se rebajaron a trucos políticos completamente ajenos al cristianismo. La Iglesia en controversia se hundió a un nivel moral muy bajo. Al intentar definir la naturaleza de Cristo perdieron el espíritu de Cristo.¹⁰

Concluyendo que el evangelio nunca tuvo la intención de ser el sujeto de la filosofía, Lewis dijo: «No olvidemos las lecciones del pasado.... Contentémonos con la fe simple: "El verbo se hizo carne y habitó entre nosotros"». Las palabras de Harrison Mathews en 1956 también fueron aptas:

El Sr. Oppenheimer, el científico atómico, dijo una vez: «La mejor manera de exportar una idea es envolverla en una persona y enviar a la persona». Eso es exactamente lo que Dios hizo cuando se reveló a sí mismo. Envolió la idea de sí mismo en la persona de su Hijo y envió a su propio Hijo a este viejo mundo.¹¹

La Divinidad de Cristo

En la capacidad para desafiar y blasfemar la deidad de Cristo, incluso el legalismo deformado del judaísmo y el escepticismo manchado de sangre del paganis-

mo del primer siglo deben tomar un segundo lugar ante el orgullo empírico del hombre del siglo veinte. James F. Cox compartió con su audiencia de Abilene de 1923 una sección presuntuosa de la «edificación» del Dr. Percy S. Grant de su Iglesia Episcopal de Nueva York:

Muy pocos clérigos hoy que han sido educados en las grandes universidades, con lo cual me refiero a lugares donde se enseña ciencia así como los clásicos y matemáticas, aceptan la idea de que Jesús tenía el poder de Dios.... Podemos aceptar las enseñanzas espirituales de Cristo como la base de nuestra religión, pero no necesitamos creer que Él ha ascendido y está sentado a la diestra de Dios.¹²

Al igual que en el debate sobre la naturaleza de Dios, las preguntas planteadas sobre Cristo no eran para decidir si él era divino sino para determinar la naturaleza o medida de esa divinidad. ¿Era Cristo plenamente Dios encarnado, o un mero hombre con una capacidad fenomenal para la «conciencia de Dios»? «Lo divino y lo humano eran verdaderamente uno», respondió el liberal McGiffert, explicando: «Cristo, por lo tanto, si es humano debe ser divino, como todos los hombres lo son», pero esencialmente él «no es más divino de lo que somos nosotros o de lo que es la naturaleza».¹³ Para los modernistas, la divinidad de Cristo era una anticipación de lo que toda la humanidad, en el curso del proceso evolutivo, podría llegar a ser algún día. Pero los fundamentalistas, y multitudes de creyentes menos bizarros, no querían saber nada de eso. Cuatro de sus famosos «Cinco puntos» —la deidad de Cristo, el nacimiento virginal, la expiación, la resurrección y el retorno— fueron diseñados para contrarrestar el ataque cortante contra la divinidad de Cristo.

Los hombres de Abilene se dirigieron a Cristo como un hecho profundo de fe en lugar de un acto accidental de la historia. Vieron en él al Verbo preexistente, la encarnación de Dios en la carne, concebido del Espíritu Santo, nacido de una virgen, muerto por el pecado humano, resucitado de la tumba y ascendido al Cielo para venir de nuevo algún día a juzgar al mundo. La carga de la discusión de las Conferencias sobre Cristo fue diseñada para afirmar su filiación. «¿Qué pensáis de Cristo? ¿De quién es Hijo?» fue una pregunta que más de cincuenta discursos respondieron con afán. El programa de 1938, con el tema especial, «Jesucristo el Salvador», proporcionó un testimonio particularmente significativo en respuesta a la pregunta. En Abilene no había término medio; Cristo era todo o no era nada en absoluto. En 1923, E. W. McMillan resumió las afirmaciones de Cristo: Nueve veces afirmó tener la autoridad de Dios. Noventa veces se dice que afirmó ser el Hijo de Dios. Treinta y tres veces declaró que fue enviado de Dios. Treinta y una veces dijo que era el Mesías de quien escribieron los profetas. Cinco veces

afirmó que será juez de las naciones cuando los tiempos hayan sido consumados.¹⁴

C. R. Nichol, un veterano predicador de Texas, midió estas afirmaciones y anunció que Cristo era Dios o «el mayor engañador que jamás haya existido entre los hombres. Si Él no era el Hijo de Dios», concluyó Nicol, «era un fraude colosal. Él no era un "hombre bueno" si no era lo que afirmaba. Los mentirosos no son hombres buenos».¹⁵ El discurso de 1943 de J. P. Sanders, «Qué clase de Cristo es la esperanza del mundo», describió el método modernista que volvía impotente la muerte de Cristo.

Los elementos esenciales del cristianismo —lo que lo hace distintivamente cristiano— han sido descuidados por un Liberalismo religioso que es distintivamente no cristiano... Dios ya no ocupa el lugar central. El lugar central... yace en la experiencia religiosa del individuo, la cual a menudo es bastante difícil de definir para él.... En cierto sentido, cada hombre se convierte en una ley para sí mismo.... Por consiguiente, no hay necesidad de redención, no hay necesidad de un Salvador, no hay necesidad de un sacrificio, no hay necesidad de una muerte en la cruz que reconcilie al hombre con Dios.¹⁶

Varios oradores de Abilene reaccionaron a los ataques liberales más con grandilocuencia y ridiculez que con una razón cautelosa. En 1925, Silas E. Templeton descartó sumariamente el asunto con la acusación de que rechazaba a «Dios, Cristo, el Espíritu Santo, los Apóstoles y tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento; y finalmente condenará el alma de aquel que lo cree y lo enseña».¹⁷ Dos años más tarde, John T. Smithson desdeñó «esa teoría brutal, bestial, sangrienta» como «despreciable infidelidad» declarando que no tenía «ni tiempo ni respeto por tal teoría, sino que la denuncio con todas las fuerzas de mi ser».¹⁸

Otras denuncias, sin embargo, fueron respaldadas por pruebas más reflexivas. Aunque los conferenciantes que buscaban probar la existencia de Dios habían confiado principalmente en argumentos filosóficos y morales, la preponderancia de las pruebas presentadas para demostrar la deidad de Cristo se basaba en declaraciones directas de las Escrituras. La conferencia de 1938 de Charles H. Roberson, «Evidencias históricas de Jesucristo», fue una de las pocas excepciones. Después de reconocer que «prácticamente las únicas fuentes de nuestro conocimiento de Jesucristo son los registros canónicos de Mateo, Marcos, Lucas y Juan», Roberson buscó establecer su divinidad sobre pruebas seculares. Los escritos del Talmud, Tácito, Plinio, Suetonio y Hegesipo, «todos en la medida en que llegan confirman los hechos dados en el Nuevo Pacto». Los padres apostólicos y los primeros apologistas también fueron convocados por Roberson como testigos «de los grandes rasgos de la vida de Cristo».¹⁹

En el programa con Roberson, Melvin J. Wise empleó el enfoque más típico de las Conferencias. Asumiendo la inerrancia de la Biblia, Wise la usó como base para demostrar la deidad de Cristo. De las escrituras del Antiguo Testamento Wise dijo: «Asumo que ustedes las aceptan sin reservas; pero mi trabajo será mostrar que Jesús cumplió perfectamente lo que estaba escrito en la ley de Moisés, los profetas y los Salmos acerca de Él».²⁰

Los medios de prueba utilizados con mayor frecuencia estaban arraigados en el carácter de la vida de Cristo. En 1923, Oscar Smith lo llamó «el carácter más adorable que el mundo jamás ha visto», y en 1936, Horace W. Busby apeló a la «pureza de su vida» como prueba de divinidad. Dos años más tarde, la conferencia de Paul Southern, «La mente de Cristo», nombró la obediencia, la oración, la humildad, el perdón y el amor como las virtudes perdurables del carácter de Cristo. Durante la misma serie de conferencias, W. D. Bills habló de «El Cristo incomparable», y W. W. Otey declaró que «durante casi dos mil años los enemigos han estado examinando críticamente la vida de Jesús», sin embargo, «Él se presenta ante todo estándar conocido de ley conocido por el hombre, no solo no condenado, sino sin pecado». Otros oradores se centraron en la singularidad e influencia de las enseñanzas de Cristo. En 1925, Elmer Lee Nichols afirmó que las enseñanzas éticas de Cristo lo convierten en el personaje principal de toda la historia, y que si se adoptaran sus lecciones sobre el valor de la vida humana y la fraternidad universal de la humanidad, traerían una paz permanente. «El Sr. H. G. Wells», informó Nichols, «ubica a Jesús como el más grande de los seis personajes principales de la historia».²¹

Varios oradores exaltaron a Jesús como el «maestro maestro». En 1938, Hulen L. Jackson retrató a Jesús como la cabeza de un «movimiento educativo», y más tarde, Leonard Mullens usó las palabras de John Stuart Mill: «Quién entre sus discípulos o sus prosélitos era capaz de inventar los dichos atribuidos a Jesús o imaginar la vida y el carácter revelados en el Evangelio». Mullens añadió la amplia alabanza: «Durante los mil novecientos años del cristianismo en el mundo, con todo nuestro progreso del pensamiento y la vida humana, no se ha descubierto ni una sola idea ética nueva fuera de la enseñanza de nuestro Señor».²²

El Nacimiento Virginal y la Resurrección

Jesús vino no simplemente como un hombre bueno con un mensaje bueno, sino como Clarence C. Morgan lo expresó en 1938: «Trajo consigo las credenciales del Cielo —milagros— y por sus poderosas obras probó que era el Hijo de Dios».²³ Del catálogo de eventos sobrenaturales, el nacimiento virginal y la resurrección de Cristo se convirtieron en el principal campo de batalla entre liberales y conservadores. Y en este campo de combate los conservadores fueron, curiosamente,

ayudados por muchos creyentes que no compartían la visión de la infalibilidad bíblica. «Muchos cristianos», escribió E. C. Vanderlaan, «que encuentran necesario tratar el libro de Jonás como una alegoría, y que no están muy seguros de las facultades conversacionales del asno de Balaam, se asustan cuando se propone tratar estos supuestos acontecimientos de la vida de Jesús, el nacimiento virginal y la resurrección corporal, como legendarios».²⁴

El fundamentalismo estaba listo para apostar todo su caso a la validez del nacimiento virginal y la resurrección. El corazón mismo de las afirmaciones de Cristo, si estos milagros eran desprobados, una revisión mayor en el cristianismo ortodoxo sería inevitable. Pero si se demostraban verdaderos, cada otra hazaña sobrenatural en el registro bíblico estaría respaldada y se volvería más creíble. William Jennings Bryan consideraba el nacimiento virginal como «el punto pivote», nombrando los relatos lúcidos de Mateo y Lucas como sólida prueba de respaldo. Benjamin B. Warfield añadió que la falta de pecado de Cristo y sus obras sobrenaturales no podían explicarse aparte de un nacimiento distintivamente sobrenatural. John Roach Straton, en sus debates con el unitario Charles F. Potter, llamó al milagro un punto «sobre el cual los protestantes, los católicos romanos y los católicos griegos se mantienen todos juntos».²⁵

Había muchos, sin embargo, que no se «mantendrían» así. El modernismo obtuvo mucho provecho del hecho de que dos de los evangelios no contenían ninguna referencia al nacimiento virginal. Un escritor acusó que la ausencia del milagro en los escritos paulinos y joánicos significaba que no debía considerarse como un tenete central del pensamiento apostólico. Otros, a quienes les importaba muy poco el pensamiento apostólico, lanzaron asperezas sobre la veracidad histórica del testimonio en Mateo y Lucas. El método científico, sostenían los modernistas, simplemente no preveía la noción de que Jesús fuera concebido por el Espíritu Santo y nacido de la virgen María sin el beneficio de un padre terrenal. En un notable sermón, el Dr. Fosdick consintió que Dios influyó especialmente en el nacimiento de Cristo, pero se apresuró a explicar que la mente del primer siglo había expresado el nacimiento de Cristo «en términos de un milagro biológico que nuestras mentes modernas no pueden aceptar».²⁶ Y George A. Gordon también ofreció su opinión como prueba: «Cuanto más cerca de Cristo están los hombres y mujeres en sus hogares, menos aceptable se vuelve ese milagro, menos compatible con su propia vida y esperanza. Además, les parece un milagro incómodo».²⁷

La resurrección de Cristo de la tumba es, en el cristianismo bíblico, la suprema esperanza para todos los hombres moribundos. Apelando al texto, «Si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra fe», miles de millones de palabras fueron invertidas por los conservadores en la empresa de la década de 1920 para probar lo

que realmente ocurrió con el cuerpo de Cristo. E. Y. Mullens, presidente por mucho tiempo del Seminario Teológico Bautista del Sur, resumió el caso conservador: «El cristianismo se mantiene o cae con la resurrección de Jesús. Es mejor enfrentar la cuestión de frente. Otros milagros de Cristo son fáciles de aceptar si este tuvo lugar. Nuestra esperanza se construye sobre él». Los modernistas no se suscribieron a, ni siquiera concederían la necesidad de la resurrección. Ascribiendo a Jesús solo una continua existencia espiritual en las vidas de sus seguidores, el decano Rashdall postuló que su aparición a los discípulos fue, tal vez, un «evento psicológico supernormal, pero que no involucró nada que pueda hablarse propiamente como una suspensión de la ley natural».²⁸

En consonancia con la lucha nacional más amplia, los dos milagros que figuraron más prominentemente en la evidencia de Abilene para la divinidad de Cristo fueron también el nacimiento virginal y la resurrección. Esta última, sin embargo, recibió una atención mucho mayor en las Conferencias que el primero. Los oradores de Abilene guardaron completo silencio sobre la cuestión del nacimiento virginal durante la tensa década de 1920 y a lo largo de los primeros veinte años de la historia de la plataforma. Glenn L. Wallace se convirtió en el primer orador, en 1938, en dedicar un discurso entero al milagro:

Una de las piedras angulares que ayuda a probar que Jesús es el Hijo de Dios es su nacimiento virginal... El cristiano cree que Jesús nació como enseñan las Escrituras. Cree que Jesús tuvo una madre terrenal pero que su padre fue Dios, el padre del universo. Cree que si Cristo no nació de una virgen, entonces era solo un hombre y merece respeto solo como hombre. Cree que si Cristo no nació de una virgen, entonces la totalidad de la Biblia no es digna de la consideración del hombre como un Libro inspirado...³⁰

En 1943, J. P. Sanders desafió a quienes negaban el nacimiento virginal a explicar una vida sin pecado por parte de una persona humana. Después de afirmar que Harry Emerson Fosdick consideraba el milagro «como un milagro biológico que nuestras mentes no pueden aceptar», Sanders replicó: «Un hombre sin pecado es tanto un milagro en el mundo moral como un nacimiento virginal en el mundo físico».³¹

De mucho mayor interés para los oradores de las Conferencias fue el milagro de la resurrección. E. W. McMillan marcó el tono en 1923 para las discusiones posteriores: «Hay demasiada evidencia interna para dar lugar a una duda razonable». McMillan señaló la «hermosa armonía de testimonio en los cuatro Evangelios», los muchos testigos oculares posteriores a la resurrección, y la fe y devoción de los primeros discípulos como dando veracidad a la resurrección.³² El discurso de 1938 de John T. Smith, «La resurrección del Cristo», fue, sin embargo, la única

conferencia dedicada exclusivamente a este milagro. Señaló la posición vital de la resurrección en la fe cristiana:

El acontecimiento más destacado de la historia mundial es la resurrección de Jesús. Todo lo que fue antes señalaba hacia ella. Todas las cosas desde entonces señalan hacia atrás a ella, y han sido moldeadas por ella. Su resurrección es el poder que transforma al mundo, y forma el único fundamento para la esperanza del cristiano de otra vida.³³

«La resurrección de Jesucristo», añadió Paul Southern en 1940, «es el triunfo central de su vida». J. P. Sanders resonó este énfasis tres programas más tarde: «La revivificación del cuerpo crucificado de Jesús es el fundamento sobre el cual descansa el cristianismo... Créalo y todos los demás milagros son fáciles. Niéguelo y todos los demás no marcan ninguna diferencia». «Ahora bien, o manos humanas removieron ese cuerpo», razonó Leonard Mullens, «o un poder sobrehumano resucitó a Jesús de entre los muertos». Al responder a esta pregunta, Mullens y otros discutieron las diversas «hipótesis escépticas» producidas para explicar la resurrección: Cristo no estaba muerto sino simplemente inconsciente; su cuerpo fue tomado por las autoridades o robado por los discípulos; los apóstoles estaban simplemente emocionados, o la historia es solo un mito. «¿Qué fue entonces del cuerpo?», preguntó John T. Smith. Él respondió: «Y un poderoso coro de voces se desata en un rugido atronador, desafiando el choque más fuerte de la tempestad, y resonando hasta los confines más remotos de la tierra: "Resucitó de entre los muertos. Él está vivo"».³⁴

El Plan de Redención

A esta evidencia avanzada en apoyo de la resurrección de Cristo, la respuesta modernista equivalía a poco más que un condescendiente «¿y qué?». «Su muerte», bromeó Walter Rauschenbusch, «es un asunto casi despreciable en la obra de la salvación».³⁵ La expiación, se burló, no es un acto sobrenatural de Dios a través de Cristo, sino un logro natural para todos los hombres que desarrollan la conciencia de Dios que tenía Cristo. Cristo, creía él, no es el salvador del hombre, sino más bien su ejemplo.

Pero los conservadores en todo el país se levantaron de nuevo para dar una réplica. «El plan de redención por sufrimiento sustitutivo», afirmó su popular portavoz William Jennings Bryan, «no solo es creíble sino natural». Empleando la frase «el plan de salvación», Bryan sostuvo que ninguna verdad bíblica había sido enunciada con mayor claridad y, sin embargo, ninguna había sido más «ardientemente contestada hoy» que la doctrina de la expiación a través de la sangre de Cristo.³⁶

Los conferenciantes de Abilene interpretaron claramente la salvación en términos de un plan sobrenatural de redención, concebido por Dios antes de que se hiciera el mundo y ejecutado por la vida y muerte de Cristo entre los hombres. Creían que «Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo mismo». Este acto de reconciliación fue posible a través de la expresión de la característica más dominante de Dios: el amor. El crescendo de Abilene —el pasaje de las Escrituras más abundantemente citado en las más de setecientas conferencias— fue Juan 3:16: «Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna». Citada textualmente más de cien veces, esta frase formó la base textual para más de una docena de discursos.

Algunos de los hombres presentaron el amor como el sinónimo más adecuado a través del cual la mente finita podría captar a Dios.

E. W. McMillan dijo en 1924 que «lo que los hombres llaman el poder, la ley, la belleza y la armonía de Dios son solo los frutos de su amor. Sabiendo esto, el apóstol Juan dijo: "Dios es amor"». ³⁷ Treinta y seis años más tarde Roy Osborne resonó «que la característica principal de Dios es el amor. No el amor que Él tiene, o el amor que Él exhibe, sino el amor que Él es». ³⁸ Otros oradores se volvieron más específicos, nombrando el regalo de Cristo como la expresión más alta del amor Divino. «Juan 3:16», dijo Silas E. Templeton en 1925, «cubre todo el trato de Dios con el hombre desde la caída en el Jardín del Edén hasta este tiempo presente». En 1938, A. DeWitt Chaddick llamó al versículo la «pequeña Biblia», ya que «parece envolver lo que el resto de la Biblia parece desenvolver». Cuatro años más tarde W. B. West lo describió como «la frase más maravillosa jamás escrita» y «el tema de toda la Biblia expresado en un solo versículo». Y en 1958, H. A. Dixon lo denominó «un epítome de la extensión del amor de Dios. Él amó tanto al mundo que dio a su Hijo para morir en nuestro lugar». ³⁹

Los conferenciantes consideraban que el amor de Dios era esencial en la salvación humana, debido a la inclinación del hombre hacia el mal y la resultante culpa insoluble. «El hombre ha recibido una doble naturaleza del Creador», explicó Roy Osborne. «La naturaleza física es incidental y no tiene importancia excepto en la medida en que deba tratarse con ella para evitar que se vuelva dominante. La naturaleza espiritual es un reflejo de la naturaleza de Dios». ⁴⁰ Aunque nacido justo y espiritual, el hombre había despreciado voluntariamente su naturaleza espiritual prefiriendo tanto los placeres como las consecuencias de la carne. Desde que Adán dio la espalda al Edén, todas las generaciones sucesivas se han contaminado con el mal que las rodea. Un individuo moral libre con el derecho de seleccionar entre el bien y el mal —el espíritu o la carne—, la culpa del hombre no es heredada sino que es la consecuencia de sus propias elecciones desafortu-

nadas. Su naturaleza no es inherentemente corrupta, sino que se corrompe a través de su inevitable inclinación hacia el pecado.

El Salario del Pecado

Puesto que «Dios es amor», y puesto que el hombre es creado a su imagen, el hombre está diseñado para responder al amor de Dios amándolo a Él a su vez. Dios le ha concedido al hombre libertad absoluta para determinar cuál será el objeto de su amor y afecto. Pero en la naturaleza y diseño mismos de la creación, Dios ha decretado que cada hombre debe amar algo. Esta libertad, la gran oportunidad del hombre para la dignidad, se ha convertido en su mayor maldición. Porque ha proporcionado una ocasión ilimitada para que la necesidad de amar sea satisfecha, o de manera más realista, prostituida de formas ilegítimas. Desdeñando el amor de Dios, la humanidad ha derrochado su afecto en cosas limitadas, finitas y carnales. En consecuencia, la realización humana ha sido parcial y pasajera; la frustración humana, profunda e incesante.

Pecado es el término teológico utilizado por los oradores para denotar la condición por la cual la naturaleza física domina a la espiritual. Se dedicó una atención increíblemente pequeña en las Conferencias al problema del origen del pecado. Tal vez las conferencias de R. C. Bell en 1943 y 1946 fueron las más útiles de todas para comprender el problema del mal y su fuente. Si bien todos los oradores aparentemente reconocían la existencia de Satanás, Bell fue el más explícito: «Satanás es solo una criatura», dijo, «pero no es una broma. A lo largo de la Biblia se le toma muy en serio como un adversario capaz, poderoso y peligroso...».⁴¹

A través del engaño de Satanás, se animó al hombre a buscar la realización de su anhelo de amar desplazando a Dios y poniendo sus afectos en otras personas o incluso cosas. «Psicológicamente, el pecado es egoísmo», declaró Cecil E. Hill. «Toda forma de pecado tiene sus raíces en el egoísmo».⁴² Por lo tanto, el pecado se convierte en última instancia en amor a uno mismo en lugar de amor a Dios. «Todos hemos pecado», dijo J. P. Sanders. «Cada uno de nosotros se ha alejado de Dios.... Y la Biblia nos informa que la paga del pecado es muerte».⁴³

A lo largo de los años, numerosos otros oradores enfatizaron que el pecado y la búsqueda personal llevarían eventualmente al hombre a la condenación eterna. En 1929, J. L. Hines dijo:

El pecado desafió a Dios, odió la pureza, destruyó un hogar y envió a la familia humana a un viaje a través de la negrura de una noche, para ser lanzada y sacudida contra las rocas de la codicia, el orgullo y los celos, y ser desgarrada por las espinas del odio, la envidia, la contienda y el egoísmo. Es una serpiente que acecha en la oscuridad para morder los pies del peregrino cansado y fatigado.

Muerde y pica, ennegrece y desdibuja, deshonra y degrada. Lleva a la vergüenza y a la destrucción y finalmente hace que uno se retuerza de agonía y dolor en el lago de fuego y azufre, donde el gusano no muere y donde el fuego no se apaga.⁴⁴

Una década después, Cecil E. Hill razonó: «Hablar de salvación implica que un hombre está perdido. Toda la revelación de Dios asume esto. Es fundamental. Esto es lo primero que debemos hacer que el mundo comprenda». Y continuó: Francamente, déjenme decirles que para muchos el sentido del pecado está disminuyendo. El Científico Cristiano está tratando de explicarlo para hacerlo desaparecer.... Hay muchos que ven el pecado como una desgracia y no como una falta. Para ellos, el pecador es una víctima y no un ofensor. No ha hecho mal, sino que ha sufrido el mal. No le debe a Dios arrepentimiento, sino que la humanidad le debe una disculpa.... el hecho del pecado aún permanece. No ha sido erradicado de nuestra naturaleza. La voz de la conciencia no se puede acallar. El pecado sigue siendo el hecho más espantoso del mundo y escribe su ruina de mil maneras. Es la terrible tragedia del universo y solo los necios se burlan de él. Dios no puede pasar por alto el pecado y ser un Dios justo y respetable. Sigue siendo una ley eterna que "la paga del pecado es muerte".⁴⁵

Los oradores, por lo tanto, creían que la cuestión de la salvación no podía plantearse de manera separada e independiente del problema del pecado. Veían toda la historia del evangelio escrita sobre este oscuro trasfondo de desesperación. Para ellos, el plan de redención surgió de la realidad del pecado y sus consecuencias eternas. A. Hugh Clark explicó en 1944 que «la única razón por la que los hombres generalmente no reconocen la honra de Cristo ni acuden de inmediato a Él en busca de liberación, es porque no tienen una concepción adecuada de la maldad del pecado». Y lo ilustró así: «Uno debe conocer la malignidad e insidia de la enfermedad antes de poder o querer apreciar debidamente tanto al médico como al remedio»⁴⁶.

Estas observaciones contrastaban notablemente con la teología moderna, la cual había dejado poco margen para la doctrina bíblica del pecado y sus consecuencias. La teoría de la evolución había convertido el pecado en una simple etapa necesaria en el desarrollo de la humanidad hacia una perfección naturalista. Además, la despersonalización de Dios había reducido la gravedad del pecado y eliminado la culpa personal del hombre.

Sin embargo, los oradores de Abilene insistían en que el pecado creaba una profunda culpa personal que derivaba en enemistad entre el hombre y Dios. El carácter corruptor del pecado requería más que una mera reforma social o una mejora humanista. El precio de la reconciliación era la cruz. La fealdad y la culpa del

pecado solo podían borrarse mediante un acto de regeneración sobrenatural hecho posible por la muerte expiatoria de Cristo.

Salvos por gracia

«Los hombres enseñan que nuestra salvación depende enteramente de la predestinación de Dios», afirmó A. DeWitt Chaddick en 1938, «pero la Biblia declara específicamente que nuestra salvación descansa por completo en nuestra propia voluntad»⁴⁷. Todos los demás oradores coincidieron en que, así como el hombre no era inherentemente depravado, sino que se le había permitido a su naturaleza elegir el mal, del mismo modo su voluntad quedaba libre para elegir la gracia de Dios como el medio para remover dicho mal. Sin embargo, varios oradores mostraron discrepancias con el énfasis de Chaddick de que «nuestra salvación descansa por completo en nuestra propia voluntad».

G. C. Brewer, cuya predicación defendía la doctrina de la salvación por la gracia de Dios, dijo en 1938: «No pensemos ni por un momento que nuestro Señor espera que nos salvemos a nosotros mismos. Comprendamos que tenemos un Salvador. Un salvador es alguien que salva... no alcanzamos la salvación haciendo lo correcto. Eso sería por obras y no por fe. En tal caso nos habríamos salvado a nosotros mismos, haciendo inútil a un salvador»⁴⁸. Brewer disertó sobre el tema «Gracia y salvación» en 1952 y planteó la misma premisa: «Nuestra salvación del pecado y nuestra esperanza de vida eterna vienen como un don gratuito de Dios y no dependen del mérito humano». «Dios es amor», añadió Elbridge Linn en 1958, «y la gracia es ese amor en acción. La gracia es siempre inmerecida. Con certeza, es el demérito del hombre lo que hace que la gracia sea posible y necesaria». Otros oradores coincidieron en que la doctrina de la libre gracia de Dios es incompatible con la idea del mérito humano. El hombre no merece la salvación como recompensa a un logro, ni Dios la proporciona como si estuviera pagando una deuda por obras de justicia. «Oh, amigo, no conozco a nadie que vaya a estar "cerca" de pagarle a Dios por su salvación», expresó Linn⁵⁰.

Brewer, corrigiendo lo que consideraba un énfasis inadecuado dentro de la hermandad, resumió la eficacia de la gracia tal como él la entendía:

Por lo tanto, nuestra salvación no depende de nuestra adhesión perfecta a los requerimientos de la ley. Tampoco depende de que seamos lo suficientemente buenos por nuestros propios logros como para merecer la salvación. Al hacer que nuestra salvación dependa de nuestra propia perfección, anulamos la gracia de Dios. Y hacer de nuestra perfección un asunto de requisitos legales plenamente cumplidos haría inútil la muerte de Cristo⁵¹.

Otros conferenciantes observaron cuán perfectamente cumplió Cristo los dos requisitos esenciales —justicia y misericordia— que debían satisfacerse en la salvación del hombre y su justificación del pecado. «Por un lado», declaró A. Hugh Clark, «estaban la ley, el pecado, la culpa, el castigo y la muerte; por el otro, el amor, la misericordia, la clemencia, la justificación y la vida. Entre estas alternativas antipodales, Dios, movido por su amor al hombre, interpuso la muerte de su Hijo»⁵². J. P. Sanders relató la conocida leyenda de Zaleuco, el legislador y gobernante de los locrios:

Consideró necesario promulgar una ley según la cual a quienes cometieran cierto delito se les sacarían ambos ojos. El primerísimo infractor de esa ley fue alguien muy cercano y querido para él: su propio hijo. Naturalmente, todas las miradas se dirigieron al rey para ver si triunfaría la justicia o el amor... La sabiduría del rey concibió un plan que satisfizo tanto a la justicia como a la misericordia: hizo que le sacaran un ojo al ofensor y uno de los suyos⁵³.

Ya desde 1924, Roy H. Lanier también enfatizaba que la gracia de Dios en Cristo satisfacía de manera prodigiosa las demandas gemelas de la justicia y la misericordia en el plan de redención. Sus palabras ayudan a demostrar que la doctrina de la salvación por gracia fue un principio cardinal que recorrió todo el espectro cronológico de las conferencias de Abilene:

El hombre estaba perdido, separado de Dios y era completamente incapaz de regresar por sí mismo. Era culpable de un delito cuya pena era la muerte, y es evidente que no podía pagar esa pena y seguir disfrutando de la vida con Dios. Solo había una manera de resolver el problema, y Dios envió a su Hijo a morir por el hombre, el justo por los injustos, el sin pecado por los pecadores y el santo por los impíos, para poder redimir al hombre de su condición caída y rescatar al mundo del dominio y la soberanía de Satanás...⁵⁴

Con la crisis provocada por la peor guerra mundial como su pavoroso telón de fondo, W. B. West pudo afirmar en 1942 lo que otros venían diciendo en tiempos más apacibles, y lo que decenas más repetirían a medida que el mundo se volvía aún más explosivo: «Les planteo que la única esperanza del mundo esta noche es el amor de Dios, el cual se manifestó en la venida de Jesucristo al mundo». «No dudo en decir y con énfasis», añadió J. L. Hines, «que ningún pecado fue jamás remitido, excepto a través de la sangre derramada en el Calvario». «Nuestra mayor necesidad», agregó Cecil E. Hill, «es... la salvación... a Cristo se le atribuyen muchos oficios y títulos, pero todos ellos se incluyen cuando hablamos de Él como el Salvador». Y quizás G. C. Brewer merezca la última palabra sobre el tema que fue una parte tan destacada de la obra de su vida: «La salvación es por

la gracia de Dios. Es un don gratuito que no depende del merecimiento ni del valor del hombre»⁵⁵.

El lado humano de la salvación

Aunque no todos le dieron el mismo énfasis, todos los conferenciantes estaban de acuerdo en que la gracia de Dios que trae salvación es condicional. Sostenían que la sangre redentora es condicional en su aplicación. «Hay un lado humano así como uno divino en el plan de salvación de Dios», declaró W. D. Campbell en 1923, «y si finalmente nos perdemos... será porque no nos ocupamos en nuestra salvación con temor y temblor»⁵⁶.

Hall L. Calhoun abordó el tema de las condiciones humanas con estas palabras en 1929: «Por lo tanto, está claro que a Dios le corresponde proveer la sangre purificadora y a nosotros hacer uso de ella... Dios y los hombres trabajando juntos, cada uno haciendo su parte correspondiente»⁵⁷. Más tarde, J. P. Sanders fue más específico al sugerir que la fe es la condición fundamental bajo la cual la gracia de Dios se pone a disposición: «Solo aquellos que la han aceptado por la fe y han obedecido el Evangelio de nuestro Señor se han beneficiado de ella. Por lo tanto, está limitada por la voluntad del hombre y no por la voluntad de Dios. Dios la proporciona para todos, pero debemos aceptarla como resultado de nuestra propia elección»⁵⁸. James Baird también llegó al mismo punto de manera concisa: «Jesús vino a hacer posible para nosotros la vida abundante. ¡Pero el alcanzarla —el esforzarse por ella, si se quiere— es nuestra responsabilidad!»⁵⁹

¿De qué condición pende la gracia de Dios? ¿Qué implica que el hombre se «esfuerce» por la salvación? R. C. Bell respondió con la parte principal de la respuesta: «Dios vino a los hombres en amor», dijo Bell simplemente, «y debe ser correspondiendo a ese amor como los hombres van a Dios». Contó la historia del intérprete de la ley en las Escrituras que le preguntó a Cristo: «¿Cuál es el primer mandamiento?». El profesor de Abilene citó entonces la respuesta del Maestro: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas». Bell concluyó: «Este es el grande y primer mandamiento»⁶⁰.

La respuesta del hombre a la gracia de Dios, por lo tanto, comienza por corresponder a su amor. El amor es el cordón umbilical común a través del cual nace la relación humano-divina. Sin embargo, así como el amor de Dios encontró su expresión dinámica en la muerte de Cristo, del mismo modo el amor del hombre debe encontrar algún medio de expresión tangible. «Si me amáis», había dicho Cristo, «guardaréis mis mandamientos». Calhoun disertó sobre el tema de la «Fe» en 1929 y tocó la base misma de la relación de pacto entre el hombre y Dios. «Todo esto simplemente significa», resumió, «que el pecador es justificado por

esa fe que lo lleva a obedecer el Evangelio, el cual es poder de Dios para salvación»⁶¹. Brewer agregó que «la salvación ya ha sido traída al hombre y se ofrece bajo los términos del Evangelio, cuyos términos se resumen en una sola palabra: "creer"». Simplificó aún más el núcleo de la responsabilidad humana: «Toda la historia de la redención humana se comprende en dos palabras: "gracia" y "fe". Es gracia por parte de Dios y fe por parte del hombre»⁶².

La fe, por consiguiente, es un acto de sumisión completa que abarca cada detalle de obediencia bajo el cual se ha ofrecido el «don gratuito» de la salvación. Y tras la salvación inicial, la fe también proporciona el motor para la vida espiritual plena. Pero Dios y su pueblo se reconcilian únicamente en la comunión de un amor compartido —ofrecido y correspondido— de forma mutua. Así como la gracia es el amor de Dios «hecho carne», así la fe es el amor del hombre en acción. Así como el amor es expresado por Dios al hombre mediante la gracia salvadora, así el amor debe ser devuelto por el hombre a Dios mediante la fe obediente: «la fe que obra por el amor».

Dentro de este contexto, los oradores de Abilene se referían ocasionalmente a los «cinco pasos» involucrados en el llamado «plan de salvación». Tal como los nombraban, eran: oír el evangelio, fe en Cristo como Hijo de Dios, arrepentimiento de los pecados, confesión del nombre de Cristo y bautismo en Cristo para el perdón de los pecados.

El plan de salvación

La palabra revelada, predicada a hombres receptivos, proporciona la iluminación sobre la cual se basa toda fe racional. R. L. Whiteside descartó la idea de que los hombres puedan aprender de Dios mediante «una luz interior», «la voz de la conciencia», «nuestras propias facultades naturales» o «la naturaleza misma». Sostuvo que en la Biblia, «el Espíritu Santo escudriñó lo profundo de Dios y reveló... el perdón de Dios y las ricas provisiones que Él ha hecho para nosotros»⁶³. Varios años antes, Calhoun había enfatizado de manera similar la necesidad de que el hombre oiga el evangelio:

En Romanos 10:17 dice: «Así que la fe es por el oír, y el oír, por la palabra de Dios». Es decir, oigo la Palabra de Dios, creo en la Palabra de Dios y esta es la forma en que obtengo la fe; y puede decirse con absoluta confianza que esta es la única forma en que la Biblia enseña que viene la fe. No hay una sola línea en la Biblia, desde el primer versículo de Génesis hasta el último de Apocalipsis, que enseñe que la fe viene de otra manera que no sea escuchando la Palabra de Dios⁶⁴.

Coincidiendo en que «la fe es por el oír», Chaddick enumeró a continuación el creer en Cristo como un paso vital hacia la obediencia completa. También observó que las discusiones sobre la eficacia de la «fe sola» tenían sus raíces en el desconocimiento de los dos usos crucialmente diferentes del término por parte de los escritores bíblicos. Concluyó que la «fe salvadora» es aquella confianza que connota una entrega absoluta a Dios y a su voluntad:

¿Por qué deben los hombres perderse en divagaciones o por qué debemos siquiera discutir sobre la eficacia de la fe?... En un sentido, «creer» significa aceptar puramente la veracidad de un testimonio dado. En el otro sentido, «creer» comprende todo el deber del hombre: una sumisión completa a la voluntad de Dios. Cada vez que se vincula únicamente con la salvación o su equivalente, la «creencia» o la «fe» significa una obediencia completa a los mandatos divinos⁶⁵.

Otros oradores destacaron la importancia del arrepentimiento y la confesión en el plan de redención. En 1933, W. M. Davis habló sobre «Cómo entrar en la Iglesia: El arrepentimiento». Dijo: «Si bien el arrepentimiento no es la tristeza según Dios por el pecado, por un lado, ni la reforma de vida, por el otro, está inseparablemente conectado con ambas. El valor del arrepentimiento radica más en lo que hace que en lo que es». Davis continuó: «Literalmente, el arrepentimiento es un cambio de mentalidad con respecto al propósito. Quien se arrepiente sinceramente, ya no tiene el propósito de pecar»⁶⁶.

Aunque se enfatizó con mayor fuerza en los primeros programas, el bautismo para el perdón de los pecados fue un tema destacado de forma constante. Early Arceneaux subrayó la necesidad de ese tipo de fe que se rinde totalmente. Afirmó que los «escritores del Nuevo Testamento usaban con frecuencia las palabras creyentes y creer cuando se referían claramente a un creyente bautizado, o al verbo creer en el sentido amplio de una creencia o fe obediente»⁶⁷. El mismo año, Batsell Baxter informó que «la Escritura dice claramente que el bautismo nos salva. Por supuesto», elaboró, «entendemos que el bautismo solo no salvará a nadie; pero el bautismo salvará de los pecados pasados a aquel que sea un sujeto apto para el bautismo». Describió el significado espiritual involucrado en este acto culminante de obediencia primaria:

El bautismo, entonces, da a los hombres un símbolo de la muerte, sepultura y resurrección de Cristo. Cada vez que alguien es bautizado, quienes presencian el acto ven su mente dirigida de nuevo al sacrificio y triunfo de nuestro Señor⁶⁸. Varios conferenciantes respaldaron la premisa, sostenida por todas las iglesias de Cristo, de que el bautismo legítimo debe ser en forma de inmersión en agua y con el propósito expreso del «perdón de los pecados». Al explicar la insuficiencia del asperjado (rociado) o la infusión (derramamiento), Baxter agregó: «La inmer-

sión del penitente en agua en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo para perdón de los pecados pone al creyente en Cristo, en quien está la esperanza de vida eterna, y sin el cual existe la certeza de las tinieblas y la desesperación eternas»⁶⁹. J. L. Hines descartó la idea de que el bautismo, con una importancia puramente simbólica, sea para personas que ya han sido salvadas por la fe. «Si quieres alcanzar la sangre de Cristo», postuló, «es necesario oír a Dios, creer a Dios, arrepentirte de tus pecados, confesar a Cristo y obedecerle en el bautismo». Luego explicó que «el bautismo para un penitente creyente que ha confesado a Cristo es "para el perdón de los pecados", porque lo lleva a la sangre que está en Cristo, la cual lava sus pecados»⁷⁰.

G. C. Brewer, continuando con su postura de que «la salvación es por la gracia de Dios, un regalo gratuito que no depende del valor del hombre», resumió el lado humano de la salvación:

Llegamos al disfrute de esta salvación por la fe, y esta fe se expresa, se realiza o se perfecciona al obedecer a Cristo o al cumplir con los términos nombrados por Cristo y el Espíritu Santo como condiciones de salvación (Marcos 16:16; Hechos 2:38; Hechos 16:30-34).

Cuando, a través de la fe, nos hemos rendido a Cristo, sometidos a su voluntad, hemos entonces purificado nuestras almas obedeciendo a la verdad (1 Pedro 1:22) y así el mismo apóstol dice que nuestros corazones son purificados por la fe (Hechos 15:9)⁷¹.

El compromiso con el Rey resucitado —bajo sus términos— es la esperanza de gloria del hombre. Ese mismo compromiso con el mismo Rey es también la fuerza vivificante que anualmente ha atraído a miles a la reunión en Abilene. A lo largo de los años, las emotivas letras de un conmovedor himno han capturado el espíritu de lealtad a Cristo sobre el cual se ha construido y perpetuado la Conferencia de Lecturas (Lectureship). Un canto interpretado, sin excepción, cada febrero; un himno tan conmovedor que se abrió paso en los textos impresos de docenas de las lecturas. Y letras tan significativas que solo en 1938 tres de los principales oradores las citaron como conclusión de sus intervenciones públicas:

¡Canten todos del poder de Jesús!
¡Que los ángeles se postren a sus pies,
traigan la diadema real,
y corónenlo Señor de todo!
¡Que cada estirpe, cada tribu
en este globo terrestre,
le atribuya a Él toda majestad,

y lo corone Señor de todo!

Notas al pie de página

- ¹ «Evidencias históricas de Jesucristo», *Lecturas*, 1938, p. 138.
- ² «El cristianismo, la revelación de Cristo», *Lecturas*, 1922-1923, pp. 314-324.
- ³ «El Cristo del Calvario», *Lecturas*, 1922-1923, p. 241.
- ⁴ «Base para la fe», *Lecturas*, 1960, p. 11.
- ⁵ J. P. Sanders, «El fundamento de la esperanza cristiana», *Lecturas*, 1943, p. 19.
- ⁶ LeMoine Lewis, «El Verbo se hizo carne», *Lecturas*, 1955, p. 21.
- ⁷ *Lecturas*, 1926-1927, p. 224.
- ⁸ «Jesús, la manifestación de Dios en la carne», *Lecturas*, 1938, p. 102.
- ⁹ «Cristo antes de la cruz», *Lecturas*, 1924-1925, p. 166.
- ¹⁰ Lewis, op. cit., p. 30.
- ¹¹ «Oportunidades en la mañana del domingo», *Lecturas*, 1956, pp. 109-110.
- ¹² «La autoridad de Cristo», *Lecturas*, 1924-1925, pp. 302-303.
- ¹³ John Horsch, *Liberalismo religioso moderno* (Scottsdale, Pa.: Mennonite Publishing House, 1920), p. 207.
- ¹⁴ McMillan, op. cit., p. 246.
- ¹⁵ «Jesucristo, el Hijo de Dios», *Lecturas*, 1946, p. 93.
- ¹⁶ *Lecturas*, 1943, pp. 2-3.
- ¹⁷ «El amor de Dios por el mundo», *Lecturas*, 1924-1925, p. 35.
- ¹⁸ Smithson, op. cit., p. 223.
- ¹⁹ Roberson, op. cit., p. 126. Roberson fue coautor con A. N. Trice del libro *La Biblia contra el modernismo. Compendio de diversas hipótesis críticas y su refutación* (Nashville: McQuiddy, 1935). Norman F. Furniss lo describe como un «ejemplo de propaganda fundamentalista moderada». *La controversia fundamentalista, 1918-1931*, p. 187.
- ²⁰ «Cristo, el cumplimiento de la profecía», *Lecturas*, 1938, p. 29.
- ²¹ Las referencias de este párrafo fueron tomadas de Oscar Smith, op. cit., p. 316; Horace W. Busby, «Estas cosas se han escrito para que creáis», *Lecturas*, 1936, p. 132; Paul Southern, «La mente de Cristo», *Lecturas*, 1938, pp. 70-85; W. W. Otey, «La impecabilidad de Cristo», *Lecturas*, 1938, pp. 105-106; y Elmer Lee Nichols, «El Hombre de Galilea», *Lecturas*, 1924-1925, p. 45.
- ²² Estas dos citas corresponden a Hulen L. Jackson, «Cristo, un maestro venido de Dios», *Lecturas*, 1938, pp. 60-61, y Leonard Mullens, op. cit., p. 15.
- ²³ C. C. Morgan, «Prueba de que Jesucristo es el Hijo de Dios», *Lecturas*, 1938, p. 164.
- ²⁴ *Fundamentalismo versus modernismo*, (Nueva York: The H. W. Wilson Company, 1925), pp. 9-10.
- ²⁵ Según se cita en «Los fundamentos», *Forum*, julio de 1923, p. 1668; *American Journal of Theology*, enero de 1906, p. 25; y Los famosos debates entre fundamentalistas y modernistas de Nueva York (Nueva York: George H. Doran Company, 1924), p. 169.
- ²⁶ Además de Fosdick, citado en Bryan, *Siete preguntas en disputa*, (Nueva York: Fleming H. Revell, 1924), pp. 49-50, las demás referencias de este párrafo provienen de Rush Rhees, *American Journal of Theology*, enero de 1906, p. 19; y B. W. Bacon, *American Journal of Theology*, enero de 1906, pp. 9-10.
- ²⁷ *Religión y milagro* (Nueva York: Houghton Mifflin Company, 1909), p. 99.
- ²⁸ ¿Por qué es verdadero el cristianismo? (Filadelfia: American Baptist Publishing Society, 1921), p. 312.
- ²⁹ Kirsopp Lake, *La evidencia histórica de la resurrección de Jesucristo* (Nueva York: Putnam Company, 1907), p. 269.
- ³⁰ «El nacimiento virginal», *Lecturas*, 1938, pp. 44-45.
- ³¹ «Qué clase de Cristo es la esperanza del mundo», *Lecturas*, 1943, p. 6.
- ³² McMillan, op. cit., p. 246.
- ³³ «La resurrección de Cristo», *Lecturas*, 1938, p. 189.

- ³⁴ Las citas de este párrafo corresponden a Southern, «El triunfo del Rey», *Lecturas*, 1940, p. 264; Sanders, «Qué clase de Cristo es la esperanza del mundo», *Lecturas*, 1943, p. 15; Mullens, op. cit., p. 16; y Smith, op. cit., p. 194.
- ³⁵ Una teología para el evangelio social (Nueva York: The Macmillan Company, 1919), p. 260.
- ³⁶ Siete preguntas en disputa, pp. 78-79.
- ³⁷ «Dios es amor», *Lecturas*, 1924-1925, p. 138.
- ³⁸ «La naturaleza del hombre», *Lecturas*, 1960, pp. 190-191.
- ³⁹ Estas cuatro citas provienen de Templeton, op. cit., p. 30; A. DeWitt Chaddick, «Jesús de Nazaret, el regalo de Dios a la humanidad», *Lecturas*, 1938, p. 1; West, «El amor de Dios a través de Jesucristo su Hijo», *Lecturas*, 1942, p. 56; y Dixon, «Dios es amor», *Lecturas*, 1958, p. 31.
- ⁴⁰ Osborne, op. cit., p. 197.
- ⁴¹ «Firmeza», *Lecturas*, 1946, p. 25. Véase también Bell, «El Gran Médico», *Lecturas*, 1943.
- ⁴² «Cristo nuestro Salvador», *Lecturas*, 1938, p. 25.
- ⁴³ «El fundamento de la esperanza cristiana», p. 24.
- ⁴⁴ «Poder en la sangre», *Lecturas*, 1928-1929, pp. 139-140.
- ⁴⁵ Hill, op. cit., pp. 21-23.
- ⁴⁶ «Jesucristo, el Salvador», *Lecturas*, 1944, p. 5.
- ⁴⁷ Chaddick, op. cit., pp. 9-10.
- ⁴⁸ «Cristo hoy, nuestro Mediador y Sumo Sacerdote», *Lecturas*, 1938, p. 208.
- ⁴⁹ «Gracia y salvación», *Lecturas*, 1952, pp. 104-105.
- ⁵⁰ «La gracia de Dios», *Lecturas*, 1958, p. 89.
- ⁵¹ «Gracia y salvación», p. 115.
- ⁵² Clark, op. cit., pp. 7-8.
- ⁵³ «El fundamento de la esperanza cristiana», pp. 24-25.
- ⁵⁴ «Cristo, el sacrificio único», *Lecturas*, 1924-1925, pp. 320-321.
- ⁵⁵ Estas cuatro notas provienen de West, op. cit., p. 73; J. L. Hines, «Poder en la sangre», *Lecturas*, 1928-1929, p. 140; Hill, op. cit., pp. 17-18; y Brewer, «Gracia y salvación», p. 122.
- ⁵⁶ «El Evangelio, poder de Dios para salvación», *Lecturas*, 1922-1923, p. 214.
- ⁵⁷ «El corazón humano», *Lecturas*, 1928-1929, p. 332.
- ⁵⁸ «El fundamento de la esperanza cristiana», p. 29.
- ⁵⁹ «La vida abundante como una de madurez espiritual», *Lecturas*, 1961, p. 21.
- ⁶⁰ «El Gran Médico», pp. 179, 183.
- ⁶¹ «La fe», *Lecturas*, 1928-1929, p. 277.
- ⁶² «Gracia y salvación», pp. 104-105.
- ⁶³ «Cómo entrar en la Iglesia: El oír», *Lecturas*, 1933, pp. 58-59.
- ⁶⁴ «La fe», p. 247.
- ⁶⁵ Chaddick, op. cit., p. 11.
- ⁶⁶ «Cómo entrar en la Iglesia: El arrepentimiento», *Lecturas*, 1933, p. 74.
- ⁶⁷ «Cómo entrar en la Iglesia: La fe», *Lecturas*, 1933, p. 66.
- ⁶⁸ «Cómo entrar en la Iglesia: El bautismo», *Lecturas*, 1933, pp. 84, 88.
- ⁶⁹ *Ibid.*, p. 90.
- ⁷⁰ Hines, op. cit., p. 145.
- ⁷¹ «Gracia y salvación», p. 122.

La Iglesia del Nuevo Testamento

La importancia de la iglesia en la historia de la Conferencia de Abilene (Abilene Lectureship) no puede exagerarse. Aunque caracterizada por una calculada informalidad, la reunión del oeste de Texas fue fundamentalmente una reunión de iglesia. Una hermandad de iglesia fue el denominador común que proporcionó la base para el compañerismo de febrero. Los oradores eran hombres de iglesia. La audiencia asistió como miembros de iglesia. Se presentaron ideas para fortalecer y desafiar a la iglesia. No es sorprendente que más de una quinta parte de los discursos de la Conferencia se refiriera a la doctrina y a la obra de la iglesia.

La Naturaleza de la Iglesia

Según el informe de la segunda Conferencia Mundial sobre Fe y Constitución (World Conference on Faith and Order), celebrada en Edimburgo en 1937, «a muchos les pareció que probablemente los rasgos más divisivos en las controversias teológicas de la cristiandad moderna estaban arraigados en diferencias sobre la naturaleza de la iglesia».¹ Quince años más tarde, cuando más de doscientos cincuenta delegados de varias comuniones se reunieron en Lund para la tercera Conferencia Mundial, el marcado desacuerdo sobre la naturaleza de la iglesia todavía ocupaba una posición prominente. Los conferenciantes de Abilene deploraron esta confusión, sosteniendo con firmeza que la naturaleza de la iglesia de Cristo era inherente a un patrón bíblico fijo y claro. Dirigiéndose, de principio a fin, a la iglesia del Nuevo Testamento, su propósito era presentar a toda la humanidad su carácter apostólico y no sectario. Su convicción era que la única esperanza para unir a una cristiandad dividida residía en la restauración en cada detalle de la iglesia primitiva, tal como fue establecida por Cristo y los apóstoles. En el Nuevo Testamento griego, la idea de la iglesia es designada más de 100 veces por el término *ecclesia*. M. C. Kurfrees, al disertar en 1920 sobre «La Iglesia Revelada en el Nuevo Testamento», dijo que el término «literalmente significa "llamados fuera"». También explicó que la iglesia consiste en los hijos de Dios «que llegan a serlo en virtud de su obediencia al evangelio de Cristo», y concluyó: «Por lo tanto, el pueblo de Dios en Cristo, al ser llamado fuera del mundo y puesto bajo la solemne obligación de mantener su separación de él, es llamado con preeminente propiedad una *ecclesia* o un pueblo llamado fuera: la iglesia».²

Otros líderes religiosos cuestionaron un uso tan exclusivo del término *ecclesia*. Como señala F. J. A. Hort, sobre la base de una estricta etimología, tal interpretación limitada del término es injustificada.³ El Malentendido de la Iglesia de Bruner incluso critica el uso del término «institución» para describir a la iglesia.⁴ Los oradores de Abilene, sin embargo, pensaban en la iglesia como una institución y equiparaban el término *ecclesia* con el cuerpo visible de Cristo en la tierra. En su importante estudio, George Johnston explicó que la noción de que «como eccle-

sia, la iglesia es una comunidad llamada fuera del mundo por Dios» es una que «puede deducirse legítimamente de pasajes del Nuevo Testamento, según como se defina la "palabra", pero no está presente en la palabra misma».⁵ El término no estaba, por lo tanto, etimológicamente restringido a un significado religioso, refiriéndose a cualquier asamblea de ciudadanos convocada por un heraldo para reunirse para un asunto específico en un lugar designado. Pero los conferenciantes de Abilene estaban impresionados con el uso bíblico del término y veían un gran significado en el propósito espiritual especial de la comunidad congregada. En 1922, Jesse P. Sewell declaró:

La palabra «iglesia» en el Nuevo Testamento es traducida de *ecclesia* y significa «llamados fuera», «asamblea», etc. Podría referirse a cualquier clase de «llamados fuera», «reunión», o «asamblea», o «congregación». La *ecclesia* del Señor sería los «llamados fuera», la «asamblea», la «congregación» del Señor, y se refiere a aquellas personas que han sido llamadas por el Señor a través del evangelio fuera del servicio de Satanás y del pecado al servicio de Dios y de la justicia... La iglesia de Dios, *ecclesia*, consiste en aquellos escogidos fuera del mundo, todos ellos, sin excepción de uno solo.⁶

En 1944, G. C. Brewer reforzó la lógica de que la iglesia está compuesta por aquellos que han sido «llamados por el evangelio», explicando que el término estaba «compuesto por las dos palabras griegas *ek*, que significa fuera, y *kaleo*, que significa llamar fuera. Cuando se refiere al cuerpo de Cristo», continuó Brewer, «significa aquellos que han sido llamados por el evangelio de Cristo fuera del servicio de Satanás y hacia la libertad del Señor».⁷

Otros oradores añadieron que los «llamados fuera» por el evangelio eran aquellos que habían rendido obediencia al plan de salvación de Cristo; por lo tanto, la redención del pecado y la incorporación a la iglesia son actos que ocurren simultáneamente. «No existe tal cosa en el Nuevo Testamento», afirmó Wilbur H. White en 1925, «como un proceso para ser salvo y otro para entrar en la iglesia. El proceso que me salva me hace miembro de Su iglesia. La iglesia es el medio a través del cual se ha de recibir la salvación».⁸ Early Arceneaux continuó en 1933 diciendo que la ley del perdón era «la ley de inducción a la iglesia. Esa era la iglesia de Cristo, todos los cristianos eran miembros de ella. Cuando los hombres de hoy obedecen los mismos mandamientos, esa misma ley del perdón los hace cristianos; y Dios los añade a la misma institución».⁹ En 1939, Robert C. Jones extrajo la conclusión inevitable de que, dado que todos los salvos son añadidos a la iglesia, la iglesia es igual a los salvos, y «la membresía en la iglesia del Señor es esencial para la salvación del alma. La iglesia es el cuerpo de Cristo (Ef. 1:22, 23; Col. 1:18-24). Cristo es el Salvador del cuerpo (Ef. 5:23). El Señor añade a la iglesia a los que han de ser salvos (Hechos 2:27)». Jones concluyó: «Un hombre no

puede obedecer al Señor, y no puede hacer aquello para lo cual fue creado sin ser miembro de la iglesia del Señor».¹⁰

Por el término *ecclesia*, por lo tanto, los oradores de Abilene se referían al cuerpo universal de creyentes bautizados o a una de las comunidades locales de tales creyentes que componen una congregación. A su juicio, Cristo había sido esmeradamente preciso al describir a su iglesia. El respetado volumen de Geddes MacGregor sobre la naturaleza de la iglesia concuerda en que si el Nuevo Testamento fuera tomado como el único tribunal de apelación, gran parte de la controversia eclesiológica desaparecería. El erudito episcopaliano usó un lenguaje familiar para los oyentes de la Conferencia al decir:

El Nuevo Israel consiste en aquellos que han sido incorporados a Cristo mediante el bautismo. A ningún escritor del Nuevo Testamento se le habría ocurrido suponer que un hombre pudiera estar «en Cristo» y sin embargo no «en la iglesia»; le habría parecido una imposibilidad lógica, algo parecido a decir de un hombre que tiene padres, pero que no es miembro de una familia.¹¹

La Iglesia y el Reino

¿Cuál es, entonces, la relación entre la iglesia visible y el término bíblico reino? La declaración liberal de A. C. McGiffert de 1915, *El Surgimiento de las Ideas Religiosas Modernas*, observó la «extraordinaria prominencia», en el pensamiento y el habla cristianos actuales, del término reino. El reino, según McGiffert, no debería reducirse a ningún cuerpo eclesial identificable, sino que debería referirse al reinado general y más amplio del espíritu de Cristo en la tierra.¹² «Qué es el Reino de los Cielos», fue el directo título de la conferencia de Abilene impartida por Charles Roberson en 1940, la cual tendió a confortar la teoría de McGiffert. Dando a entender que el reino es conceptualmente más abarcador que la «iglesia visible», Roberson claramente imaginó los dos términos como la descripción de dos reinos separados, aunque superpuestos.

La iglesia es el medio divinamente designado para un fin divinamente ordenado. La función de la iglesia es extender y edificar el Reino; ejecutar la voluntad del soberano reinante. El Reino se relaciona con un propósito a ser alcanzado; la iglesia es el medio por el cual se realiza ese propósito. Los hombres entran a la iglesia por lo que profesan; entran al Reino de Dios solo a medida que tienen hambre y sed de justicia.¹³

Roberson concluyó que el reino de los cielos «no es un recinto separado, no es un reino delimitado, sino un espíritu pervasivo. El Reino de Dios es la bondad hecha natural, vital, sumisa y dinámica en las vidas de los hombres».¹⁴ La mayoría de los oradores de Abilene fueron mucho más decisivos al identificar el reino como

totalmente sinónimo de la «iglesia visible». Reuel Lemmons habló más tarde en ese mismo programa de 1940 en un lenguaje que contrasta notablemente con la exposición de Roberson:

Hasta aquí hemos mostrado que el Reino y la iglesia existen realmente ahora; que Cristo es la cabeza de ambos; que recibió las posiciones en el mismo instante, por el mismo proceso, y que el Reino y la iglesia comenzaron simultáneamente, en el mismo lugar y por el mismo proceso. Estar en el reino es estar en la iglesia, y estar en la iglesia es estar en el reino. Muéstrenme a cualquier hombre en la era del Nuevo Testamento, y pruébennos que estaba en el reino, y yo probaré por el mismo proceso que estaba en la iglesia. Muéstrenme a un hombre en la iglesia del Nuevo Testamento, y prueben que es miembro de ella, y yo por el mismo proceso mostraré que es un ciudadano del reino.¹⁵

La cuestión del reino era un ingrediente importante en la receta del premilenarismo, una doctrina escatológica que argumenta que el verdadero reino de los cielos aún está por establecerse en la tierra al regreso de Cristo. Fue uno de los temas más vivos que ocupó la atención de los conferenciantes anteriores a 1950. J. B. Nelson en 1920, John T. Hinds en 1953, John H. Banister, Athens Clay Pullias y Lemmons en 1940, y Luther G. Roberts en 1941 estuvieron entre los muchos que hablaron para desacreditar la doctrina milenaria.¹⁶ Muchos grupos religiosos conservadores, incluidos algunos miembros de las iglesias de Cristo, se adherían a la doctrina. La mayoría de las denominaciones liberales del evangelio social lideraron el rechazo al premilenarismo. Del mismo modo, la mayoría de los cuerpos postmilenarios estaban intensamente interesados en la mejora social. Curiosamente, las iglesias de Cristo, conservadoras y muy poco impresionadas por los sermones del evangelio social, se oponían sin embargo enérgicamente al premilenarismo. Aceptando los términos reino e iglesia como sinónimos bíblicos, los oradores de Abilene negaban que Cristo fuera a regresar a la tierra en alguna fecha futura para establecer un reinado literal de mil años. Enfatizando que los profetas milenarios habían plagado a la iglesia desde el siglo II, Athens Clay Pullias reprendió a sus descendientes modernos:

En años recientes, tales maestros han estado especialmente activos. Como consecuencia, en algunos lugares el cuerpo de Cristo ha sido seriamente perturbado. Toda la hermandad se ha visto afectada negativamente y obstaculizada en su trabajo de predicar el evangelio a toda la creación por las disputas, divisiones y malentendidos que la enseñanza de las doctrinas premilenarias ha ocasionado. Cualesquiera que sean las circunstancias agravantes concomitantes, la culpa principal debe recaer sobre aquellos que insisten en enseñar sus teorías especulativas, así como aquellos que introdujeron los instrumentos son responsables de esa división.¹⁷

La Iglesia y el Catolicismo

El alegato de unidad de restauración se basaba en el retorno a la divinidad, la unidad y la naturaleza no denominacional de la iglesia apostólica. Los conferenciantes comunicaban estas cualidades de la iglesia mediante el término bíblico cuerpo de Cristo. «Se le debe enseñar al mundo que la iglesia no es una denominación o una iglesia entre iglesias», dijo M. C. Cuthbertson en 1925, «sino que es el único cuerpo espiritual del Señor Jesucristo».¹⁸ En 1922, Jesse P. Sewell disertó sobre el «Cristianismo No Denominacional»:

Mis hermanos son solo cristianos. No se han unido a nada de ninguna clase. Han aceptado al Señor Jesucristo y en Él adoran a Dios y sirven a sus semejantes. En esta posición están enteramente libres de cualquier responsabilidad por las divisiones que existen. No hay ningún muro denominacional a nuestro alrededor. Todos los cristianos en la tierra, todos los que han creído y obedecido a Cristo, son nuestros hermanos... Estamos separados de todos los creyentes denominacionales por los muros que ellos han erigido a su alrededor. Están separados unos de otros por esos mismos muros. Nuestro alegato es para que estos muros sean derribados, para que todos los que creen en Cristo queden libres bajo Dios en sus congregaciones locales para estudiar, entender y practicar la palabra de Dios, sin la intervención de la autoridad denominacional o la consideración de creos o confesiones denominacionales. Es esta libertad la que constituye la grandeza de nuestro alegato.¹⁹

Los discursos sobre el origen y el desarrollo histórico de la iglesia se usaban con frecuencia para demostrar la perpetuación de su unidad y carácter no denominacional a lo largo de los siglos. Decenas de oradores señalaron el registro en el segundo capítulo de Hechos y sostuvieron que la única iglesia verdadera fue establecida en Jerusalén el primer día de Pentecostés judío posterior a la resurrección y ascensión de Cristo. Otros añadieron que el carácter divino de la iglesia se conservó a lo largo del siglo I a pesar de los intensos problemas internos y las feroces persecuciones abiertas.

Esta afirmación de «una iglesia verdadera» llevó a los conferenciantes a un conflicto inevitable con las pretensiones universales y apostólicas del catolicismo. Los conferenciantes demostraron que el catolicismo era simplemente la primera denominación de la cristiandad: el producto apóstata de una serie de innovaciones humanas que desafiaron la autoridad de la Palabra revelada y cambiaron la pureza y simplicidad de la iglesia del Nuevo Testamento. Homer Hailey, hablando en 1934 sobre «La Iglesia en el Período Ante-Niceno», acusó que en «este período de la historia... vemos la brillante luz de una fe pura y simple, en su conquista, volviéndose contaminada y deshonorada por el mundo que está conquis-

tando; para suplantar en años posteriores con la Roma "Papal" lo que estaba conquistando en la Roma "Pagana"». ²⁰ Hablando en la misma serie, John T. Smith dijo: «hemos visto a la iglesia primitiva, que tuvo su comienzo en Jerusalén, corrompida por una sucesión de desviaciones e innovaciones hasta que perdió por completo su simplicidad y pureza originales». Tomando al Papa como el «hombre de pecado», Smith añadió: «Él afirmó ser el sucesor de Pedro, el vicario de Cristo; erigido por Dios para gobernar la iglesia y el mundo». ²¹

Para la Edad Media controlada por los católicos, no se dispone de datos históricos adecuados que prueben la existencia continua del cristianismo apostólico. No es improbable que creyentes individuales, en lugares remotos y desconocidos, pudieran haber perpetuado y seguido fielmente el modelo del Nuevo Testamento. Sin embargo, un conocimiento documentado de la iglesia a través de los siglos no es realmente pertinente para la cuestión de la autenticidad del alegato de la Restauración.

«Usted me pregunta si puedo rastrear la iglesia de la cual soy miembro de regreso hasta Jerusalén», cuestionó W. D. Campbell en 1923, «y respondo que no. No hay una línea ininterrumpida de sucesión... La única sucesión verdadera es la semilla, la palabra de Dios». ²² A. O. Colley estuvo de acuerdo en 1934:

No tenemos que rastrear una cadena ininterrumpida de sucesión humana desde los apóstoles hasta ahora para tener la iglesia; pero podemos encontrar los principios del Nuevo Testamento, como la «Semilla del Reino» o la palabra de Dios (Lucas 8:13), reproducirá el reino en los corazones humanos hoy, cuando sea oída, creída y obedecida, tal como lo hizo la primera vez que fue presentada. ²³

La Iglesia y el Protestantismo

La contemplación de la contribución de la Reforma Protestante al desarrollo de la iglesia dejó a los conferenciantes con sentimientos mixtos de apreciación y pesar. «Después de mil años de corrupción, superstición y oscuridad espiritual», declaró John T. Smith, «las nubes se levantaron y el sol atravesó una vez más». ²⁴ Aunque elogiados como almas valientes que recuperaron la libertad de estudio bíblico y adoración para el creyente individual, los reformadores también fueron interpretados como una transición imperfecta desde la negrura de ébano del romanismo hacia la luz más pura del movimiento de Restauración del siglo XIX. En 1923, el orador principal, W. D. Campbell, tanto elogió como criticó el trabajo de Wycliffe, Huss, Lutero, Calvino, Knox, Zwinglio y Wesley. «Que hicieron el bien estamos gustosos de concederlo, pero no concibieron la idea de una restauración de la fe y la práctica de los tiempos apostólicos, en un esfuerzo por llevar al pueblo de regreso a Jerusalén». ²⁵ En un segundo discurso en el programa de 1923,

Campbell vio la diferencia entre el éxito y el fracaso en el trabajo de Lutero en los diferentes conceptos de reforma y restauración.

... Martín Lutero fue un hombre grande y bueno, e hizo una obra grandiosa. Sería más que humano esperar que él, tras la oscuridad espiritual de la Edad Media, pudiera de un solo paso saltar de Roma de regreso a Jerusalén. Agradecemos a Dios por lo que hizo. Pero si hubiera predicado justamente lo que predicaron los Apóstoles, la palabra —ni más ni menos— y hubiera llevado al pueblo a creer y obedecer la palabra, ni más ni menos, habría producido la iglesia descrita en la palabra, ni más ni menos... La Iglesia que Jesús edificó no necesita ser reformada. Como organización divina nunca fue deformada. Fue dada divinamente y era perfecta, pero a través de la gran apostasía se perdió para el mundo. Lo que se necesita es una restauración de la iglesia del Nuevo Testamento.²⁶

El denominacionalismo fue, por lo tanto, considerado como el fruto trágico de un propósito de reforma descarriado. «Martín Lutero emprendió la reforma de la iglesia católica, pero sus labores resultaron en el establecimiento del protestantismo», dijo C. M. Stubblefield en 1926. «John Wesley emprendió la reforma de la iglesia inglesa, y su trabajo resultó en el establecimiento del metodismo». Luego trazó el importante contraste: «Los Campbell y sus colaboradores no emprendieron ni establecer otra denominación ni reformar ninguna existente. Buscaron... restaurar la iglesia al mundo como era en el principio».²⁷

Las divisiones fomentadas y condonadas en el principio del denominacionalismo se consideraban incompatibles con el plan apostólico de unidad. C. R. Nichol señaló las 265 divisiones religiosas dentro de los Estados Unidos y concluyó que distaba mucho «de la unidad que existía cuando comenzó la iglesia de Cristo».²⁸ «Había solo una iglesia en el sentido absoluto», dijo W. D. Campbell. «Reconocían a un solo líder: Cristo como cabeza sobre todas las cosas para Su iglesia: Estaban ligados a Él, por ninguna ley sino la ley del Señor, tal como se revela en el Nuevo Testamento. Su credo era la palabra misma; representaban a una sola familia, todos hijos de Dios: Una sola hermandad en la que todos eran hermanos».²⁹

Dentro de este contexto, el discurso de 1924 de John T. Hinds desafió agudamente la «noción denominacional» de que no importa «a qué iglesia te unas»:

¿Cuál es el hecho en materia del camino al Cielo? ¿Dos o más caminos o solo uno? Esto está muy definitivamente fijado por Cristo mismo en Su contraste de los dos destinos, y los dos caminos que conducen a ellos. Él dice: «El camino que conduce a la vida es estrecho y pocos lo hallan, pero el camino que conduce a la perdición es ancho y muchos van por él». Véase Mateo 7:13. Por ningún tipo de

malabarismo de palabras o maquinación lógica se puede hacer que este pasaje diga que hay muchos caminos al Cielo.³⁰

«Por lo tanto», acusó A. Hugh Clark, «la única relación que posiblemente puede existir entre la iglesia de la que leemos en el Nuevo Testamento y en el denominacionalismo, ya sea en la iglesia o fuera de ella, es una de inalterable oposición».³¹ C. M. Stubblefield recordó a su audiencia que uno de los objetivos básicos de los restauradores era «la destrucción del denominacionalismo de la tierra».³² Y Guy N. Woods enfatizó la necesidad de preservar su actitud de ataque implacable:

El denominacionalismo es la maldición y el azote de la época. Mientras permanezca para desviar y engañar a la gente, nuestro trabajo no estará terminado. Es nuestro deber desenvainar sin temor la espada del espíritu, salir audazmente a la batalla y clavarla en el corazón mismo del sectarismo, hasta que, destrozado y sangrando, sea dejado morir en su propia vergüenza.³³

Al concluir su conferencia de 1934, «La Iglesia y el Protestantismo», Clark resumió la actitud de las iglesias de Cristo hacia tanto el catolicismo como el protestantismo:

Primero, hemos aprendido que la Iglesia Católica no es la iglesia de Cristo. Puede decirse que es una institución que surgió de ciertas desviaciones de la fe por parte de la iglesia de nuestro Señor en los primeros siglos.

Segundo, hemos visto que debido a las extravagancias y abusos de la Iglesia Católica en la edad medieval surgió desde el siglo XIV al XVI un movimiento en oposición al catolicismo conocido como la Gran Reforma; cuyos adeptos... pasaron a ser conocidos como protestantes...

En tercer lugar, es evidente, por lo tanto, que la iglesia de Cristo no es ni católica ni protestante, sino que antecede no solo a la causa del protestantismo, sino también a ese poderoso eclesiasticismo cuyos males dieron a luz al protestantismo. Y por último, que los cristianos, miembros del Cuerpo de Cristo, no son ni católicos ni protestantes, sino solo cristianos.³⁴

El Sectarismo Dentro de la Iglesia

Las primeras conferencias sobre la unidad de la iglesia estaban dirigidas en gran medida a los males del denominacionalismo organizado. Pero en la década de 1930 el objetivo comenzó a cambiar. La hermandad misma de ninguna manera era inmune a las tendencias divisivas que habían fabricado el protestantismo y destruido la unidad de la iglesia. Aunque también usaban los términos de mane-

ra intercambiable, los conferenciantes a menudo llamaban a las divisiones fuera del cuerpo denominacionalismo, y a las de dentro del cuerpo, sectarismo. Clark profetizó con pesar en 1934 que «tenemos en la iglesia hoy ciertas contiendas bien definidas que, si no lo han hecho ya, solo les falta tiempo suficiente para desarrollarse en denominaciones hechas y derechas».³⁵ Y un observador externo, el historiador Stewart G. Cole, acusó que una «psicología controversial», «el espíritu de debate» y «una actitud de disputa» permitieron a los predicadores del movimiento ir «a tales extremos en el ataque personal y la acción divisiva, como no se han experimentado en otras denominaciones».³⁶ Un observador interno, Joseph W. White, intentó alentar a sus colegas en 1952 recordándoles que la disensión siempre había plagado a la hermandad y presentando una intrigante serie de temas extraídos de «los archivos de las revistas religiosas de hace cuarenta y cinco o cincuenta años».³⁷ Eso habría sido, entonces, solo unos pocos años antes de que el Dr. Hall L. Calhoun admitiera que la mayoría de los observadores, viendo a la iglesia de afuera hacia adentro, probablemente podían ver poco más que una denominación beligerante y algo desagradable. Dijo del movimiento:

A veces se le ha llamado «Fundamentalismo», «Moscas de ceniza/Tradicionalismo extremo» (Mossbackism), «Fariseísmo», «Sectarismo», «No-Progresismo», «Literalismo», «Legalismo», «Anti-ismo», «Una Religión de Libro». A veces se le ha descrito como estático, anticuado, fosilizado, cristalizado, cerrado, osificado, estrecho, individualista. Algunos han dicho que fue engendrado por el egotismo, concebido en la bibliolatría, dado a luz en la ignorancia, propagado en la intolerancia, y su progenie la más estrecha y amarga de todas las sectarias. Los de afuera nos han descrito a veces como predicadores de la unión, pero practicantes de la división; teniendo la forma de la piedad, pero no teniendo el poder; empeñados en la letra, pero ignorantes del espíritu; diezmadores de la mente, el enredo y el camino, pero descuidados de la justicia, la misericordia y la fe; disputadores sobre lo no esencial, pero descuidados sobre lo fundamental; amándonos a nosotros mismos, pero despreciando a los demás; profesando el cristianismo, practicando el fariseísmo; ansiosos por proselitizar, descuidados para convertir; teóricos hábiles, pero practicantes torpes; grandes debatientes, pero pequeños realizadores.³⁸

Al alborear la década de 1950, enormes tensiones sobre cuestiones de prácticas benéficas y misioneras estaban aquejando a la hermandad. Estas tensiones, que se discutirán en detalle en un capítulo posterior, fueron revisadas por Delmar Owens en su discurso de 1953, «Luchando por la Unidad Entre los Hermanos». «Los plenos beneficios de la religión de nuestro Señor», concluyó, «no se pueden tener en una hermandad desgarrada por la contienda y la discordia».³⁹ El discurso de H. A. Dixon de 1957, «Unidad de Cristo», volvió a enunciar el vergonzoso dilema:

El pensamiento más perturbador de hoy no es que exista el denominacionalismo, sino que prevalezcan serias divisiones y discordias dentro de la iglesia del Señor. ¡Los sermones predicados alguna vez en los que suplicábamos a las almas honestas que salieran de los cuerpos sectarios hacia la maravillosa unidad de la iglesia del Dios viviente parecen haber perdido fuerza y poder! ¡Se reportan debates y contiendas por todas partes entre nuestros propios hermanos! Hermanos que juntos libraron la lucha contra la división hace unos años, ¡ahora están divididos entre sí!⁴⁰

Las conferencias acusaron que gran parte de la contienda de la hermandad debía culparse a aquellos hermanos que buscaban ligar sus opiniones como ley rígida. E. W. McMillan advirtió en 1934 sobre un extremo «ultraconservador» en la hermandad, caracterizado por lo que él denominó una intolerancia sectaria, y «encerrado con un aletargamiento deliberado, sofocando la atmósfera espiritual».⁴¹ Señaló con el dedo hacia su audiencia:

Sepamos que no todos los dogmas sectarios están ligados dentro de las cubiertas de los libros. Sepamos que no todos los credos humanos se formaron en concilios públicos. Sepamos que los hombres que publicaron credos humanos no eran por naturaleza, por necesidad, más dados al dogmatismo o a la dictadura religiosa que nosotros. Sepamos que somos susceptibles a todos los errores que los pensadores religiosos han cometido desde la muerte del apóstol Juan hasta el cierre de la reforma.⁴²

G. C. Brewer, hablando en el mismo programa con McMillan, observó que era característico de los creadores de credos estar desprovistos del espíritu de amor. Describió la lógica del faccioso:

Por supuesto, aquellos que están involucrados en una división siempre afirman que algún punto vital está en cuestión. Se esfuerzan por justificar la condición existente citando alguna deslealtad doctrinal, o alguna falta de fidelidad a la palabra de Dios. Frecuentemente, sin embargo, es solo nuestra opinión o nuestro juicio lo que ha sido desatendido y no la palabra de Dios... Incluso si enseña un error, este error tendría que ser muy atroz para ser un pecado tan grande como el pecado de la división.⁴³

Reuel Lemmons coincidió en 1956 en que gran parte de la pena entre los hermanos había sido el resultado de «tomar la palabra del hombre como si fuera la palabra de Dios». Ilustró su punto:

Ocasionalmente, uno de nosotros, en su celo por ver que la iglesia sea exactamente como tiene la opinión de que debería ser, se propone corregir todos los abusos y purificar la iglesia de acuerdo con su estándar de purificación. Puede estar en contra de casi cualquier cosa —tabaco, café, cabello corto, clases bíblicas o hogares de huérfanos— y su celo puede llevarlo al sectarismo. Cuando uno de nosotros establece su propio código de fe y requiere que otros se suscriban a él, es culpable de producir una secta.⁴⁴

El Alcance del Compañerismo de la Iglesia

En 1957, John C. Stevens extendió la discusión sobre la creación de leyes, afirmando que uno no es un cristiano maduro hasta que es «capaz de aceptar a sus semejantes sin tener que reordenar cada detalle de sus vidas para adaptarlo a sus opiniones... con demasiada frecuencia permitimos que nuestras convicciones sobresalgan demasiado en el terreno de la opinión y la conveniencia».⁴⁵

¿Pero dónde se detienen y comienzan exactamente los límites de la fe y la opinión? Abogando por una filosofía de compañerismo un poco más amplia que aquella a la que la mayoría de sus hermanos se subscribía, Ernest Beam sostuvo: «Es cierto que en la iglesia tenemos una armonía de diferencias así como de semejanzas. ¡Es verdad! Somos diferentes mientras somos uno». Beam continuó con audacia: «Nos guste o no, quienquiera que acepte a Cristo como Señor y dé toda evidencia de estar tan ansioso por obedecerle como cualquiera pueda estarlo, ese hombre es su hermano en Cristo (si usted está dentro) y dichoso es usted si tiene el Espíritu Santo y su primer fruto, que es el amor, y lo ejercita hacia ese hermano».⁴⁶

Aunque el círculo de compañerismo de la mayoría de los oradores no era tan inclusivo como para abarcar a todo hombre que está «ansioso por obedecer» a Cristo con un corazón sincero, muchos de ellos estuvieron de acuerdo con Beam en que la iglesia debe mantenerse lo suficientemente grande para una «armonía de diferencias». Ya en 1919, F. L. Young expresó su grave preocupación por el abandono con el que algunos predicadores acusaban la solidez y censuraban el trabajo de sus hermanos predicadores. «He resuelto», dijo a la audiencia de Abilene, «nunca hacer de nada una prueba de compañerismo que el Espíritu Santo no haya hecho una condición de salvación». Luego explicó la razón de su vacilación para hacer leyes y trazar líneas:

Lo que es sano o lo que no es sano es a veces difícil de determinar. Entonces surge la pregunta: «¿Quién lo hizo a él juez? ¿De dónde obtuvo su autoridad para juzgar sobre la solidez o la falta de solidez de la enseñanza de otro?». ¿No enseña el Apóstol: «para su propio señor está en pie o cae»? Con demasiada frecuencia, el hombre que difiere de nosotros, porque ha aprendido más que nosotros, es de-

clarado hereje, mientras que el hombre que piensa como nosotros es sano en la fe, aunque nunca haya dedicado un momento a examinar los fundamentos de la fe.⁴⁷

Muchos años después, Reuel Lemmons fue igualmente rápido en condenar a aquellos de sus hermanos que estaban trazando las líneas de compañerismo ajustadamente alrededor de sus propias opiniones.

El pecado de «arrastrar tras sí a los discípulos» es la maldición de la iglesia hoy. No tiene sentido condenar el curso de la apostasía en los primeros siglos, ni la práctica pecaminosa de la división sectaria en los círculos denominacionales de hoy, cuando la única iglesia por la que mi Señor murió está maldecida con el sectarismo del tipo más rancio. De vez en cuando se han levantado entre nosotros maestros que han arrastrado a discípulos tras ellos. Algunos no han vacilado en cortar el cuerpo de nuestro bendito Señor en tiras para satisfacer un ego indomable. ¡Es necesario que enfatizamos el espíritu sobremanera pecaminoso de un hombre que dividiría la iglesia con tal de ser un pez grande en un pozo pequeño!

48

Otros oradores consideraron el problema de los límites del compañerismo, no tanto desde las relaciones tensas dentro de la hermandad, sino desde el punto de vista de la actitud de la hermandad hacia los miembros de los cuerpos denominacionales. «Afirmamos ser solo cristianos», recordó C. M. Stubblefield a sus oyentes de 1926, «pero no afirmamos ser los únicos cristianos». Luego sugirió que los brazos del compañerismo no podían extenderse abiertamente a los creyentes denominacionales, aunque técnicamente fueran «cristianos»: «Si bien creemos que muchos identificados con las denominaciones se han convertido en cristianos, han asumido mucho que no es ni cristianismo ni nada afín a él. Tales personas son más que cristianas, y se han convertido en menos de lo que los cristianos deberían ser».⁴⁹

G. C. Brewer, sin embargo, fue muy decisivo al explicar que los creyentes sumergidos (bautizados) estaban «en la iglesia verdadera»:

Cuando la gente viene de la llamada «Iglesia Cristiana», ¿tienen que obedecer el evangelio: oír, creer, arrepentirse y bautizarse? No, ya han hecho eso. Entonces, por supuesto, ya están en la iglesia verdadera... No deberíamos hablar de ellos como habiendo dejado una iglesia para ser miembros de otra.⁵⁰

Varios oradores advirtieron que, en el espíritu sectario, un «título de partido» limitador del compañerismo estaba siendo rápidamente aceptado como un nombre oficial y dado por Dios para la iglesia. «El Nombre de la Iglesia» fue la confe-

rencia de Cled E. Wallace en 1933, en la que concluyó que «los diversos grupos de creyentes del primer siglo no eran conocidos por ningún nombre de partido que los distinguiera en cuanto a fe y orden de cualquiera de las otras personas de Dios». ⁵¹

Ya en 1920, M. C. Kurfees había advertido de manera similar sobre «la creciente tendencia a sectarizar incluso el término 'Iglesia de Cristo'». Insistió en que la frase escritural, adoptada como descripción de la ala conservadora tras la división de 1906, no debía permitirse que se cristalizara en un nombre ni que se considerara como la designación exclusiva de la iglesia del Nuevo Testamento. «Ese es invariablemente el caso», acusó, «cuando se utiliza, como ocurre con frecuencia hoy en día, para significar meramente a aquel pueblo de Dios que no trabaja a través de sociedades misioneras y no utiliza música instrumental». Al insinuar que sus límites de comunión eran lo suficientemente amplios como para incluir a los creyentes conservadores de la Iglesia Cristiana, Kurfees suplicó que las iglesias de Cristo no deberían «excluir a otros hijos de Dios que cometen un error en la adoración y el trabajo». ⁵²

G. C. Brewer, quien durante tres décadas advirtió sobre el creciente sectarismo dentro del cuerpo, revisó en 1934 las circunstancias de la división con los Discípulos que habían llevado a la asignación de nombres a las alas divididas.

Estos dos grupos se distinguen habitualmente en estos últimos días con el nombre de «Iglesia Cristiana» para el uno y «Iglesia de Cristo» para el otro, cuyos nombres por sí solos anuncian claramente que aquí hay dos sectas y ambas afirman ser la iglesia que Cristo fundó. ¡Qué situación tan vergonzosa! Por supuesto, no se trata de dos iglesias diferentes, sino de facciones de la misma iglesia; por lo tanto, sectas. ⁵³

«Nos hemos convertido, a nuestro pesar, en una secta cuyo propósito especial es contender contra el sectarismo», asestó Brewer. «La palabra 'campbellita' casi ha desaparecido del vocabulario de nuestros vecinos. ¿Por qué? Porque están dispuestos a que tengamos un nombre escritural si le damos limitaciones sectarias. Están listos para concedernos el derecho de formar una secta y llamarla como queramos». ⁵⁴ Brewer continuó: «Repito, la iglesia no recibe nombre en ninguna parte del Nuevo Testamento. Todo nuestro hablar sobre nombres escriturales para la iglesia es simplemente jerga antiescritural». Tras aprobar descripciones como la «iglesia de Cristo» y la «iglesia de Dios», Brewer argumentó:

. . . pero para repetir lo que se ha dicho antes, exaltar cualquiera de estas expresiones como el nombre patentado de la iglesia es sectarizar esa expresión. Si no hemos hecho exactamente eso con la expresión «iglesia de Cristo», ¿por qué no

variamos nuestros términos al hablar de la iglesia? ¿Por qué cada escritura de propiedad se hace a nombre de la iglesia de Cristo? ¿Por qué se coloca «Iglesia de Cristo» en cada piedra angular o al frente de cada casa de reunión? ¿Por qué la «iglesia de Cristo» tiene una serie de literatura? Tan fija y uniforme es esta designación que si insertáramos el nombre «Jesús» en la expresión, causaría confusión . . . Usar el término «iglesia de Cristo» para incluir a un número limitado de santos o para hacer de él el nombre de la iglesia es sectarizar la expresión.

Hermanos, no espero que entiendan este punto sin algún sufrimiento. Pero si soportan el dolor necesario causado al forzar la aguja a través de la piel para recibir el suero antisectarario, su sufrimiento habrá terminado y su condición espiritual pronto será mejor.⁵⁵

La Organización de la Iglesia

«La iglesia, entonces, al ser un reino, no es una democracia y no puede estar sujeta a la legislación de los hombres», sostuvo Foy Wallace, Sr. en 1926. «Es una monarquía absoluta con Cristo como su rey y el Nuevo Testamento como su constitución».⁵⁶ No se hizo ninguna provisión en la Biblia para una unidad legislativa organizada más allá de la esfera de la congregación local. Charles H. Roberson explicó que la iglesia posee, «estrictamente hablando, ningún gobierno eclesiástico, ya que la iglesia no tiene autoridad legislativa ni derecho a imponer su propia voluntad sobre los hombres libres de Cristo».⁵⁷ En la era del Nuevo Testamento, Cristo era la cabeza de la iglesia, los apóstoles eran sus padres fundadores, y cada congregación local del reino universal estaba gobernada por un cuerpo plural de ancianos.

A medida que la iglesia salía de su infancia, aquellos hombres maduros que cumplían con calificaciones escriturales definidas debían ser ordenados como ancianos y concedérseles el poder de la supervisión ejecutiva última dentro de cada congregación local. Responsabilidades especiales también debían ser delegadas en hombres llamados diáconos, o servidores, quienes estaban especialmente cualificados para trabajar bajo la dirección de los ancianos. Los evangelistas y maestros debían cumplir el ministerio de la palabra. En su conferencia de 1941, L. R. Wilson resumió esta cadena de gobierno de la iglesia local:

Ahora pueden entender a qué me refiero con la organización de los ciudadanos del Reino. Cristo es la cabeza; los apóstoles son sus representantes plenipotenciarios; los ancianos en cada congregación son los siervos especialmente elegidos para atender las necesidades materiales del cuerpo local; los evangelistas son aquellos que predicán la palabra . . . la membresía de cualquier congregación

comprende a todo el cuerpo, independientemente del trabajo que realice cada uno.⁵⁸

La Obra de los Ancianos

En agudo contraste con el catolicismo, los conferenciantes sostuvieron que el oficio de apóstol quedó permanentemente vacante al concluir el servicio de los doce originales. «Los apóstoles no tuvieron sucesores oficiales», dijo Melvin J. Wise. «Por lo tanto, el oficio apostólico cesó como cuerpo visible en la tierra con la muerte del apóstol Juan, y los evangelistas y pastores se convirtieron en los maestros y superintendentes permanentes de la iglesia».⁵⁹ El oficio en el que se depositó el liderazgo ejecutivo tras el período apostólico fue designado en las Escrituras mediante tres términos griegos: presbuteros, que significa presbítero o anciano; episkopos, que significa obispo o supervisor; y poimen, que significa pastor o sabedor de ovejas. E. W. McMillan describió el alcance de la autoridad de los ancianos:

. . . en el grupo local, toda la autoridad reside en los hombres llamados ancianos. Están limitados por la ley del Nuevo Testamento de su Rey; pero dentro de las prescripciones de esa ley no hay hombre con derecho a desacreditar, rechazar o de otro modo obstaculizar el trabajo pacífico de la iglesia bajo su mando. Cuando su decisión final ha sido alcanzada en oración y anunciada, a menos que esté enteramente en desarmonía con la clara enseñanza bíblica, a los demás miembros de la congregación se les manda cooperar con ese juicio.⁶⁰

Varios oradores enumeraron las cualificaciones para el oficio de anciano según se registran en 1 Timoteo 3:1-7 y Tito 1:6-9: «irreprensible», «marido de una sola mujer», «vigilante», «sobrio», «de buena conducta», «hospedador», «apto para enseñar», «no dado al vino», «no pendenciero», «no codicioso de ganancias deshonestas», «amable», «no contencioso», «no avaro», «que gobierne bien su propia casa», «no un neófito», «que tenga buen testimonio de los de afuera», «que tenga hijos creyentes», «no soberbio», «no iracundo», «amante de lo bueno», «justo», «dueño de sí mismo», «retenedor de la palabra fiel». «A veces los hombres son ancianos solo de nombre», advirtió E. H. Ijams. Lamentó:

A veces, aunque son ancianos de nombre, no son aptos para enseñar, o no logran infundir el más alto respeto y confianza de las personas de dentro y de fuera de la congregación. A veces encontramos hombres catalogados como ancianos que parecen estar satisfechos con «ocupar el cargo». Piensan en el ancianato como un cargo que se ocupa más que como un servicio que se rinde. Ocurre, por lo tanto, a veces que tenemos el gobierno de los indignos e incompetentes en lugar de los hombres más humildes y mejores de la congregación. Así, resulta que en lugar

del liderazgo de los mejores, según el patrón del primer siglo, ocasionalmente tenemos el liderazgo del usurpador o del débil infantil.⁶¹

Mientras que algunos discursos destacaron la necesidad de ancianos verdaderamente cualificados, otros señalaron problemas o desafíos específicos que el oficio debía afrontar. En 1939, Sewell señaló el fracaso de muchos líderes para funcionar realmente como pastores espirituales del rebaño:

Sobre la base de más de cuarenta años de observación activa y bastante amplia, así como de participación en los asuntos de las iglesias de nuestro Señor, mi juicio deliberado es que el mayor peligro en el ancianato en estas iglesias en este momento reside en el punto de su mayordomía de las almas Estoy plenamente persuadido de que los buenos ancianos de las iglesias del Señor experimentan su punto más débil y enfrentan su peligro más grave como mayordomos de las almas.⁶²

Otros oradores acusaron que la falta de visión y de un liderazgo laborioso era una debilidad principal de los ancianos en ejercicio. En 1946, Eldon A. Sanders informó: «La iglesia necesita líderes que lideren y muestren el camino de la rectitud con sus hechos, en lugar de meramente decir cuál es el camino. Tal vez demasiados de los que sirven como obispos son como el padre que le ordena a su hijo que haga lo que dice y no lo que hace».⁶³ En 1953, Clifton Rogers continuó: «Es de lamentar que a menudo una congregación de personas deseosas de trabajar deba realmente intentar incitar a los ancianos a adoptar alguna apariencia de liderazgo industrial».⁶⁴

M. Norvel Young introdujo su discurso de 1956, «Liderazgo y Visión de la Iglesia», afirmando: « . . . no hay mayor necesidad en la iglesia de nuestro Señor hoy que una mayor visión por parte de ancianos y predicadores. La Biblia dijo hace mucho tiempo: 'sin visión el pueblo perece' (Proverbios 29:18). Como van los líderes, así va el pueblo». Más adelante en su discurso, Young desafió a sus oyentes:

Con demasiada frecuencia, las iglesias del Señor se dirigen con poca o ninguna planificación. Muy poco tiempo es dedicado por muchos de los obispos del Señor a orar y pensar sobre lo que se puede hacer hoy para dar fruto en la conversión de almas dentro de un año y dentro de diez años. Muchas reuniones de ancianos están ocupadas con minúsculos detalles referentes a reparar el techo o mimeografiar el boletín en lugar de mirar hacia el futuro.⁶⁵

La oratoria de las Lecturas ofreció muy poca información relativa a la función de los diáconos. Unos pocos oradores sugirieron que la naturaleza misma del oficio

está caracterizada por el término griego traducido como «diácono» y que significa «servidor». Otros mencionaron que el área general de responsabilidad de los diáconos pertenecía a los asuntos físicos o financieros de la iglesia. «El primer trabajo», dijo L. R. Wilson, «es planificar las finanzas . . . habitualmente nos referimos a esto como preparar un presupuesto».⁶⁶ Quizás la observación de Roberson sobre el fracaso de la iglesia en emplear adecuadamente el servicio de los diáconos también explica el silencio de las Lecturas sobre el tema: «El reconocimiento escritural del oficio de diácono, y los requisitos para el mismo, lo elevan a una dignidad y a un elevado plano de utilidad . . . muy superior a cualquier logro actual».⁶⁷

El Oficio de Evangelista

Se dedicó más oratoria al oficio de evangelista, ministro o predicador que a cualquier otro aspecto del gobierno de la iglesia. En 1919, H. E. Speck desafió a la reunión de predicadores: «Tal vez nunca hubo una época en la que hubiera una mayor necesidad de hombres enviados por Dios; hombres que conozcan el mensaje, crean el mensaje, amen el mensaje . . .»⁶⁸ Se observan algunos de los cambios más interesantes y drásticos en las costumbres de la hermandad en las actitudes cambiantes a lo largo del tiempo hacia el lugar del predicador en la organización de la iglesia y la naturaleza de su trabajo.

¿Cuál es el lugar del predicador en el gobierno de la iglesia? Aunque la mayoría de los oradores señalaron el oficio del anciano como la posición de autoridad última derivada, Charles H. Roberson estuvo entre los que creían que «el evangelista es el primer oficial permanente en el reino o iglesia de Dios, y su reclamo se apoya en un terreno más firme que el del anciano o presbítero». Explicó:

De los apóstoles, la autoridad de Cristo desciende a los evangelistas. Ellos son el siguiente eslabón en la cadena de autoridad derivada en la iglesia. El evangelista es el ministro por medio del cual los hombres creen, y es su deber velar por los conversos hasta que pueda dejarlos bajo el cuidado y liderazgo adecuados. En una administración ordenada, el oficio del evangelista es el primero en tiempo y en autoridad.⁶⁹

Varios años después, Glenn L. Wallace se opuso rotundamente a la postura asumida por Roberson:

Solo hay dos clases de oficiales en la iglesia del Nuevo Testamento. Estos son los ancianos y los diáconos. El evangelista es simplemente un predicador del evangelio, un ministro de la Palabra de Dios y un maestro de buenas cosas. Llámelo por lo que es. Es un «evangelista», un «predicador», sí, incluso un «ministro», pero ciertamente no el único ministro en la congregación . . .⁷⁰

La raíz principal de este desacuerdo con respecto al papel del predicador en la estructura de la iglesia se remonta a las primeras lecturas en Abilene. El discurso de F. L. Young en 1919, «Algunos Problemas y Peligros Actuales», analizó lo que denominó el «problema del predicador».

Una de las fases más importantes de este problema es la actitud de la iglesia hacia el predicador y la relación del predicador con la iglesia. ¿Debería la iglesia hacerse cargo del predicador, o el predicador de la iglesia? ¿Cuál es su relación? ¿Debería un predicador ser miembro y estar en comunión con una asamblea local como las demás personas? . . . ¿Están los predicadores sujetos a los obispos o los obispos a ellos?⁷¹

Durante los primeros cien años de actividad de restauración en América, los predicadores de los Discípulos funcionaron principalmente de manera itinerante, llevando a cabo prolongadas campañas evangelísticas y desplazándose por el circuito de congregación en congregación. Casi al mismo tiempo de la fundación de las Lecturas de Abilene, unos pocos predicadores de las iglesias de Cristo comenzaron a abogar por el derecho a ubicarse y laborar como ministros contratados de congregaciones locales. La división de opiniones que generó esta transición se reflejó vívidamente en Abilene. Después de que Young planteara la cuestión en 1919, W. G. Malcomson se levantó para responder en 1921. El texto impreso de su tediosa y cuidadosamente elaborada conferencia sobre la «Edificación Mutua de la iglesia de Cristo» ocupó cuarenta páginas del volumen publicado de 1920-1921. El discurso de Malcomson presentó un ataque extenso y lleno de pasajes bíblicos contra el «sistema del predicador localizado». Resaltando los males de la práctica creciente de que las congregaciones contrataran predicadores a «tiempo completo», insistió: «Coloca al 'ministro residente' en la posición no escritural de parecer distinguirse de sus hermanos al asumir gratuitamente una preeminencia y un factor personal fijo en la reunión de la iglesia cada primer día de la semana». Tras un elaborado e impresionante argumento, Malcomson concluyó:

La consideración cuidadosa de las diversas Escrituras que exponen la adoración de la iglesia en los tiempos apostólicos no revela provisión para que una sola persona, con o sin título, asuma la práctica de impartir toda la enseñanza formal y la exhortación en la asamblea principal el primer día de la semana. Tal práctica está, por lo tanto, manifiestamente fuera de acuerdo con el antecedente divinamente revelado.⁷²

Pero la postura de Malcomson no prevaleció. La costumbre del «predicador localizado» del protestantismo fue aceptada gradualmente por la hermandad hasta que, para 1930, la oposición remanente era tan minúscula que había dejado de

aparecer por completo en los discursos de Abilene. De hecho, la costumbre estaba tan extendida que los oradores, irónicamente, comenzaron a preocuparse enormemente por el llamado «sistema pastoral»: la tendencia del predicador localizado a asumir, ya fuera por usurpación o por necesidad práctica, la autoridad de los ancianos y, por ende, a dirigir los asuntos de la iglesia.

Elogiando indirectamente la capacidad profética de Malcomson, muchos conferenciantes posteriores lamentaron el rápido balanceo del péndulo que se alejó de la práctica del evangelista itinerante, pasó de largo por la costumbre del predicador ubicado y llegó al extremo del sistema pastoral. «Quizás no haya mayor tendencia hacia el profesionalismo en el ministerio», declaró Paul Southern, «que la de desarrollar un sistema pastoral. Hombres buenos, en su entusiasmo por ver crecer a la iglesia, pueden asumir una autoridad dictatorial».⁷³ «Debemos dejar de considerar al evangelista como 'El Ministro'», añadió James B. Willeford. «Los miembros no servirán bien si viven bajo la ilusión de que se puede traer a un siervo contratado para que haga el trabajo por ellos».⁷⁴ Paul L. Wallace continuó el lamento: «Se da por sentado en la mayoría de las congregaciones que el predicador es responsable de la conversión de los no salvos y de la edificación de la iglesia».⁷⁵ Guy N. Woods resumió la acusación contra el sistema pastoral:

No se negará seriamente que existe un arreglo en funcionamiento en la iglesia de Cristo que guarda una sospechosa similitud con el sistema pastoral de las denominaciones. Es en vano negar esto. Los ancianos han empleado, en muchos casos, a un evangelista para alimentar al rebaño y asumir la supervisión del mismo, con el absoluto descuido del trabajo por parte de ellos mismos. No es sorprendente que, donde se hace esto, los ancianos sean, con demasiada frecuencia, considerados como meras figuras decorativas, sin autoridad ni influencia en la congregación.⁷⁶

La Obra de Predicar

Tras discutir la relación del predicador con la organización total de la iglesia, los oradores dirigieron su atención a su esfera especial de trabajo. Aunque expresaron una variedad de opiniones, encontraron puntos de acuerdo general en la declaración de F. B. Shepherd: «Principalmente, el trabajo del predicador es predicar la palabra . . . »⁷⁷ L. R. Wilson, al señalar este mismo punto en su conferencia de 1941, recordó a sus oyentes que es igualmente ajeno a las Escrituras que el predicador funcione como «el sacerdote» a que sea considerado como «el pastor»:

El trabajo principal de un evangelista es «predicar la palabra». Ningún trabajo más grande le fue dado jamás a hombre alguno. Necesitamos estar en guardia para no hacer de la predicación del evangelio una materia secundaria. Tocar tim-

bres, pronunciar discursos de buena voluntad ante clubes de mujeres y dirigir las actividades sociales de los jóvenes pueden ser cosas importantes, pero nunca deberían eclipsar la predicación del evangelio. Sea lo que sea que un evangelista pueda ser, debe hacer de su predicación lo primero y principal.⁷⁸

Leslie G. Thomas recordó a su audiencia el trabajo original de los evangelistas durante la era apostólica:

Así, sin intentar especificar cada deber individual, notamos que, de manera general, los evangelistas debían enseñar y bautizar a las personas; reunir a los conversos en asambleas o congregaciones convenientes para su edificación, perfeccionamiento y adoración; procurar que los ancianos y diáconos fueran debidamente elegidos y nombrados para sus respectivos cargos; y laborar fervientemente por el bienestar general de las iglesias.⁷⁹

Coincidiendo en que el trabajo distintivo del predicador era la predicación pública, los oradores ofrecieron varias sugerencias homiléticas en el ámbito de la elaboración de sermones. Durante el segundo programa de Lecturas, H. E. Speck habló sobre «El Predicador, su Tarea y Oportunidad». Destacó la indispensable importancia del estudio cuidadoso en la preparación de los sermones:

Es muy probable que ustedes, sí, es probable que algunos de ustedes se interpongan en el camino del mensaje; disminuirán su poder, sofocarán su influencia debido a una falta de preparación. La responsabilidad continua y creciente de predicar debe afrontarse con un servicio que involucre todos los recursos a su disposición Se debe apartar tiempo para la lectura, para el pensamiento serio, para la esmerada preparación de sermones y para momentos de verdadera oración. Estos son días peligrosos para el hombre que es fluido de palabra y puede salir del paso fácilmente en una disertación pública. Casi cualquiera puede consumir el tiempo asignado para el sermón en el orden del culto público. Demasiado pocos hombres pueden realmente predicar un sermón aclaratorio, conmovedor y convincente que enderece las mentes confundidas y las lleve a tomar grandes decisiones.⁸⁰

Veinte años después, Homer Hailey introdujo una exhortación similarmente sensible en su conferencia «La Mayordomía del Tiempo». Urgió a los predicadores presentes a presupuestar sus horarios y reservar mucho tiempo para el estudio y la preparación.

No hay grupo de individuos hoy con mayores ventajas y oportunidades que los predicadores, pero al mismo tiempo no hay grupo con mayor tentación de perder el tiempo que ellos. Contratados por la congregación para predicar y enseñar . . .

y luego «dejados en libertad» para hacer este trabajo, sin sentirse responsables ante un «empleador» como los hombres de ocupaciones comunes, el predicador se desliza peligrosamente en el hábito de perder el tiempo.⁸¹

Durante la serie de 1943, Shepherd enumeró algunos «qué no hacer» relativos a la vida personal del predicador, así como a sus hábitos en la preparación y entrega de sermones. Concluyó que el carácter del predicador será el cimiento sobre el cual todo lo demás se sostiene o cae.

No estudies sin orar. No ores sin estudiar. No alimentes a la gente con masa cruda. No pierdas una oportunidad de hablar en honor a Dios. No digas todo lo que sabes en un solo sermón. No pongas el heno demasiado alto en los comederos. No confundas la filosofía con el cristianismo . . . el ruido con la profundidad; ni las multitudes con el éxito. No regañes. No azotes la espalda del pecador en lugar del pecado. No ofrezcas a otras personas maná que tú mismo no has probado. No imagines que tus sermones son la revelación de algo que eres el primero en descubrir. No grites . . . Es el rayo el que mata; el trueno solo incomoda. Evita todas las alianzas comprometedoras tales como «Alianzas Ministeriales» o «Clubes de Servicio». Conoce tus propias debilidades. Mantente fuera de deudas. Renuncia a todo interés propio.⁸²

El discurso de Speck en Abilene en 1919 también señaló la necesidad del predicador de tener sinceridad y convicción en la presentación de su mensaje:

Una firme persuasión de la verdad absoluta de sus mensajes es otra característica del predicador . . . El mundo quiere tal seguridad. El predicador debe estar confiado de la certeza infalible de su mensaje. Las multitudes están cansadas y enfermas de especulaciones, de idealismos estériles y de formalismos vacíos. Quieren realidades, no hipótesis; alimento, no cáscaras ni piedras. El predicador debe tener precisamente un mensaje así, su fe en su mensaje debe ser inquebrantable.⁸³ Para los portavoces de Abilene, la Biblia era el mensaje del predicador: su único mensaje. Un predicador se había ganado el derecho a predicar solo cuando creía en el libro de Dios de manera completa e inequívoca. En 1944, G. H. P. Showalter acusó: «Un predicador que no cree en la Biblia —toda ella— queda por ello descalificado para un servicio aceptable . . .»⁸⁴ L. S. White atestiguó la importancia de la predicación centrada en la Biblia en su discurso de 1926, «El Púlpito de Poder es el Púlpito del Evangelio».⁸⁵

En 1935, Oscar Smith advirtió a los estudiantes de predicación que se guardaran de las trampas de la teología moderna: «La verdad que necesita ser predicada no es teología. La teología es la palabra de Dios diluida por la opinión humana».⁸⁶ Unos años antes, U. R. Forrest había sido aún más específico en su consejo a los

jóvenes de Abilene Christian College: «Durante los primeros dos años, no prediquen sobre nada que no sean los primeros principios; al buen entendedor, pocas palabras».⁸⁷ Se emitió el llamado a favor de predicadores con un mensaje bíblico, inspirados por la necesidad de salvación del hombre y cargados con el confiado prefacio: «Dios ha hablado». Concediendo la necesidad primaria de la predicación doctrinal, Alonzo Welch anunció vívidamente la necesidad complementaria de equilibrio y proporción en las producciones del púlpito de la iglesia.

La gran cuestión ante la iglesia hoy no es tanto si los sermones que escuchamos son predicación doctrinal, sino si el Evangelio que recibimos es un Evangelio equilibrado. La predicación parcial y fraccionada del Evangelio de Cristo ha hecho más por distorsionar las mentes del hombre y promover el sectarismo que cualquier otra influencia que conozcamos. Ha dejado a su paso un espectáculo de cristianos retrasados, iglesias muertas y fanáticos de ideas fijas. Algunas congregaciones han sido tan mal alimentadas que presentan una caricatura engañosa del cristianismo: un estómago abultado de amor y un brazo marchito de disciplina; una cabeza enorme de conocimiento espiritual y un corazón empequeñecido de compasión; un programa de trabajo de hombros anchos en el hogar y un programa de misiones de pantalones cortos y piernas pequeñas.⁸⁸

Los hombres en Abilene anunciaron, tanto a los de dentro como a los de fuera de la iglesia, que el concepto de una iglesia del Nuevo Testamento plenamente restaurada debe ser claramente entendido y tenazmente respetado. Negaron que la iglesia deba convertirse en una institución en constante cambio, adaptándose a las dinámicas ambientales únicas de cada época. Creían que Cristo se concibió a sí mismo como el fundador de una iglesia inamovible, una institución que cumplía minuciosamente las expectativas del Antiguo Pacto. Constituida por creyentes bautizados en quienes habita el Espíritu, la iglesia era, para los conferenciantes, el cuerpo salvado de Cristo. A pesar de las dificultades reconocidas para vivir personalmente a la altura del patrón, consideraban que su propio movimiento era la prueba viviente de que el cristianismo no denominacional es posible en medio del caos sectario. Aunque concedía que las limitaciones humanas con frecuencia empañaban el ideal, la conferencia de Jesse P. Sewell de 1920, «Nuestra Petición Expuesta», redactó de manera admirable la naturaleza del llamado a favor de una iglesia no denominacional:

La nuestra es una petición a favor del progreso en el descubrimiento y la práctica de la verdad divina. La importancia de nuestra petición y nuestra seguridad al hacerla no consisten en la verdad particular que hemos aceptado y que ahora practicamos, sino más bien en nuestra actitud hacia toda la verdad en Cristo. Si alguna vez nos permitimos estar satisfechos con nuestros logros en el ámbito del conocimiento y la práctica espiritual, nuestra utilidad habrá terminado. No es la

verdad que conocemos y practicamos la que es importante, sino toda la verdad revelada en Cristo Jesús. Nuestras mentes deben mantenerse siempre abiertas y nuestros corazones deben enardecerse a medida que continuamos escudriñando las Escrituras.⁸⁹

Notas al pie de página

¹Geddes MacGregor, *Corpus Christi* (Filadelfia: The Westminster Press, 1958), p. 4. Véase también R. Newton Flew (ed.), *The Nature of the Church* (Londres: SCM Press, 1951).

²«The Church Revealed in the New Testament», *Lectures*, 1920-1921, p. 23.

³F. J. A. Hort, *The Christian Ecclesia* (Londres: Macmillan Company, 1888), p. 5.

⁴Emil Brunner, *The Misunderstanding of the Church*, trad. H. Knight (Londres: Lutterworth Press, 1952).

⁵George Johnston, *The Doctrine of the Church in the New Testament* (Cambridge: Cambridge University Press, 1943), p. 35.

⁶«Undenominational Christianity», *Lectures*, 1922-1923, p. 130.

⁷«The Church», *Lectures*, 1944, p. 74.

⁸«The Church of Tomorrow», *Lectures*, 1924-1925, p. 133.

⁹«The Identity of the Church», *Lectures*, 1933, p. 93.

¹⁰«The Influence of the Church in the Life of the Individual», *Lectures*, 1953, pp. 14-15.

¹¹MacGregor, op. cit., p. 4.

¹²*The Rise of Modern Religious Ideas* (Nueva York: The Macmillan Company, 1915), p. 275.

¹³«What the Kingdom of Heaven Is», *Lectures*, 1940, pp. 4-5.

¹⁴*Ibid.*, p. 16.

¹⁵«The Kingdom and the Church», *Lectures*, 1940, pp. 45, 47-48.

¹⁶«The Throne of David or the Reign of Christ», *Lectures*, 1920. «Christ in His Kingdom», *Lectures*, 1924-1925, p. 187. «La conclusión final del asunto es que Cristo ha estado reinando como Rey en el trono de David desde que hizo la ofrenda por el pecado, y continuará reinando hasta el juicio final». «The Keys of the Kingdom», *Lectures*, 1940. «Citizenship in an Established Kingdom», *Lectures*, 1941, p. 83. «Hay muchos, algunos que afirman ser miembros de las iglesias de Cristo, que niegan la existencia del Reino de Cristo. De hecho, hay vagas teorías expuestas por quienes niegan que el reino exista ahora, afirmando que en alguna era futura el reino se establecerá en la tierra, y Jesús reinará un milenio literal sobre la tierra en una era milenaria».

¹⁷«The King and His Throne», *Lectures*, 1940, pp. 247-248. Como se puede observar claramente, las controversias premileniales fueron particularmente intensas durante la serie de 1940. El tema del programa, «El Reino de los Cielos», estuvo obviamente diseñado para abordar el asunto. Charles H. Roberson, el respetado profesor de Abilene, fue uno de los «sospechosos bajo el fuego» en las salas de reunión de la semana de conferencias. De hecho, un puñado de predicadores visitantes acusó a Roberson de fomentar abiertamente las teorías premileniales en su libro *What Jesus Taught*. Se convocó una reunión especial —quizás la página más amarga de toda la historia de las *Lecturas*— para debatir la controversia. Aunque sus opositores citaron públicamente su libro como prueba, Roberson se defendió con solvencia ante la gran mayoría de los oyentes. Fue, sin embargo, un incidente desafortunado en la carrera de uno de los portavoces más capaces de las *Lecturas*. Probablemente como resultado de la reunión, Roberson preparó una explicación tranquilizadora sobre las páginas controvertidas de su libro, la cual se ha incluido en todas las impresiones posteriores.

¹⁸«Exalting the Church», *Lectures*, 1924-1925, p. 106. En la página 100, Cuthbertson definió la iglesia: «Me refiero con la palabra 'iglesia' a ese único cuerpo o reino universal sobre el cual Jesucristo gobierna como Rey y Señor».

¹⁹*Lectures*, 1922-1923, p. 140.

²⁰*Lectures*, 1934, p. 30.

²¹«The Church and Clerical Authority», *Lectures*, 1934, p. 53.

- 22«The Church Which Was Built by Jesus the Christ», Lectures, 1922-1923, p. 191.
- 23A. O. Colley, «The Church during the Dark Ages», Lectures, 1934, pp. 69-70.
- 24John T. Smith, «The Church in Conflict With Pagan Philosophies», Lectures, 1934, p. 42.
- 25«Today's New Testament Message to Mankind», Lectures, 1922-1923, p. 201. Contrastando el enfoque de Lutero con el de Alexander Campbell y Barton W. Stone, Campbell declaró, en las páginas 202-203: «Al hacer esto, fueron con una Biblia abierta más allá de Oxford y Londres, más allá de Ginebra y Wittenberg, más allá de Roma, de regreso, de regreso a Jerusalén, para descubrir el estudio original realizado por los apóstoles inspirados enviados por la autoridad de Cristo».
- 26Campbell, «The Church Which Was Built by Jesus Christ», p. 191.
- 27«Plea and Principles of Disciples», Lectures, 1926-1927, p. 159.
- 28«Back to the Old Paths», Lectures, 1952, p. 87.
- 29Campbell, «The Church Which Was Built by Jesus Christ», p. 190.
- 30«Coming to God», Lectures, 1924-1925, p. 202.
- 31Clark, op. cit., pp. 117-118.
- 32Stubblefield, op. cit., p. 160.
- 33«Christianity in a Changing World», Lectures, 1939, p. 57.
- 34Lectures, 1934, pp. 102-103.
- 35Ibid., p. 118.
- 36Stewart G. Cole, History of Fundamentalism (Nueva York: Richard R. Smith, Inc., 1931), p. 160.
- 37«The Progress We Have Made», Lectures, 1952, pp. 33-34. «Dos actos de adoración simultáneos, si un himno de invitación era escritural, ordenar ancianos mediante la imposición de manos, predicar por un salario estipulado, el rebautismo, el orden del culto, la participación en el gobierno civil, el seguro de vida (¡Me gustaría conocer sus opiniones sobre el seguro de vida. Se está volviendo muy popular en Texas. Algunos de nuestros mejores predicadores tienen pólizas. ¡Algunos se han metido tan a fondo que apenas tienen tiempo para predicar!), el uso de un cuadro o diagrama en un sermón, la ofrenda durante o después del culto público, pasar una cesta (en lugar de colocarla sobre la mesa), construir una casa de reunión (estaba bien usar una ya construida), estrechar la mano (en lugar del santo ósculo), el nombre de la iglesia (la congregación de Pearl y Bryan era conocida como la Primera Iglesia Cristiana hasta casi 1920)».
- 38«Our Religion», Lectures, 1928-1929, pp. 339-340.
- 39Lectures, 1953, p. 141.
- 40Lectures, 1957, p. 311.
- 41«The Protestant Reformation and the Church», Lectures, 1934, p. 85.
- 42Ibid.
- 43«A Plea for Unity», Lectures, 1934, p. 180. Asimismo, en la página 182, Brewer afirmó: «Si nuestra manera de contender por la verdad impide que la gente crea la verdad . . . entonces nosotros mismos somos enemigos de la verdad . . . ¿Qué buen fin se logra si destruimos la paz y la armonía entre miles de personas en nuestro esfuerzo por corregir un pequeño error que probablemente afectaría solo a unos pocos en una localidad?».
- 44«Christian Fellowship», Lectures, 1956, pp. 349-350. También, en la página 356, Lemmons declaró: «Mientras combatimos la idea de una religión diocesana, la estamos produciendo a un ritmo acelerado».
- 45«Maturity in Christ», Lectures, 1957, p. 85.
- 46«The Church in Its Ideas and Ideals of Unity», Lectures, 1935, pp. 106, 108.
- 47«Some Present-Day Perils and Problems», Lectures, 1919, pp. 133-134.
- 48«Christian Fellowship», pp. 344, 352.
- 49Stubblefield, op. cit., p. 159.
- 50«The Modern Schism Within the Church», Lectures, 1934, pp. 160-161.
- 51Lectures, 1933, pp. 22-23.
- 52«The Church Revealed in the New Testament», Lectures, 1920-1921, p. 29.
- 53«The Modern Schism in the Church», pp. 160-161.
- 54«The Church and Sectarianism», Lectures, 1934.
- 55Brewer, op. cit., pp. 124, 138-139.
- 56«The Church», Lectures, 1926-1927, pp. 143-144.

- ⁵⁷«The Organization of the Church», Lectures, 1933, p. 30.
- ⁵⁸«The Citizens of the Kingdom Organized for Work», Lectures, 1941, p. 112.
- ⁵⁹«The Organization of the Church», Lectures, 1951, p. 8. Véase también T. B. Thompson, «The Ambassadors of the Kingdom», Lectures, 1941.
- ⁶⁰«The Kingdom That Cannot Be Shaken», Lectures, 1946, p. 101.
- ⁶¹«The Church in Its Organization», Lectures, 1935, pp. 9-10.
- ⁶²«Elders or Bishops As Stewards», Lectures, 1939, p. 88.
- ⁶³«The Elders and Their Work», Lectures, 1946, pp. 177-178.
- ⁶⁴«Planning the Work of the Church», Lectures, 1953, p. 77.
- ⁶⁵Lectures, 1956, pp. 319, 323-324.
- ⁶⁶Wilson, op. cit., p. 117.
- ⁶⁷Roberson, op. cit., p. 43.
- ⁶⁸«The Preacher, His Task and Opportunity», Lectures, 1919, p. 33.
- ⁶⁹Roberson, op. cit., pp. 36-37. Véase también Melvin J. Wise, «The Organization of the Church», Lectures, 1951, p. 11. «De los evangelistas la autoridad en la iglesia pasa a los pastores o ancianos en la iglesia local».
- ⁷⁰«Evangelists», Lectures, 1954, pp. 176-177.
- ⁷¹F. L. Young, op. cit., p. 133.
- ⁷²Lectures, 1920-1921, pp. 90-91.
- ⁷³«Overcoming Professionalism in the Ministry», Lectures, 1954, p. 78.
- ⁷⁴«Every Member at Work», Lectures, 1954, p. 172.
- ⁷⁵«Unto Him Be the Glory in the Church», Lectures, 1953, p. 122.
- ⁷⁶«Christianity in a Changing World», Lectures, 1938, p. 54.
- ⁷⁷«The Preacher and His Work», Lectures, 1946, p. 184.
- ⁷⁸«The Citizens of the Kingdom Organized for Work», Lectures, 1941, pp. 109-110.
- ⁷⁹«Evangelists As Stewards», Lectures, 1939, p. 63.
- ⁸⁰Lectures, 1919, pp. 26-27.
- ⁸¹Lectures, 1939, p. 38.
- ⁸²«The Father of Success», Lectures, 1943, pp. 86-87.
- ⁸³Speck, op. cit., p. 30.
- ⁸⁴«Some Qualifications of a Gospel Preacher», Lectures, 1944, p. 128.
- ⁸⁵Lectures, 1926-1927.
- ⁸⁶«The Church in Its Preaching and Teaching», Lectures, 1935, p. 71.
- ⁸⁷«Standing by the Cross», Lectures, 1926-1927.
- ⁸⁸«Abiding in the Doctrine of Christ», Lectures, 1957, p. 146.
- ⁸⁹Lectures, 1920-1921, p. 187.

La edificación de la iglesia

La congregación de las calles Pearl y Bryan en Dallas fue una de las primeras iglesias de Cristo en contratar los servicios de un predicador a tiempo completo radicado en la localidad. L. S. White, quien comenzó a servir en la iglesia de Dallas a principios de siglo, dijo más tarde en las Conferencias (Lectureship) de Abilene: «La iglesia del Nuevo Testamento tiene el derecho de existir porque no hay otra institución en el mundo en la que las personas puedan ser salvas o que esté realizando esfuerzo alguno por salvar a los perdidos».¹

Esta frase encarna la visión del movimiento de Restauración sobre la misión principal de la iglesia: salvar a los espiritualmente perdidos. Pero a medida que las congregaciones locales aceptaron el antecedente de retener los servicios de ministros a tiempo completo, y al tiempo que organizaron programas de trabajo comunitario, esta misión general se dividió en tres áreas de actividad práctica: edificación, evangelismo y benevolencia. El orador de Abilene, Glenn L. Wallace, explicó: «Primero, cada congregación debe buscar mantener a los miembros locales edificados, fuertes y leales. Segundo, la iglesia debe extenderse a otras comunidades y tierras donde el evangelio es desconocido. Tercero, a los afligidos se les debe dar ayuda y provisiones, especialmente a aquellos que son de la "familia de la fe"».² Este capítulo trata sobre esa fase de la misión de la iglesia conocida como edificación.

Edificación a través de la disciplina

Si bien el evangelismo y la edificación suelen dirigirse a públicos diferentes —uno al no creyente y el otro al cristiano—, muchos de sus métodos se superponen. El discurso de Leroy Brownlow de 1951, «La edificación de la iglesia», mencionó la predicación, la enseñanza en el aula, las visitas personales, las reuniones en hogares, los libros, los boletines y los folletos como medios para fortalecer y edificar a los hermanos.³ Estos son también instrumentos evangelísticos básicos. Sin embargo, Brownlow y otros de sus colegas de Abilene destacaron un método que pertenecía de manera peculiar a la edificación: la disciplina del miembro descarriado.

Solo tres conferencias —las de A. O. Colley en 1920, E. H. Ijams en 1935 y Gus Nichols en 1955— se planearon fundamentalmente para abordar la cuestión de la disciplina eclesiástica. Muchas otras pasaron de largo por el tema con menos detalle. El punto principal planteado por todos fue que la iglesia estaba descuidando una disciplina eficaz. Colley acusó a las iglesias de Cristo de ser particularmente vacilantes «al aplicar la parte de la ley de Dios que se refiere a retirarse de los miembros que andan desordenadamente». Lamentó el gran énfasis en «los aspectos especiales de cómo hacer entrar a los hombres a la iglesia», pero la inca-

pacidad absoluta «de considerar muy seriamente cómo sacarlos». Colley criticó duramente en 1920 la indecisión de la iglesia para disciplinar a los miembros que violaban la ley de Dios sobre el matrimonio y el divorcio:

La fornicación, al menos una forma de ella, se ve con ligereza en muchas iglesias hoy en día. El Nuevo Testamento no reconoce más que una sola causa real para el divorcio, y esa es que un hombre casado o una mujer casada sea infiel a los votos matrimoniales con otros. No sostengo que incluso eso los separe, pero cuando se comete, le da al inocente el derecho de separarse del culpable. Muchos hoy viven en abierta violación a la ley de Dios y no lo saben. Todos los predicadores y ancianos deberían enseñar que cualquiera que repudie a su cónyuge y se case con otro mientras el primero aún vive, está violando la ley de Dios. A aquellos que ya han entrado ignorantemente en este desafortunado estado, quiero expresarles mi simpatía. Y a ustedes, muchachos y muchachas que aún están solteros, les levanto esto como una voz de advertencia. Las siguientes escrituras se dan con la solicitud de que todos acudan a ellas y lean lo que el Señor ha dicho sobre el tema: 1 Cor. 5; Mat. 5:32; 19:8-9; Rom. 7:1-4; Mat. 19:9. Solo hay una excepción a esta regla y esa es puesta en duda por muchos hombres competentes. Por mi propia opinión, creo que el Señor hace solo una excepción. Continuará habiendo muchas víctimas inocentes hasta que los predicadores, madres y padres enseñen la ley de Dios sobre el divorcio, tanto en los hogares como en las asambleas públicas, y hasta que la iglesia ejerza más disciplina al respecto.⁴

Ijams, tan alarmado como Colley por la escasez de disciplina, citó la influencia adversa de la permisividad y la laxitud sobre la pureza de la iglesia. «La mala conducta por parte de los miembros de la iglesia y la deficiente disciplina al tratar con los culpables de mala conducta han hecho un gran daño a la reputación e influencia de la iglesia». Ijams añadió que «el fracaso de los oficiales de la iglesia para disciplinar a las partes culpables ha traído reproche sobre el nombre de Cristo y ha obstaculizado la difusión del Evangelio».⁵ En 1955, Gus Nichols fue más explícito al instar a los ancianos a retirarse de los miembros impenitentes culpables de inmoralidad o falsa doctrina. Trazó el procedimiento escritural que debe usarse en casos que exigen una disciplina severa:

Por supuesto, los ancianos deben tomar la delantera en todos estos asuntos. Ellos son los supervisores designados por Dios para la iglesia (Hechos 20:28; 1 Pedro 5:1-6). Deben investigar cualquier caso, y cuando hayan reunido tranquilamente todos los hechos y encuentren que el informe es cierto, deben disponerse a restaurar al hermano culpable, y si fracasan, pueden preguntar a la iglesia si alguien conoce alguna razón escritural por la cual no se deba retirar la comunión al hermano culpable hasta que se arrepienta y confiese sus pecados. Si no se da ningun-

na razón escritural en contra, deben anunciar que la iglesia no debe tener más comunión con el hermano excluido. Esto debe hacerse en una asamblea pública «Reunidos vosotros» (1 Cor. 5:1-13). Por supuesto, todas las cosas deben hacerse con mansedumbre y de acuerdo con la regla de oro. Ningún buen cirujano que tenga que realizar una operación para amputar un miembro del cuerpo querría ser cruel o provocar el mayor dolor posible. Seamos amables con todos los hombres, incluso con los desordenados.⁶

El veterano evangelista Nichols también creía que congregaciones enteras posiblemente podrían requerir la disciplina y retirada de comunión por parte de congregaciones hermanas. «Ahora bien, si una congregación se desviara de la verdad hasta el punto de dejar de ser una iglesia del Señor, ninguna otra congregación debería mantener comunión con ella nunca más, del mismo modo que no lo haría con una congregación denominacional». También se recomendó un plan de reprensión para los ancianos inmorales o con desviaciones doctrinales. «Si un anciano comete una falta», sostuvo Nichols, «se le debe tratar como a cualquier otro hermano, excepto que no se le debe reprender [públicamente sin el debido proceso]. Los demás ancianos deben tomar la delantera para excluirlo de la comunión de la iglesia».⁷ En su conferencia de 1954 sobre problemas especiales del ancianado, el Dr. John G. Young negó de forma contundente que los ancianos deban ser inmunes a la disciplina:

Esto de «una vez anciano, siempre anciano» es tan ajeno a la verdad como «una vez salvo, siempre salvo». Cuando deja de tener las cualificaciones de un anciano, cuando deja de funcionar como tal, puede ser corregido y disciplinado igual que cualquier otro miembro. Ser anciano no lo hace inmune a la disciplina de la iglesia. Pablo dice en 1 Timoteo 5:19: «Contra un anciano no admitas acusación sino con dos o tres testigos».⁸

Los conferenciantes estuvieron de acuerdo en que el propósito de la disciplina era restaurador en lugar de destructivo. No debía imponerse de manera punitiva, es decir, como un fin en sí mismo, sino pastoralmente, como un medio para preservar la pureza de la iglesia y rescatar al ofensor. Brownlow nombró dos razones concretas para la disciplina: «La Biblia enseña que debemos ejercer la disciplina por el bien de la parte culpable, y para el bien y la edificación de la iglesia». Treinta y un años antes, Colley había anhelado «un día mejor, cuando la iglesia pueda, de manera imparcial, llevar a cabo la voluntad del Señor en la disciplina con tanto interés y celo como lo hacemos con otras partes de su ley divina». Pero añadió:

¡Tengan en cuenta! Los mejores disciplinadores no son los que retiran la comunión al mayor número de personas, sino los que pueden tomar la palabra del Se-

ñor y sentarse tranquilamente al lado del que ha fallado y lograr que corrija la falta.⁹

Edificación a través del estudio bíblico

A pesar de haber admitido durante mucho tiempo que una de las fuentes más vitales de edificación era el estudio sistemático de la Biblia, las iglesias de Cristo fueron muy lentas en organizar escuelas dominicales en sus congregaciones locales. En 1786, apenas tres años después de que Gran Bretaña declarara a las trece colonias como una nación libre e independiente, comenzó la primera escuela dominical a este lado del Atlántico. Se organizó en el hogar de William Elliott en Virginia, quien dispuso que «niños y niñas blancos recibieran instrucción en la Biblia cada tarde de Sábado [domingo]». Desde aquel entonces, el movimiento de la Escuela Dominical ha ayudado a moldear el propio crecimiento y desarrollo del protestantismo en América. El 3 de octubre de 1832 se celebró en Nueva York la Primera Convención Nacional de Escuelas Dominicales, con doscientos veintidós delegados que representaban a catorce de los veinticuatro estados. A lo largo de los años, estas asambleas oficiales, que reunían a miles de personas comprometidas en una tarea común, han sido un factor importante en el notable avance del movimiento de escuelas dominicales. «La Biblia y solo la Biblia» fue el lema de estas primeras reuniones. Es significativo que, desde el principio, los teólogos conservadores le dieron al movimiento de la escuela dominical su impulso básico.

En 1860, el Dr. John H. Vincent, quien apenas comenzaba su destacada carrera de reconocido liderazgo en los círculos de la escuela dominical, lanzó este desafío: «¿Por qué no podemos tener un instituto de profesores, similar al de las escuelas públicas, en cada distrito?». En respuesta a esta necesidad, Vincent y Lewis Miller instituyeron en 1874 una escuela de verano para maestros a orillas del lago Chautauqua, Nueva York.¹² Pronto, pequeñas «Chautauquas» surgieron como dientes de león por todo el país. Los líderes de las iglesias se dieron cuenta rápidamente de la necesidad de mejores métodos de formación docente en estas escuelas. En 1872 se puso en marcha el sistema de Lecciones Uniformes Internacionales, y para 1905 más de diecisiete millones de estudiantes estaban comprometidos con estas lecciones.¹³

La escuela dominical tuvo un comienzo tardío entre los Discípulos. En sus primeros años, el movimiento de Restauración se nutrió casi exclusivamente de la predicación evangelística. No se sentía la necesidad de una escuela dominical. Más tarde, las convicciones que prohibían las asambleas de conferencias le negaron al movimiento las ideas y la estimulación que podían obtenerse mediante la participación en las Convenciones Nacionales de Escuelas Dominicales. Debido a los estrechos lazos entre el movimiento de la escuela dominical y el denomina-

cionalismo, los Discípulos asumieron tempranamente una postura de beligerante oposición. «Desde hace algún tiempo», escribió Alexander Campbell en 1824, «he considerado tanto a las "sociedades bíblicas" como a las "escuelas dominicales" como una especie de establecimientos de reclutamiento para llenar las filas de aquellas sectas que las lideran».¹⁴ Aunque mantuvo esta posición durante algunos años, con el tiempo Campbell cambió de opinión. En 1847, un representante de la American Sunday School Union le escribió a Campbell en Bethany College y recibió esta respuesta:

Nunca tuve más que una objeción a la administración del sistema; nunca una al sistema en sí. Esa objeción era simplemente al abuso sectario... Nuestros hermanos, como el niño mimado que teme al fuego, temen al sectarismo. Pero esto, no me cabe duda, se ha llevado demasiado lejos, especialmente cuando les impide cooperar en la enseñanza, o enviar a sus hijos a enseñar o a ser enseñados en las escuelas dominicales. No dudo que nuestros hermanos en todos los lugares verán como un deber que se deben a sí mismos, a la Iglesia y al mundo, el tener en cada Iglesia una escuela dominical propia, o unirse a la Sunday School Union en su institución verdaderamente benévola y católica [universal].¹⁵

Al igual que Campbell, Barton W. Stone también se opuso primero y luego aprobó la escuela dominical. Su juicio definitivo fue que la escuela era una obra legítima de la iglesia, no una «institución externa». Aunque la escuela dominical nunca fue un punto prominente en la disensión que llevó a la división de los Discípulos, los elementos conservadores de la hermandad dudaban en descartar tan fácilmente sus sospechas. Sin embargo, para 1850, las escuelas dominicales habían ganado un firme terreno entre las congregaciones más progresistas.¹⁶ Y aunque se negaron a alinearse con la Sunday School Union, los conservadores también siguieron su ejemplo lentamente. Para 1900, la gran mayoría de las congregaciones habían tomado disposiciones para contar, al menos, con un rudimentario sistema de estudio bíblico los domingos por la mañana, aunque en la mayoría de los casos, verdaderamente muy rudimentario.

Incluso después de la división de 1906, un ruidoso grupo minoritario entre las iglesias de Cristo todavía albergaba profundas dudas sobre la validez escritural del sistema de escuela dominical. Esas mismas congregaciones también se oponían a que las mujeres fueran maestras de clases bíblicas. Algunos sectores militantes de la hermandad aún están convencidos en contra del uso de clases separadas y graduadas [por edades] para efectos de estudio bíblico.

Pioneros de la Escuela Dominical en las Conferencias (Lectureship)

El presidente Jesse P. Sewell y el decano Henry Eli Speck de Abilene Christian College fueron los pioneros de la iglesia en el campo de la educación religiosa a

nivel congregacional. En 1933 publicaron un libro significativo, *The Church and Her Ideal Educational Program* (La iglesia y su programa educativo ideal). Este volumen, fruto de sus muchos años de experiencia práctica, fue la primera declaración exhaustiva de programas y prácticas educativas entre las iglesias de Cristo. Al presentar el libro, James H. Childress predijo que con el tiempo gozaría de «efectos aún más trascendentales que sus sacrificadas labores en las aulas de un colegio cristiano».¹⁷

Las ideas contenidas en este volumen fueron utilizadas por Sewell y Speck para liderar al grupo de primeros oradores de Abilene que se esforzaron por convencer a la hermandad de que la iglesia no solo tenía el privilegio, sino la obligación por demanda de conveniencia, de establecer escuelas dominicales en cada congregación. En su conferencia de 1919, Sewell presentó un triple argumento para respaldar su premisa de que la iglesia es esencialmente una institución educativa. Razonó que el cristianismo es eminentemente una religión de enseñanza, que la extensión de la iglesia depende enteramente de la enseñanza y que los cristianos tienen la libertad de enseñar la palabra de Dios en cualquier momento o lugar.¹⁸ Batsell Baxter añadió más tarde: «Recordemos que el crecimiento del reino de Dios depende de la enseñanza. Las personas serán en gran medida lo que se les enseñe a ser».¹⁹

Desde esta amplia base, unos pocos conferenciantes iniciales lanzaron un ataque contra la idea de que el sistema de escuelas dominicales fuera inherentemente no escritural. En respuesta al sentimiento residual de la hermandad en contra de dividir a los estudiantes en clases según la edad y el interés, O. E. Phillips argumentó en 1920:

Difícilmente podría esperarse que una audiencia mixta de jóvenes y ancianos, doctos e indoctos, necesite la misma instrucción de la Biblia.

¿Por qué debería ser pecaminoso dividir esta audiencia y dar la lección que se necesita?

Si solo hay un instructor competente presente, debe enseñar a una clase y luego a otra, según lo considere conveniente. Si hay más de un instructor competente, deben dividirse según la edad o la necesidad de instrucción. ¿Qué hay de pecaminoso en esto siempre y cuando lo que se enseñe sean las Escrituras?²⁰

El discurso de Phillips, una sólida defensa de la legitimidad escritural del sistema de clases bíblicas, sugería que cinco etapas distintas de la vida exigen una instrucción separada: la edad imaginativa, la edad aventurera e inquisitiva, la edad

de los hechos solemnes, la edad empática y la vejez. Hablando de los niños pequeños, argumentó con firmeza:

Un discurso para ellos sobre la perseverancia final de los santos, la validez del bautismo, el don del Espíritu Santo, y demás, sería como alimentar a un bebé lactante con carne de cerdo fresca. ¿Por qué debería considerarse algo incompatible con la voluntad divina que alguien capacitado (sea hombre o mujer) lleve a estos pequeñines a un rincón del templo, a un salón diferente u otro lugar, y les hable de Jesús como un niño pequeño, su viaje con su madre en un asno hacia Egipto, y cómo amaba a los niños cuando se hizo hombre?²¹

La apelación de Phillips a favor del sistema de escuela dominical concluyó: «Muéstrenme una iglesia que no lo esté haciendo y les mostraré una que está inactiva y no tiene influencia sobre los jóvenes de su comunidad...». Treinta y seis años después, la conferencia de Harrison A. Mathews reveló la victoria casi total que las Conferencias (Lectureship) ayudaron a ganar para el concepto de clases separadas y graduadas para el estudio bíblico. Mathews describió el sistema de clases estrechamente graduadas como una situación educativa ideal:

La clase bíblica proporciona una situación de aprendizaje ideal. Primero, está la agrupación de niños y niñas de edad, características, deseos y necesidades similares. Luego, se ha seleccionado a un maestro que conoce los problemas de ese grupo de edad en particular. Se han seleccionado materiales para responder a los problemas que surgen en la vida de ese grupo de edad. Así, desde el punto de vista del maestro, los materiales y los alumnos, se encuentra una situación de aprendizaje ideal.²²

A medida que las Conferencias avanzaban a lo largo de la década de 1920, la oposición al sistema de escuela dominical se volvió tan tenue que los oradores posteriores no se dedicaron a su defensa. Sin embargo, en una fecha tan tardía como 1926, Foy Wallace, Sr., criticó el uso del término «Escuela Dominical». Atribuyendo al término un origen denominacional e igualando su uso a expresiones como «Reverendo» y «Pastor» para describir al predicador, Wallace insistió en que «estas tendencias deben evitarse. Debe mantenerse el lenguaje bíblico».²³

Sin embargo, desde el principio, los oradores se habían referido al programa de enseñanza congregacional del día del Señor como la «Escuela Dominical». Y en años recientes, aparte de la expresión

«Escuela Bíblica», esta descripción ha llegado a emplearse casi de manera exclusiva. En 1922, James F. Cox insistió en que los «sermones modernos» no estaban logrando llegar a los niños ni enseñarlos. «La escuela dominical o escuela bíblica

moderna no es más que un medio o método —un esfuerzo, si se quiere, de los padres— para cumplir con las obligaciones de criar a sus hijos en la disciplina y amonestación del Señor». ²⁴ Los discursos dedicados a la escuela dominical se pueden agrupar en cuatro áreas de énfasis: su propósito, su supervisión, su cuerpo docente y sus equipos e instalaciones.

La conferencia de Cox de 1922 contenía algunas observaciones interesantes sobre las limitaciones de las escuelas dominicales de la hermandad en estas cuatro áreas. Reportó con pesimismo que «de toda la lamentable enseñanza que se pueda encontrar en este mundo, la más lamentable se encuentra en la escuela dominical moderna».

La lástima es que muchos padres creen que han cumplido con su deber hacia sus hijos a este respecto cuando los envían a una escuela dominical bíblica, sin saber ni importarles mucho, en algunos casos, los peligros que acechan en este camino. De toda la lamentable enseñanza que se pueda encontrar en este mundo, la más lamentable se encuentra en la escuela dominical moderna. Se pueden dar las siguientes razones para esta afirmación: a. Maestros mal preparados y mal capacitados, b. El poco tiempo dedicado a la enseñanza real, c. El largo tiempo que transcurre entre lección y lección, d. La falta general de aulas y equipo adecuados, e. Una falta general de seriedad en el propósito. ²⁵

Los oradores desafiaron a la iglesia a evaluar más detenidamente el propósito de su programa de Escuela Bíblica. En 1929, Sewell sostuvo que «la gran necesidad de la iglesia hoy en día es el desarrollo de cada congregación en una unidad educativa eficaz». Afirmó que la iglesia no había evaluado adecuadamente el propósito de su programa y, por lo tanto, no estaba tomando en serio su trabajo educativo. «Depende casi por completo para el logro de esta, su obra más importante, de una sesión de una hora un día a la semana. Y por lo general, esto es con supervisión e instrucción no capacitadas», se lamentó Sewell. «No dependeríamos de tal procedimiento para enseñar ninguna otra cosa a la que le atribuyéramos la más mínima importancia». ²⁶ Años más tarde, Harrison A. Mathews afirmó que el propósito de la escuela dominical era exactamente el mismo que el de todas las fases de la educación religiosa.

Quizás la mayor falla en nuestro programa de clases bíblicas hoy en día sea nuestra falta de un objetivo bien definido. A demasiados maestros se les ha hecho creer que el fin de su enseñanza es solo enseñar la Biblia. El contenido de la materia nunca ha sido un fin en sí mismo, y ciertamente no es un fin en el plan de Dios para el hombre. Hasta que no veamos que el gran objetivo es ganar almas para Cristo, perfeccionar el cuerpo de Cristo y desarrollar el carácter semejante al de Cristo, no podemos esperar tener éxito. ²⁷

C. A. Norred, cuyos esfuerzos pioneros le merecen un lugar al lado de Sewell y Speck, fue el primer conferenciante en ofrecer propuestas concretas para la supervisión de la escuela dominical. En 1929 observó que, participando apenas una cuarta parte de los que se profesaban cristianos, y utilizando escasamente el dos por ciento del total de los fondos aportados a la iglesia, la escuela bíblica era directamente responsable del 85 por ciento del crecimiento de la iglesia.²⁸ Veintitrés años después, M. Norvel Young dio un informe similar diciendo que «la iglesia promedio dedica alrededor del 10 por ciento de su energía y dinero a su escuela bíblica, y sin embargo, un estudio demostró que el 75 por ciento de los nuevos miembros provienen de la escuela bíblica, el 85 por ciento de los obreros de la iglesia y el 90 por ciento de los predicadores, ancianos y misioneros».²⁹ Norred insistió en que, para ser eficaz, la escuela dominical debía administrarse con los criterios de la administración educativa estándar. «Temo que tendría razón al decir que en las escuelas bíblicas de las iglesias del orden del Nuevo Testamento, no más de un obrero de cada quinientos ha realizado algún estudio definitivo sobre administración de escuelas bíblicas». Norred concluyó su conferencia con este llamado especialmente significativo:

Permítanme dirigirme particularmente a los predicadores del evangelio que están aquí. Permítanme recordarles que durante los próximos veinticinco años ustedes tendrán una gran influencia entre las iglesias. Permítanme apelar a ustedes para que se conviertan en especialistas en el trabajo de la escuela bíblica. Dominen los principios de la administración de la escuela bíblica. Luego, a medida que vayan entre las iglesias, pongan las escuelas bíblicas en primer lugar. Asegúrense de que las escuelas estén correctamente organizadas. Llenen las escuelas con verdaderos maestros. Den a las iglesias el privilegio de ver lo que son las escuelas bíblicas exitosas. Sin duda, tal programa aumentaría enormemente sus deberes, pero también aumentaría su utilidad.³⁰

El director de educación

El período de veinticinco años al que Norred dirigió su desafío vio cómo sus sueños más queridos daban fruto. Ese cuarto de siglo presenció un crecimiento sin precedentes en los programas de escuelas dominicales entre las iglesias de Cristo. Durante esos años, los predicadores locales se informaron mucho más en el área de la supervisión escolar. Y en cumplimiento de la esperanza de Norred, muchos predicadores incluso se convirtieron en especialistas en escuelas dominicales y fueron empleados como directores de educación en las iglesias.

El primer director de educación de tiempo completo y formalmente acreditado entre las iglesias de Cristo fue Alan M. Bryan, contratado por la Iglesia de la Calle Broadway en Lubbock, Texas, en 1952. Bryan fue también el primer trabajador

educativo de tiempo completo en hablar en las Conferencias (Lectureship). En su discurso de 1955, sostuvo que el programa de escuela bíblica de una congregación debe ser evangelístico en alcance y misionero en espíritu. Como métodos específicos para aumentar la asistencia a la escuela bíblica y ganar nuevos conversos, Bryan instó a las congregaciones a mantener registros de inscripción precisos, a realizar un censo religioso a intervalos regulares, a motivar a los miembros que no asistían dentro de la iglesia y a brindar clases especiales para los que estaban fuera de la iglesia.³¹

Los oradores coincidieron con M. I. Summerlin en que «el verdadero secreto de una escuela bíblica exitosa se encuentra en sus maestros».³² Norred recomendó en 1929 que cada congregación debería impartir regularmente su propia clase de capacitación. Expresando su pesar de que prácticamente todos los esfuerzos anteriores para capacitar maestros se habían desviado hacia meras clases de estudio bíblico, comentó: «Ciertamente necesitamos maestros que conozcan la Biblia, pero también necesitamos personas que sepan cómo enseñar y cómo dirigir una escuela».³³ En el mismo programa, Sewell encontró aún más motivos de pesar:

Hay pocas clases de capacitación para maestros y mis hermanos no han producido literatura para la capacitación de maestros, o al menos muy poca. Realizamos campañas evangelísticas (protracted meetings) para guiar a las personas a Cristo, pero ninguna reunión o escuela para capacitar a la iglesia para una enseñanza cristiana más eficiente. Realizamos escuelas de canto para enseñar a la gente a cantar mejor, pero no escuelas para enseñarles a enseñar mejor.³⁴

En 1941, Byron Fullerton señaló que «ciertos materiales son necesarios si la enseñanza se va a realizar de manera eficaz. Pero el factor principal es el maestro. Siempre será el maestro».³⁵ Al enumerar las cualificaciones necesarias, describió al maestro de escuela dominical como alguien que es un verdadero cristiano, que posee un conocimiento sólido de la Biblia en general, que tiene un conocimiento detallado de cada lección en particular, que conoce y comprende la naturaleza de cada estudiante y que está familiarizado con los métodos básicos para una enseñanza exitosa. Aunque Norred y Sewell plantearon las primeras quejas en 1929, tan tarde como en 1955 Alan Bryan reveló que el perenne problema de seleccionar y capacitar a maestros adecuados no se estaba resolviendo de manera satisfactoria entre las congregaciones de la hermandad:

Hay un contraste demasiado grande entre la eficiencia de nuestras instituciones seculares y nuestras clases bíblicas. Para tener un programa educativo eficiente, el personal docente debe ser capaz, activo y dispuesto a servir a Dios al máximo de sus capacidades. Hemos enfatizado qué enseñar, cuándo enseñar, a veces

dónde enseñar; rara vez hemos enfatizado cómo enseñar. Es un pecado enseñar la palabra de Dios de manera deficiente.³⁶

Finalmente, los conferenciantes destacaron el hecho de que, para disfrutar de una eficacia óptima, la escuela bíblica debe estar debidamente equipada. Norred, quien una vez más inició la discusión, informó que a la mayoría de las escuelas bíblicas que había observado hasta 1929 se les pedía «hacer ladrillos sin paja». Exhortó a los ancianos y predicadores a comenzar a construir hacia la siguiente disposición física:

Primero, en materia de equipamiento, viene la cuestión del espacio. La disposición ideal es que la escuela bíblica tenga su propio edificio, diseñado especialmente para el trabajo de la escuela bíblica. Si dicho edificio no está disponible, ciertamente se deben proporcionar aulas separadas. Y ciertamente todas las aulas y edificios deben estar bien iluminados y bien ventilados, mantenerse escrupulosamente limpios y hacerse atractivos. Además, se deben suministrar los mapas, gráficos, libros, tarjetas y otros equipos que puedan usarse con ventaja.³⁷

En su discurso de 1955, «La enseñanza congregacional», Bryan sostuvo que muy pocas congregaciones habían proporcionado siquiera suficientes aulas para la escuela dominical. Informó además que la mayoría de las escuelas se veían obstaculizadas por clases hacinadas muy por encima del número máximo de estudiantes recomendado para una eficiencia óptima. Para mantener la eficiencia, Bryan propuso que el número máximo en clases preescolares debería ser de diez; en grados primarios, doce; en grados intermedios (junior), catorce; en grados secundarios (intermediate), dieciséis; en clases de secundaria superior (high school), veinte o veintidós; en clases de adultos, treinta y cinco debería ser el máximo antes de iniciar una nueva clase. También se debían proporcionar libros y materiales de biblioteca adecuados para los maestros.³⁸

Coincidiendo plenamente con la opinión de que se necesitaban desesperadamente mejores instalaciones para la escuela bíblica, unos pocos oradores sostuvieron, no obstante, que la iglesia no estaba empleando adecuadamente el equipo y las instalaciones que ya tenía disponibles. Instaron a un programa de estudio bíblico diario en lugar de semanal, apelando al ejemplo apostólico: «Y todos los días, en el templo y por las casas, no cesaban de enseñar y predicar a Jesucristo» (Hechos 5:42). En 1929, Sewell criticó la situación que mostraba «pocas iglesias realizando clases bíblicas entre semana». Veintitrés programas después, M. Norvel Young se hizo eco de la acusación de Sewell y abogó por un uso mucho más vigoroso de los edificios de las iglesias mediante la iniciación de programas acelerados de estudio bíblico.

Nuestros edificios de iglesia deberían usarse los siete días de la semana. Debería haber clases diarias para niños en edad preescolar impartidas por maestros voluntarios que se han sacrificado para capacitarse para tal trabajo. Nuestros vecinos católicos romanos están enseñando a esos niños por decenas de miles. No hay razón por la cual no podamos enseñar a estos niños la Biblia de manera eficaz con el uso de horas de cuentos, cuadernos de trabajo, ayudas visuales, etc. Luego podemos darles seguimiento con clases bíblicas diarias para todas las edades de niños en edad escolar después del horario escolar. En algunas comunidades es posible obtener tiempo libre de la escuela para un programa de este tipo. Por las noches se pueden impartir varias clases para parejas jóvenes casadas, para nuevos conversos, para la capacitación de ancianos y diáconos, y predicadores. Ni siquiera estamos tocando el borde del vestido.³⁹

A pesar de haber funcionado durante muchos años con la limitación de una grave escasez de publicaciones de calidad de la hermandad en el campo de la educación cristiana, los discursos de las Conferencias (Lectureship) han aportado mucho impulso y muchas ideas creativas a los programas de la escuela dominical de la iglesia. En años recientes, los oradores han expresado la sospecha de que las iglesias de Cristo todavía están por detrás de la mayoría de las principales denominaciones americanas por al menos dos décadas en el trabajo de educación religiosa a nivel congregacional. A pesar de los valientes esfuerzos de las Conferencias por motivar a la hermandad a ponerse a la vanguardia, estos sombríos cálculos son al menos parcialmente precisos. Aunque el intervalo de tres décadas trajo tremendas ganancias —un propósito educativo más agudo, una mejor organización y supervisión, maestros mejor capacitados e instalaciones más adecuadas—, las exclamaciones de 1929 del precursor Norred aún pueden encontrar una aplicación oportuna en la hermandad de la década de 1960.

¡Consideren las escuelas bíblicas en las iglesias del Nuevo Testamento! ¡Consideren esas escuelas! ¡Mal equipadas! ¡Dirigidas por trabajadores en su mayoría no capacitados! ¡Recibiendo el apoyo de una miserable cuarta parte de la gente! ¡Concedida la vergonzosa asignación de dos centavos de cada dólar! ¡Y sin embargo, esas escuelas son la esperanza de la Iglesia!⁴⁰

Edificación a través de la adoración

La adoración cristiana es quizás el medio más vital de edificación. Es a la vez el privilegio más bendito y abrumador que enfrenta el creyente. El sistema y los símbolos de la adoración determinan el carácter y dan forma a la estructura de un movimiento religioso. La adoración es la fuente principal para inculcar la fe; y uno de los instrumentos primarios para transmitir esa fe. En las Conferencias (Lectureship), la adoración fue tanto experimentada como explicada. Más de dos docenas de discursos principales fueron diseñados para exponer las profundida-

des del culto público de la iglesia o uno de sus diversos canales. Pero más allá de esto, la emocionante emoción de la adoración corporativa con miles de hermanos era un privilegio raro que ocurría solo una vez al año: cada última semana completa de febrero.

Los oradores comenzaron con definiciones. Early Arceneaux preguntó en 1941: «¿Qué entendemos por adoración? Creo que si pudiéramos resumir, poner en una sola palabra, todas nuestras ideas de respeto, admiración, adoración, reverencia, amor, reconocimiento de autoridad, tendríamos una idea bastante buena».⁴¹ E. W. McMillan compartió estos pensamientos en la reunión de 1964:

Adorar a Dios es un principio del corazón. Es una experiencia del corazón que se relaciona directamente con Dios. Es el sentimiento piadoso y reverente de devoción en el alma hacia su Dios. Incluye un profundo sentido de apreciación por la salvación que viene de Dios; contiene el anhelo del corazón por una comunión íntima con Dios; lleva un sentimiento de añoranza y deseo de sentir los toques más tiernos de su amor y corazón.⁴²

John H. Banister dio esta definición de adoración en su conferencia de 1951:

Uno de los propósitos principales de la adoración es acercarse a Dios. En la adoración, debemos comulgar con Dios y meditar en la majestad, el poder y misericordia de Dios. Debemos darle gracias por sus bendiciones; debemos alabar, adorar, honrar, exaltar, magnificar y elogiarlo . . . Si la religión es una comunión personal con Dios, entonces el culto es una comunión personal con Dios.⁴³

Al año siguiente, el discurso sobre el culto de Trine Starnes contenía estas significativas declaraciones:

El culto no es un esfuerzo accidental que se hace, ni un período ocasional e incidental que se pasa, sino que, por el contrario, es un logro espiritual en la cultura del alma y una comunión íntima con Dios.

Hay una ley inalterable de la vida que decreta que el hombre tiene una tendencia a convertirse en lo que cree que es, y a semejar a aquello que venera . . . En el verdadero culto, asimilamos en nuestra naturaleza espiritual la semejanza de aquel a quien honramos. Como lo expresa Pedro: «para que por ellas llegaseis a ser participantes de la naturaleza divina . . .»⁴⁴

El profesor de Abilene, Frank Pack, introdujo su conferencia de 1954 con la siguiente definición de culto:

«Mi corazón ha dicho de tu parte: Buscad mi rostro. Tu rostro buscaré, oh Jehová» (Salmos 27:8). En ese notable verso, creo que tenemos expresada la esencia misma del verdadero culto. Es el llamado de Dios al corazón del hombre, y la respuesta de un corazón creyente que busca a Dios, quien se está acercando. El culto es el mayor privilegio que Dios jamás ha concedido a la humanidad. Es un privilegio que compartimos con los ángeles. Es un privilegio que no se limita a este mundo, sino que también será el gozo y la gloria del que está por venir. El culto es el llamado de Dios a su corazón y al mío como sus hijos al acercarnos a él y al acercarse él a nosotros. Es la comunión de nuestro espíritu con él como un amoroso Padre celestial.

. . . . Estamos entrando en la presencia de Dios. El significado literal de la palabra «culto» es «besar el suelo hacia» o «besar la mano hacia». Cuando adoro a Dios, «beso el suelo hacia» él y es con un profundo sentido de reverencia que me acerco a mi Padre celestial.⁴⁵

Cinco Canales de Culto

Las iglesias de Cristo son congregaciones no litúrgicas en las cuales el culto público se centra en la alabanza y la acción de gracias a Dios. La Serie de Conferencias (Lectureship) nombró cinco canales, u actos, a través de los cuales dicha alabanza y adoración públicas pueden ofrecerse adecuadamente. La autoridad para estas formas se basaba en el patrón divino. No se dio un orden específico para los actos de culto. Banister resumió estas partes componentes del culto:

El culto de la iglesia apostólica consistía en cinco actos o elementos distintos de culto en el Día del Señor. Primero, observaban la Cena del Señor (Hechos 20:7); segundo, cantaban cánticos, himnos y cánticos espirituales (Ef. 5:19); tercero, oraban (Hechos 2:42); cuarto, predicaban y enseñaban (Hechos 2:42); y quinto, diezmaban/daban de su dinero según habían sido prosperados (1 Cor. 16:1, 2). Para ser bíblico, nuestro culto del Día del Señor debe contener estos cinco elementos requeridos.⁴⁶

«Para acomodar un culto a todo tipo de personas», razonó John Allen Hudson, «se requería la sabiduría de Jehová. Él ha dado ese sabio culto que abarca solo unos pocos elementos que se pueden practicar en todo el mundo y ha prohibido a cualquiera añadirle o quitarle».⁴⁷ En su discurso de 1920, M. C. Kurfees también enfatizó la importancia del patrón bíblico:

Hemos visto, por la regla establecida por el propio Jesús, que cualquier acto de culto que se basare en la mera voluntad del hombre es culto vano. Por lo tanto, no importa qué pueda sugerirse como adecuado en el culto a Dios, primero debemos resolver la cuestión de si es algo que Dios mismo ha designado. Si no lo

es, ese solo hecho debería ponerlo de inmediato bajo la prohibición que lo excluiría de nuestro culto. El acto en sí podría ser perfectamente inofensivo y sin pecado, pero no se puede hacer legalmente como culto a Dios si él mismo no lo designó.⁴⁸

De los cinco elementos, el culto mediante el canto a cappella y a través de la ofrenda financiera recibieron la mayor atención. El fuerte énfasis en la colecta quizás sea autofalante.

Pero que el culto a través del canto atrajera tanta atención como todos los demás elementos del culto público combinados es un hecho sorprendente que merece una explicación especial.

«La historia de la música es la historia del culto», escribió George Hedley, «enteramente en sus orígenes e importantemente en cada punto de su historia».⁴⁹ La música es quizás la expresión más instintiva y refinada del sentimiento humano. Como lo expresó acertadamente George Walter Fiske: «La religión debe cantar o morir».⁵⁰ Una de las famosas tesis que Martín Lutero clavó en la puerta de la iglesia de Wittenberg fue un ruego por el canto congregacional, la exigencia de que se les diera a los laicos el derecho de cantar himnos como parte del culto. Su propio gran himno, «Castillo Fuerte es Nuestro Dios», fue llamado «La Marsellesa de la Reforma». Rechazando el uso de un coro y grupos de interpretación especial, las iglesias de Cristo favorecen el canto congregacional. Se anima a cada miembro a ser un participante activo en lugar de un mero espectador; un adorador, en lugar de un observador.

La postura única de la iglesia contra el uso de instrumentos mecánicos de acompañamiento atrajo mucha atención en la Serie de Conferencias. Significativamente, casi se dijo tanto en Abilene contra la música instrumental como lo que se dijo a favor de todos los demás elementos del culto combinados. Varias conferencias se dedicaron totalmente al tema de la música. Muchas otras lo tocaron. «Parece que hemos trabajado tanto y tan duro sobre "¿Qué tiene de malo la música instrumental?" que muchos de nosotros aún tenemos que aprender qué tiene de bueno el canto», observó Vernon Moody. «Estamos satisfechos de que mientras no se toque ningún instrumento, ciertamente todo está bien con nuestro canto».⁵¹ La primera conferencia completa sobre «Música Instrumental en el Culto» fue pronunciada por A. O. Colley en 1923. Formuló el argumento principal en contra de su uso: «Es admitido universalmente por aquellos competentes para juzgar, que no hay la más mínima indicación en el Nuevo Testamento de autoridad divina para el uso de música instrumental en el culto cristiano».⁵² Otros oradores señalaron que las Escrituras autorizaban explícitamente solo el canto a cappella. «El Señor no solo autoriza la música en la iglesia, sino que nos dice el tipo de

música que debemos tener», explicó E. M. Borden. «El Señor no ha dejado a nuestro criterio seleccionar el tipo de música que debemos tener. La Biblia no guarda silencio sobre esta cuestión como algunas personas piensan».⁵³

F. B. Shepherd añadió que los eruditos bíblicos estaban de acuerdo unánimemente en que el culto de la iglesia apostólica no empleaba un instrumento:

Después de todo, la controversia no radica en la cuestión de la interpretación, pues ningún erudito ha surgido jamás para afirmar que encuentra justificación para ello en las iglesias del Nuevo Testamento. El asunto es puramente uno de autoridad. Y la única autoridad para ello ahora es la de los concilios, sínodos, juntas, convenciones o el papa y la iglesia.⁵⁴

Early Arceneaux continuó la línea de argumento de Shepherd señalando que: La palabra «cantar» es un término específico, no genérico. No hay autoridad para la música instrumental en el mandato de cantar. La excluye. El Nuevo Testamento y la historia de la iglesia durante casi siete siglos guardan silencio sobre el tema de la música instrumental en el culto cristiano. ¿Por qué no se mencionó? Evidentemente porque no se usaba.⁵⁵

También se revisaron los argumentos estándar de la oposición: las implicaciones lingüísticas de la palabra griega *psallo*, el hecho de que se usaran instrumentos en el Antiguo Testamento, la profecía de que se tocarán arpas en el cielo, la afirmación de que los diapasones y los libretos de canciones están en la misma clase que los instrumentos, y el uso no disputado de instrumentos en el hogar. Pero el principal argumento a favor de los instrumentos era que la Biblia no prohibía específicamente su uso en el culto. Los conferenciantes respondieron a esta objeción sosteniendo que la clara aprobación de la música a cappella, junto con el significativo silencio de las Escrituras con respecto a los instrumentos de música, prohibía tal uso mediante la «ley de exclusión». En 1961, Hershel Dyer insistió en que la verdadera cuestión concernía a la autoridad de Cristo. «Si queremos obedecer a Cristo, no solo debemos comenzar con lo que él mandó, sino que también debemos detenernos donde él no ha dado ningún mandato».⁵⁶

El discurso de E. M. Borden de 1926 destacó el pasaje: «Así que, ofrezcamos siempre a Dios, por medio de él, sacrificio de alabanza, es decir, fruto de labios que confiesen su nombre». Razonó que la música en el culto es «el fruto de nuestros labios», y que su propósito es edificar, alabar, enseñar, amonestar, orar y expresar acción de gracias. Argumentó que un instrumento no puede cumplir ninguno de estos propósitos. «Si bien la música instrumental es fina, y sus melodías son hermosas, denme las palabras que me expresan el sentimiento de una verdad maravillosa». Borden también hizo un llamado a un servicio de canto mejorado.

Con nuestra postura, deberíamos tomar un gran interés en aprender a cantar, para resaltar el sentimiento de la canción. Para ser consistentes, deberíamos patrocinar a nuestros profesores de canto más de lo que lo hacemos No somos consistentes si condenamos la música instrumental y luego no intentamos aprender a cantar.⁵⁷

La Mayordomía Como Culto

Se establecieron varias pautas que rigen el culto a través de la ofrenda. Debe tomarse cada primer día de la semana; ella sola debe proporcionar todos los fondos para el sostenimiento del programa de trabajo de la iglesia; debe darse con alegría y liberalidad; y debe reflejar con precisión el nivel de prosperidad del dador. El culto mediante la contribución financiera involucra el principio doble de la propiedad divina y la mayordomía humana. En 1939, Yater Tant habló de «La Responsabilidad del Mayordomo Ante Dios»:

La humanidad se niega a reconocer que es responsable ante algo o alguien por lo que piensa, dice o hace. Todo el tono moral de nuestra generación es que «cada quien para sí mismo, y sálvese quien pueda». En lugar de considerar la vida como un encargo sagrado, del cual en última instancia se debe dar cuenta, el hombre moderno tiende a considerarse a sí mismo el Señor de la vida. Se gloria en su propio poder de alma, mente y cuerpo, y desafía a todo el universo a pedirle cuentas por cualquier cosa.⁵⁸

En el mismo programa con Tant, P. D. Wilmeth definió el principio de mayordomía como «la responsabilidad de administrar toda nuestra vida, personalidad, tiempo, talentos, influencia, sustancia material, todo—de acuerdo con el propósito de Dios». Si bien la mayoría de los oradores prefirieron discutir principios y pautas generales en lugar de hacer recomendaciones específicas sobre dólares y centavos, unos pocos plantearon la pregunta práctica: «¿Cuánto debo dar?». El empresario de Dallas, Robert S. Bell, retrató al cristianismo como una «religión dadivosa», y que la obligación del cristiano hacia Dios no puede tener limitaciones, ya que nunca se saldará por completo.⁵⁹ Por regla general, los oradores no recomendaron la práctica del diezmo, sosteniendo que el dar bajo la ley de la gracia no debería restringirse al diezmo judío legalista. El discurso de L. S. White de 1920, sin embargo, fue una excepción interesante a esta regla. Hablando sobre «Finanzas de la Iglesia», sostuvo que el principio del Antiguo Testamento del diezmo nunca había sido realmente abolido:

¿Cuánto deberían dar los cristianos? Durante más de veinticinco años he estudiado cuidadosamente esta cuestión y estoy plenamente convencido de que la Biblia enseña a los cristianos a dar al Señor al menos una décima parte de sus ingresos brutos. Creo que se enseña con tanta certeza como el bautismo para el

perdón de los pecados Esta doctrina del diezmo fue enseñada y practicada por el pueblo de Dios muchos siglos antes de que se diera la Ley de Moisés, y quiero mostrarles que tanto Cristo como Pablo la enseñaron y que ahora es obligatoria para los cristianos.⁶⁰

Otros oradores vieron la mayordomía como el principio a través del cual la misión de la iglesia debería subsidiar. Denunciando todas las campañas de recaudación de fondos, trucos y técnicas como violaciones del concepto de dar voluntariamente en proporción a la prosperidad, Leonard Mullens declaró en 1953:

La iglesia del Señor está comprometida en realizar la tarea más grande bajo el cielo. Para cumplir esta misión, la obtención y el gasto de dinero es necesario Ahora bien, la iglesia está compuesta por individuos. Cada uno debe «poner aparte algo». Lo que la iglesia recibe para gastar en hacer la obra de Cristo será contribuido por individuos. Esta es la voluntad de Dios para nosotros. El Señor no nos ha instruido a hacer rifas, sorteos, cenas, ventas de pasteles y ventas de garaje para recaudar dinero para su obra. A través de su gran amor por nosotros, Dios ha apelado a nuestro amor por él. Jehová espera que lo amemos lo suficiente como para dar de nuestros medios, de manera simple, alegre, como él lo ha enseñado en su palabra.⁶¹

Desafiando a los líderes de la iglesia a emprender programas de trabajo más vigorosos, la conferencia de Jack Hardcastle en 1955 sugirió que la cantidad de la contribución por lo general depende del incentivo puesto ante los dadores por los ancianos. Urgió a los ancianos a planificar con fe con la seguridad de que se suministrarían los medios necesarios:

La congregación que planea crecer debe planear también gastar dinero—no solo el mínimo necesario para llevar a cabo el culto y celebrar servicios, sino el máximo que se pueda invertir sabiamente para ayudar a dar frutos a nuestros planes y propósito Es cierto que debemos tener dinero para gastar dinero, pero no hay falta de dinero para las cosas que realmente queremos. Muéstrenles a los miembros de la iglesia del Señor una meta por la cual les parezca que vale la pena sacrificarse, y ellos apoyarán los esfuerzos planificados para alcanzar esa meta.⁶²

En Espíritu Y En Verdad

La cumbre máxima del culto cristiano—ese acto en el que los creyentes participan de los símbolos visibles del amor redentor de Cristo y conmemoran su agonizante muerte—se llama la Cena del Señor. Considerando la Cena del Señor como el momento de especial primacía en el período de culto, los oradores de Abilene estuvieron extrañamente silenciosos sobre su significado y función.

Solo un discurso, la conferencia de Early Arceneaux de 1933 sobre «El Culto de la Iglesia: Comunión y Compañerismo», se diseñó para tratar principalmente con la Cena del Señor. Aunque sugirió brevemente las actitudes adecuadas que deberían acompañar el tomar el pan sin levadura y el fruto de la vid, la contribución esencial de su conferencia se relacionó con la regularidad de la observancia de la comunión. Arceneaux promovió seis razones secuenciales para su premisa: «Creemos que el Nuevo Testamento enseña claramente que se requiere que los cristianos observen la Cena del Señor el primer día de la semana».⁶³ Las iglesias de Cristo en todo el mundo creen y practican esta premisa.

Pero el qué, cuándo y cómo del culto eventualmente plantea la pregunta aún más importante del porqué—el motivo y la actitud espiritual del adorador. En su discurso de 1956, «La Enseñanza en el Culto», Cleon Lyles advirtió: «Es posible que uno pase por los actos de culto y aún no adore a Dios». Señaló que el acto solo no constituye un verdadero culto a Dios. Lyles sostuvo que la pureza de vida debe ser preliminar a la verdadera comunión con Dios. Dijo:

Luego están aquellos que sustituyen la ortodoxia por el culto, y también hay quienes adoran la ortodoxia. Todos reconocemos la necesidad de estar en lo correcto en lo que hacemos, pero ¿de qué sirve estar en lo correcto al enseñar una doctrina si la doctrina no nos hace rectos? Si uno es firme en los hechos que presenta, pero no es firme en la vida que vive, su firmeza en la enseñanza no borrará su falta de firmeza en la vida. Es desafortunado que algunos hombres que han gritado más fuerte por una enseñanza firme hayan practicado constantemente una vida desviada.⁶⁴

John Banister también advirtió que la mera observancia externa de los elementos del culto y el verdadero culto interno a Dios no eran necesariamente procesos simultáneos. Describiendo el culto como una consagración interna y espiritual canalizada hacia Dios a través de la observancia de formas correctas, Banister concluyó:

¡Asegurémonos de que nosotros, en el culto, no descuidemos ni la forma escritural ni el espíritu reverente de culto. Quienes corrompen el culto con innovaciones no bíblicas no pecan más que aquellos hermanos que, mientras se aferran tenazmente a la forma correcta de culto, pasan por el culto ¡sin ninguna comunión real y vital con Dios! Restauremos hoy el espíritu de quietud y reverencia que caracterizó el culto de la iglesia apostólica. Restauremos el verdadero significado del culto.⁶⁵

La conferencia de Howard Horton de 1961 también destacó la necesidad del adorador de transformar los elementos formales del culto en experiencias genuinas

de comunión con Dios. «La verdad fría y formal es tan vana como el error cálido y extático. Dios no aceptará ninguno de los dos. Uno asume que Dios es una piedra sin sentimientos; el otro, que Él es un duende extático sin autoridad ni poder». Horton continuó:

¿Cómo podemos transformar los «elementos de culto» escriturales en experiencias vivas de compañerismo? Incluso en el culto corporativo de la congregación se logra individualmente. Me ayuda pensar en cada elemento o componente como algo que involucra cuatro etapas: (1) la presencia objetiva del elemento específico de culto, (2) la entrada consciente del adorador en el propósito y significado del elemento particular, (3) el momento en que el adorador está completamente absorbido en amorosa adoración y comunión con Dios, perdiendo de vista el elemento objetivo, (4) el regreso al elemento objetivo de culto al finalizar este. A menos que el adorador vaya más allá de la mera participación en el elemento objetivo, es solo un ejecutante, no un adorador, y no hay un compañerismo cristiano involucrado, ¡porque Cristo no ha entrado realmente en el evento!⁶⁶

Frank Pack sugirió en 1954 que una apreciación verdadera del profundo significado espiritual del culto eliminaría las altas cifras de ausentismo en las asambleas de culto. «Si un hombre se da cuenta de que en el culto se está acercando al Señor y que hay compañerismo, comunión y cercanía entre su propio espíritu y Dios, entonces no se le debería tener que recordar la necesidad del culto dondequiera que esté y la importancia de este en su propia vida. Lo anhelaría y desearía ardientemente».⁶⁷

El discurso de Dan F. Fogarty de 1955, «No Dejando de Congregarnos», fue mucho más agudo al comentar sobre el problema del ausentismo. «En la mayoría de los lugares, la iglesia se reúne dos veces el primer día de la semana y los miércoles por la noche. En algún punto del camino alguien nos ha metido la idea de que la asamblea es el domingo por la mañana», observó Fogarty. Planteando la pregunta: «¿quién tiene derecho a estar ausente?», continuó: «Tal como están las cosas ahora, cerca de la mitad de la membresía no asiste. Cuando uno no asiste, esa persona está dejando de congregarse. No hay escapatoria. Si la iglesia se reúne para adorar, o para edificación o para trabajar, entonces es lo suficientemente importante como para que todos estén allí, y si no es tan importante, entonces está yendo más allá de sus instrucciones y nadie debería asistir».⁶⁸

Adorar y revalidar a Jehová a través del mediador Cristo es, entonces, el privilegio supremo y sagrado del cristiano. Un homenaje modesto sin duda para ser puesto a los pies de uno tan digno. Las alternancias entre la humillación propia y la santa exaltación invocan la ayuda de las emociones del adorador, así como la implicación de una fe profunda y razonada. Cualesquiera que sean las activida-

des externas necesarias para el ejercicio del culto, su realidad y su significado profundo residen en la comunión o fusión del Espíritu de Dios con el corazón y el espíritu del hombre. Y esa comunión suministra al «hombre interior» su fuente seminal de edificación—nutrición para el alma inmortal.

Notas al pie de página

¹«The Right of the Church to Live», Lectures, 1933, p. 131. Este objetivo principal de la iglesia también se enfatiza en Liff Sanders, «The Family, State, and the Church», Lectures, 1920-1921; y W. S. Long, «The Church in Its War Against Sin», Lectures, 1935.

²«The Church and the Community», Lectures, 1953, p. 3.

³«The Edification of the Church», Lectures, 1951, pp. 32-46.

⁴«Discipline of the Church», Lectures, 1920-1921, pp. 97, 101.

⁵«The Church in Its Discipline», Lectures, 1935, p. 16.

⁶«Withdraw Yourselves from Those That Walk Disorderly», Lectures, 1955, pp. 87-88.

⁷Ibid., pp. 90, 91.

⁸«Overcoming Eldership Problems», Lectures, 1954, pp. 198-199.

⁹Brownlow, op. cit., p. 40.

¹⁰Colley, op. cit., pp. 107-108.

¹¹James DeForest Murch, *Christian Education and the Local Church* (Cincinnati: The Standard Publishing Company, 1943), p. 75.

¹²Clarence H. Benson, *A Popular History of Christian Education* (Chicago: Moody Press, 1943), p. 199. Benson observó: «Durante los primeros tres años este prometedor movimiento se limitó al propósito para el cual fue organizado; luego, desafortunadamente, algunos líderes bienintencionados propusieron ampliar el programa para incluir la cultura general y hacer que las reuniones fueran más populares mediante la introducción de conferencias sobre temas populares».

¹³J. M. Price, et al., *A Survey of Religious Education* (New York: The Ronald Press Company, 1940), pp. 159-160.

¹⁴Alexander Campbell, *The Christian Baptist*, II, p. 2.

¹⁵Alexander Campbell, *The Millennial Harbinger*, 1847, pp. 200ff.

¹⁶William Clayton Bower y Roy George Ross, *The Disciples and Religious Education* (St. Louis: Christian Board of Publications, 1936), p. 35.

¹⁷*The Church and Her Ideal Educational Situation* (Austin, Texas: Firm Foundation, 1933), «Forward».

¹⁸Jesse P. Sewell, «Christian Education», Lectures, 1919, pp. 7-9.

¹⁹«The Great Mission of the Church: Teaching God's Word», Lectures, 1933, p. 56.

²⁰«Our Young People», Lectures, 1920-1921, p. 143.

²¹Ibid., pp. 143, 147.

²²«Opportunities on Sunday Morning», Lectures, 1956, p. 116.

²³«The Church», Lectures, 1926-1927, p. 150.

²⁴James F. Cox, «The Perils of the Child», Lectures, 1922-1923, p. 60.

²⁵Ibid.

²⁶Jesse P. Sewell, «Christian Education», Lectures, 1928-1929, p. 44.

²⁷Mathews, op. cit., p. 112.

²⁸«The Bible School», Lectures, 1929, pp. 128-129. La influencia de Norred y el uso del término fue una de las razones clave por las que las Iglesias de Cristo llegaron a preferir la expresión «Escuela Bíblica» en lugar de «Escuela Dominical».

²⁹M. Norvel Young, «Restoring God to Education», Lectures, 1952, p. 186.

³⁰Norred, op. cit., pp. 130-131, 134.

³¹«Congregational Teaching», Lectures, 1955, p. 220.

³²«Developing Spirituality in the Local Church», Lectures, 1957, p. 104.

³³Norred, op. cit., p. 134.

- ³⁴Sewell, «Christian Education», 1929, p. 44.
- ³⁵«Every Christian Citizen a Teacher», Lectures, 1941, p. 133.
- ³⁶Bryan, op. cit., p. 220.
- ³⁷Norred, op. cit., p. 131.
- ³⁸Bryan, op. cit., p. 221.
- ³⁹Young, «Restoring God to Education», 1952, pp. 64-65.
- ⁴⁰Norred, op. cit., p. 133.
- ⁴¹«Worship in the Program of the Christian Citizen», Lectures, 1941, p. 62.
- ⁴²«The Kingdom That Cannot Be Shaken», Lectures, 1946, p. 105.
- ⁴³«The Worship of the Church», Lectures, 1951, p. 145.
- ⁴⁴«Worship», Lectures, 1952, pp. 131, 152-153.
- ⁴⁵«Overcoming Problems in Worship», Lectures, 1954, pp. 114, 116.
- ⁴⁶Banister, op. cit., p. 146. La única lista del Lectureship sobre los elementos del culto que contenía más, o menos, de cinco actos fue la de M. C. Kurfees, «The New Testament Law of Worship», Lectures, 1920, p. 45. Llegó al número de seis al separar la enseñanza en «lectura de la palabra de Dios» y «exhortación».
- ⁴⁷«The Church in Its Worship», Lectures, 1935, p. 101.
- ⁴⁸M. C. Kurfees, «The New Testament Law of Worship», p. 47.
- ⁴⁹Christian Worship: Some Meanings and Means (New York: The Macmillan Company, 1953), 102.
- ⁵⁰The Recovery of Worship: A Study of the Crucial Problem of the Protestant Churches (New York: The Macmillan Company, 1931), p. 130.
- ⁵¹«Worship in Song», Lectures, 1961, p. 166.
- ⁵²«Instrumental Music in Worship», Lectures, 1922-1923, p. 335.
- ⁵³«Music in the Church», Lectures, 1926-1927, p. 210.
- ⁵⁴«The Integrity of the New Testament Worship», Lectures, 1928-1929, p. 155.
- ⁵⁵«The Worship of the Church: Prayer and Praise», Lectures, 1933, p. 107.
- ⁵⁶«A Life of Obedience», Lectures, 1961, pp. 60-61.
- ⁵⁷Borden, op. cit., pp. 222, 212.
- ⁵⁸«The Steward's Accountability to God», Lectures, 1933, p. 132.
- ⁵⁹«Christian Stewardship», Lectures, 1961, p. 137.
- ⁶⁰«Church Finance», Lectures, 1920-1921, p. 123.
- ⁶¹«The Church and Money», Lectures, 1953, pp. 95-96.
- ⁶²«The Church As It Can Be», Lectures, 1953, pp. 230-231.
- ⁶³«The Worship of the Church: Communion and Fellowship», Lectures, 1933, p. 99. El discurso de Arceneaux estaba destinado a responder a los argumentos de aquellos que adoran el sábado, así como de aquellos que observan la cena con menos frecuencia que semanalmente.
- ⁶⁴«Teaching in Worship», Lectures, 1956, p. 175.
- ⁶⁵Banister, op. cit., p. 148.
- ⁶⁶«The More Abundant Life As One of High Fellowship Values», Lectures, 1961, p. 96.
- ⁶⁷Pack, op. cit., p. 126.
- ⁶⁸«Not Forsaking the Assembly», Lectures, 1955, p. 70.

La misión de la iglesia

Las contribuciones más evidentes del Ciclo de Conferencias de Abilene (Abilene Lectureship) al desarrollo de las iglesias de Cristo en el siglo XX pueden agruparse en tres categorías distintas de crecimiento: un mejor nivel de liderazgo y programas de trabajo congregacionales; una mayor apreciación de la necesidad de contar con más y mejores escuelas y universidades cristianas; y el estímulo de la voluntad junto con la presentación de los medios para llevar el evangelio de Cristo a todo el mundo. Tan asombroso y extendido ha sido el liderazgo del Ciclo de Conferencias en estas áreas que uno se estremece al imaginar cuál sería la posición actual de la iglesia si la influencia de los últimos cincuenta febreros fuera repentinamente borrada del registro.

El impacto más dramático se ha producido en la tercera de estas categorías. El Ciclo de Conferencias ha estado en la vanguardia misma de la explosión misionera posterior a la Segunda Guerra Mundial entre las iglesias de Cristo. Nótese la intensidad de este párrafo típico:

Probablemente esta semana se concentra en este campus más potencial para llevar la humanidad a Cristo que el que jamás se haya reunido en un solo lugar desde que nació la iglesia. Apenas puedo soportar enfrentarme a este terrible desafío, pues la demacrada y formidable intensidad de una humanidad perdida, la exigencia de millones sin salvar, pesan gravemente sobre este momento, y esta oportunidad de inspiraros en su favor significará el paraíso perdido para algunos. Sin embargo, no me atrevo a presentarme ante mi Dios sin decir estas cosas que deben ser dichas. Porque incluso en este momento, un hombre conocido solo por su Creador se mueve con ropaje humano en algún lugar de la gran ciénaga que se extiende a lo largo del río Tigris en Irán. Mañana este hombre morirá, siendo un anónimo para usted y para mí. Pero temo a este hombre, porque puede ser mi acusador en aquel día en que mi Señor pida la devolución de sus talentos. Estas miriadas de perdidos anónimos y sin esperanza son los jueces mudos de la iglesia del siglo XX. Devastados por el pecado, enredados en cadenas de tinieblas e ignorancia, van a tientas a través de esta oscuridad hacia una noche sin fin.¹

Tomado del discurso de Guy Caskey en 1961, este pasaje captura la combinación de misión divina y urgencia aterradora que fue, más que ninguna otra cosa, el alma misma de las asambleas de febrero. Concebido a partir de un sentido de obligación universal, nacido en respuesta a los clamores de una humanidad perdida, el Ciclo de Conferencias persiguió a la hermandad con el eco de la Gran Comisión: «Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado, será salvo».

Creando el espíritu evangelizador

El clima nacional de sospecha religiosa e inquietud espiritual, que para 1910 había impregnado prácticamente cada vestigio del cristianismo ortodoxo, envolvió el campo del evangelismo tras la augusta aparición en 1932 de *Re-Thinking Missions* (Replanteando las misiones). Fruto de un comité interdenominacional presidido por el erudito William Ernest Hocking, este volumen reinterpretó los motivos y métodos de la actividad misionera para hacerlos consonantes con la postura del liberalismo teológico. El mensaje cristiano de salvación se había erigido previamente como juez sobre todas las demás afirmaciones de revelación religiosa. Arthur Judson Brown, el estimado teórico misionero protestante, había afirmado poco después del cambio de siglo que a todo hombre se le debe enseñar sobre Cristo, porque solo Cristo puede «salvar su alma y prepararlo para la compañía eterna con Dios. "Y en ningún otro hay salvación". Por lo tanto, debemos transmitir este evangelio al mundo».²

Pero para Hocking y los demás miembros liberales del comité de Replanteamiento, esta posición tradicional era demasiado radicalmente excluyente respecto a otras religiones del mundo e irreconciliable con las ideas de revelación general y relatividad. Rápidamente surgieron preguntas perplejas sobre la relación del cristianismo con otras formas de religión, o incluso con la no religión. Hocking propuso que el misionero cristiano debería ser un colaborador de la religión nativa, en lugar de su competidor. Debía «ayudar o alentar» en lugar de desplazar la verdad dentro de cada religión.³ Tan extendido fue el impacto de esta publicación de 1932 que un liberal informó: «la mayoría de las principales denominaciones protestantes comenzaron a reestructurar sus programas misioneros en torno a principios más liberales y tolerantes para mostrar una mayor preocupación por el bienestar humano y fomentar el servicio social».⁴

Mientras el protestantismo reestructuraba sus programas misioneros, la perspectiva evangelizadora de las iglesias de Cristo se mantuvo fiel a la tradición ortodoxa o bíblica. Y el Ciclo de Conferencias de Abilene emergió como el estímulo vital para el evangelismo mundial. Siendo un punto de encuentro para misioneros, el Ciclo de Conferencias era idóneo para esta tarea. Cada año, veteranos venidos de lejos programaban sus permisos para coincidir con las festivas fechas de febrero. Cada año nacían nuevos obreros misioneros en medio de las conmovedoras sesiones evangelizadoras. Aparte de las conferencias sobre la iglesia, el tema del evangelismo recibió más atención que cualquier otro. Nunca se citó con tanta frecuencia la comisión de Cristo. Nunca se recibió con mayor gravedad. Y además de esto, los informes de victorias alcanzadas y oportunidades perdidas; las historias de encuentros apasionantes en lugares remotos y los desafíos ordinarios e desatendidos justo al lado; los testimonios de la emoción de ir y la nece-

sidad desesperada de enviar: todo esto, y más, se moldeó en conjunto para formar el latido del corazón del Ciclo de Conferencias.

Los manuscritos están repletos de testimonios personales sobre la electrizante influencia de la plataforma como estímulo misionero. En 1954, por ejemplo, un misionero en Italia declaró:

Estoy seguro de que Abilene Christian College no es consciente de la gran cantidad de bien que se logra aquí cada año. Personalmente conozco a algunos que están ausentes esta mañana y que estuvieron presentes en otras ocasiones, y cuya ausencia esta mañana se debe a que estuvieron aquí en otras ocasiones y recibieron su inspiración para ir a tierras lejanas con el evangelio de Cristo. Mi oración es que, antes de que esta serie de lecturas llegue a su fin, otros puedan resolver ir a un lugar que todavía les resulta extraño para llevar el evangelio de Cristo.⁵

Un misionero en Alemania testificó: «Hace solo siete años yo estaba sentado donde ustedes están sentados ahora, escuchando informes de los campos misioneros... Me fui haciendo cada vez más consciente de que no estaba exento del mandamiento de "ir por todo el mundo y predicar el evangelio a toda criatura"». ⁶ Otro dijo que «el estímulo constante de las clases bíblicas aquí y la inspiración del Ciclo de Conferencias anual fueron las influencias principales que me llevaron a África durante cuatro años». ⁷ El mismo año, otro orador añadió: «Siento la certeza de que es la oración de todos los presentes en Abilene Christian College que, como resultado de estas conferencias, muchos de ustedes regresen a sus hogares con un ardiente deseo de crear un mayor celo misionero dentro de su propia congregación y, si es posible, convertirse en una iglesia patrocinadora». ⁸

El mundo sin Cristo

La aparición en 1932 de *Re-Thinking Missions* objetivó una transición teológica que afectó directamente los motivos misioneros. A medida que la atención se alejaba del temor al juicio punitivo de Dios en el tormento eterno de los no salvos, el concepto clásico del infierno fue abandonado. Menos preocupados por cuestiones del «otro mundo», los misioneros se dedicaron cada vez más a los problemas del pecado y el sufrimiento en la vida presente. El coeficiente de tolerancia del liberalismo permitió que todas las religiones étnicas se unieran al cristianismo para integrar la búsqueda corporativa de Dios por parte del hombre. Hablando específicamente del papel del misionero, el comité de Replanteamiento dijo que «hay poca disposición a creer que los buscadores sinceros y aspirantes a Dios en otras religiones vayan a ser condenados». Por lo tanto, el misionero debería estar «menos preocupado en cualquier tierra por salvar a los hombres del castigo eterno que del peligro de perder el bien supremo». ⁹ El mensaje del misionero se

veía como solo un destello parcial de luz en la búsqueda a tientas de la verdad por parte de la humanidad.

Ocho años después de su trabajo con el Comité de Evaluación, el filósofo Hocking presentó una declaración aún más modernista, *Living Religions and a World Faith* (Religiones vivas y una fe mundial). Atacando el concepto de «desplazamiento radical» —término que Hocking utilizó para ridiculizar la idea de la revelación especial—, argumentó que el cristianismo debía contentarse con ocupar su lugar junto a las otras grandes tradiciones religiosas del mundo en una actitud de compartir la verdad. Reprendiendo a los defensores de la teoría del llamado «Único Camino», Hocking sostuvo que «la salvación es discernible fuera del cristianismo». Dijo sobre la doctrina del «Único Camino»:

Alguna vez fue una forma de intensificación religiosa, un postulado emocional y dogmático pragmáticamente valioso, mientras se pudiera creer en él de manera realista. Ahora se ha convertido en un instrumento perverso e perjudicial para guiar el contacto entre las religiones, infligiendo un dolor que va más allá del sentido de la ocasión, intolerable en su intolerancia. Es cada vez más ineficaz para ganar almas que han aprendido que la religión no puede basarse en el temor; pero es principalmente odioso para el sentido último de la verdad en los corazones de quienes intentan creerlo.¹⁰

En este punto coyuntural, el énfasis en Abilene se apartó drásticamente del rumbo de los movimientos misioneros contemporáneos. La dirección del Ciclo de Conferencias era definitivamente evangelizadora.

Al exigir la prioridad de la fe bíblica como la norma reguladora para evaluar toda verdad religiosa, las conferencias extrajeron su motivo evangelizador de la difícil situación de un mundo condenado sin Cristo. Con poca confianza en la educación y la socialización como instrumentos para lograr la salvación de la raza humana, el llamamiento misionero abogaba por una conversión universal a Jesucristo. Arriesgándose a ser tildados de intolerantes, los conferenciantes respondieron a la creciente actitud de que «el día de las religiones privadas y locales ha terminado»,¹¹ enfatizando la universalidad del cristianismo. Negándose a fraternizar con fe ajenas, recordaron a sus hermanos que la carta fundacional original del cristianismo estipulaba que todo el mundo debía ser sometido a su dominio. Ceder un solo centímetro de ese objetivo, sostenían, era corromper la carta fundacional y cortar el nervio vital del motivo misionero.

En su conferencia de 1919, «Misiones», Shepherd afirmó que la necesidad del evangelismo mundial «es evidente por sí misma» a la luz de la «propagación de la falsedad, nuestras elevadas afirmaciones de apostolicidad, que nos imponen la

obligación de evangelizar hasta lo último de la tierra», y que «¡la salvación del hombre depende de la aceptación del Evangelio, y nuestra salvación depende en gran medida del esfuerzo que hagamos para predicarlo!». ¹² La urgencia estadística del discurso de Caskey en 1955 también era de uso común: «Si su corazón no puede llorar por doscientos millones de almas que están al borde de la eternidad sin saber que Cristo murió para salvarlas, entonces su última esperanza se ha ido». ¹³ En 1925, John T. Hinds habló de «La naturaleza universal del cristianismo». Explicó que todos los hombres «deben aceptar el cristianismo y rendir un servicio honesto a Dios o perderse. No hay otra alternativa». Hinds aclaró su posición:

Esta exigencia rígida del cristianismo debe entenderse, por supuesto, como aplicable únicamente a aquellos que son responsables. El infante y el incapacitado mental no son sujetos del evangelio. Como el evangelio no está dirigido a ellos, no están incluidos en las exigencias de obediencia. El cristianismo se aplica únicamente a aquellos que han vivido o vivirán desde su establecimiento y son capaces de rendir una obediencia inteligente a sus requerimientos. Para todos ellos, el cristianismo ofrece la única esperanza. ¹⁴

En 1937, se pronunció una serie muy significativa de conferencias sobre el tema: «La iglesia y su gran misión: predicar el evangelio a toda la creación». El discurso de George S. Benson de ese año contenía estas frases:

También deberíamos ser impulsados a desplegar todos nuestros esfuerzos por nuestro amor hacia las almas perdidas. Cada individuo tiene un espíritu inmortal. Cada uno será juzgado según las obras realizadas en la carne. Solo hay dos destinos para las almas de los hombres. Solo el Evangelio puede salvar y nosotros somos los únicos administradores del Evangelio. Por lo tanto, nadie puede salvarse excepto en la medida en que respondamos a nuestro deber de declarar el mensaje de vida. ¹⁵

Hablando en la misma serie con Benson, Paul Southern consideró la teoría ascendente de que «los paganos no son responsables de su conducta». Él presentó su refutación:

¿Acaso están los paganos en un estado de seguridad hasta que escuchan y desobedecen el Evangelio? Si es así, debemos concluir que el Evangelio crea pecadores en lugar de salvarlos. Es imposible salvar lo que ya está seguro. La verdad del asunto es que los paganos están perdidos porque están en pecado, y no porque no hayan sido bautizados. ¹⁶

El discurso de Charles H. Roberson, «La Biblia para todos los pueblos», expresó preocupación por las almas de las multitudes que hablan idiomas a los que la Biblia ni siquiera ha sido traducida. C. A. Norred añadió que un mayor celo misionero para compartir la Biblia con estas multitudes vendría solo con una evaluación realista de la tragedia de la condenación eterna. Exclamó:

Están perdidos... perdidos ahora y para el futuro. Quiero decir con esto que ahora están bajo condenación y separados de los consuelos y deleites de la verdadera religión, y además, no tienen la seguridad de la salvación lista para ser revelada en el tiempo postrero. Temo que simplemente no nos damos cuenta de lo que significa estar perdido. Y me veo obligado a creer que, justo en la medida en que nos demos cuenta de los horrores de la condenación, nos veremos impulsados a salvar a los perdidos.¹⁷

Años más tarde, George W. Bailey expresó concisamente la misma llamada: «¿Pensamos tan poco en que las almas se salven porque pensamos tan poco en que las almas se pierdan!». ¹⁸ En 1959, Stanley Lockheart resumió solemnemente «La necesidad del mundo de Cristo»:

Hay millones de perdidos hoy; ¿qué tan preocupados estamos por ellos? ¿Dónde está esta gente? ¡En todas partes! Mire nuestras propias ciudades; el centro comercial del pueblo donde compramos nuestras provisiones; camine por la calle principal y pasará al lado de muchos de ellos; mire a su vecino de al lado. ¿Cuánto sueño hemos perdido por este problema? ¿Quiénes son estas personas? Sus amigos, familiares, conocidos y los míos. Están los prominentes y los oscuros; los alegres y los tristes; los conocidos y los desconocidos; pero cada uno tiene un alma más valiosa que todo el mundo.¹⁹

El ejemplo apostólico

Continuando con el esfuerzo por elevar la temperatura evangelizadora de la hermandad, varios oradores elogiaron el celo de la iglesia apostólica. En 1923, Carl L. Etter, un pionero misionero en Oriente, describió a la iglesia del primer siglo como «una institución salvadora de almas» cuyo mensaje era «el Evangelio de Cristo como el poder de Dios para salvar». Etter concluyó su discurso con las palabras: «Hermanos, la iglesia del ayer tenía pasión por las almas. ¿Nosotros, la iglesia de hoy, estamos a la altura de ese estándar?». ²⁰

El discurso de C. M. Pullias en 1928, «En toda Judea y Samaria», recordó a la audiencia el celo de los cristianos de Jerusalén al predicar el evangelio mientras eran esparcidos por la persecución. Planteó la pregunta: «¿Supongan que la iglesia de la época actual en este pueblo, o en cualquier otro de su comunidad, fuera esparcida...?». Pullias presionó llegando a la vergonzosa conclusión de que la

falta de celo y el escaso conocimiento bíblico de muchos discípulos modernos los dejarían impotentes como maestros de otros. Siete años más tarde, W. S. Long señaló lo mismo:

Estaban totalmente convertidos al Señor y dispuestos a abandonarlo todo por Su Nombre. Su amor por Cristo los inspiró a contar a todos los que encontraban la maravillosa historia de Cristo, quien murió por ellos. Nos tomamos vacaciones y vamos a todas partes buscando placer; ellos iban a todas partes predicando la Palabra. La salvación significaba tanto para ellos que querían salvar a todos los demás. Es más, no creían que pudieran salvarse a menos que entregaran sus vidas salvando a otros.²¹

En su conferencia de 1952, «Evangelismo mundial», Claude A. Guild nombró la fe, el sacrificio y el amor por las almas perdidas como la explicación del asombroso registro apostólico:

¡La iglesia en su gloria inicial tenía una congregación, tres mil miembros y doce predicadores! En cuarenta años, toda criatura bajo el cielo había oído el Evangelio. Esta es la pregunta: ¿Cómo lo hicieron? La respuesta es simple: los hermanos se sacrificaron, tenían fe en Dios y una profunda pasión por los perdidos. Hoy tenemos un millón de miembros, siete mil congregaciones, tres mil predicadores y tal vez el diez por ciento del mundo ha oído el Evangelio. Deberíamos avergonzarnos.²²

Sobre el trasfondo apostólico, las incriminatorias inconsistencias de la iglesia contemporánea se contrastaron con marcado relieve. «Desde el Estrecho de Magallanes hasta las columnas de Hércules y desde Tijuana hasta Tombuctú, uno encuentra por todas partes denominaciones modernas, pero no la iglesia del Señor», se lamentó un orador preocupado. «Si el mundo no está perdido en su condición actual», comenzó otro, «nuestra religión es vana. Si está perdido, más vale que nos pongamos a trabajar o será vana de todos modos». Estas citas típicas sugieren una técnica favorita para estimular la actividad evangelizadora: apelar a las limitaciones y fracasos del statu quo. «No soy un pesimista mórbido», insistió Paul Southern, «tampoco soy un optimista ciego. Y no me gustaría minimizar la gran obra que ha sido y está siendo realizada por el pueblo del Señor. Al mismo tiempo, un vistazo casual a nuestro programa evangelizador muestra que reina el letargo».²³

En 1919, F. B. Shepherd informó que de 9000 congregaciones de la iglesia, menos de quinientas habían contribuido financieramente a alguna obra misionera, mientras que menos de cien de ellas ayudaban a sostener a los nueve misioneros estadounidenses que se encontraban en tierras extranjeras. Las cifras numéricas

aumentaban en cada Ciclo de Conferencias, pero los oradores nunca cesaron de recalcar las deficiencias de la iglesia. Cuarenta y dos años después de la denuncia de Shepherd, Guy V. Caskey preguntó:

¿Puede ser esta la iglesia por la cual Jesús dio su preciosa vida, cuyos siervos en campos lejanos suman solo ciento setenta y cinco y cuyos sostenedores en América deben alcanzar la fantástica cifra de 11 429 para poner a un solo hombre en un país al otro lado del mar? Un solo predicador del Evangelio por cada 24 000 000 de personas... Mis hermanos dieron seis centavos de dólar por persona al mes, o \$0,72 al año para la predicación del Evangelio más allá de nuestras fronteras. En Texas hay un predicador del Evangelio por cada 1600 personas, sesenta y dos veces más que en el resto del mundo exterior, y sin embargo Texas representa solo el 0,38 % de la población mundial.²⁴

Olan L. Hicks señaló las vergonzosas implicaciones de la apatía misionera en un movimiento que había nacido en medio del fervor evangelizador. Acusó:

Ahora bien, como pueblo hemos sido ligeros al citar la Gran Comisión. La hemos usado tal vez más que cualquier otro grupo religioso; pero nuestro uso de ella ha sido defectuoso. La citamos, pero decimos solo la parte de ella que trata sobre el bautismo. Esto lo usamos poderosamente para desconcertar al contradictor. Pero mientras lo censurábamos por ignorar el mandamiento respecto al bautismo, nos exponíamos a una condenación aún más severa al ignorar la parte que nos manda predicar el evangelio a todo el mundo. Resulta con muy poca gracia afirmar que tenemos la única enseñanza verdadera, y luego quedarse de brazos cruzados con ella sin inculcarla en los corazones de todo el mundo. En los corazones de los hombres pensantes debe haber alguna duda de nuestra completa sinceridad.²⁵

Gran parte de la culpa por la indiferencia misionera se achacó a los predicadores locales de la hermandad. En 1921, C. G. Vincent destacó el papel fundamental del predicador al exhortar a su congregación al evangelismo mundial, añadiendo:

Lamento decirlo, pero es un hecho de todos modos, a saber: la razón por la que tantos predicadores guardan silencio sobre este, el más grande de los temas bíblicos, es que temen que se les recorte el sostén económico. Pero esto es un egoísmo de corta mira. La alegría y el entusiasmo que llegan a una iglesia misionera siempre intensifican su espíritu de abnegación, y así la iglesia cuida bien del predicador y al mismo tiempo se extiende hacia los campos de más allá.²⁶

Años más tarde, Owen Aikin repitió la acusación de Vincent contra los «predicadores locales». «Mueren hombres sin Cristo cada segundo mientras los predicadores aquí en los Estados compiten en muchos casos por salarios más altos, casas

de predicadores más grandes, cuentas de gastos más grandes y una "posición". Oh, hermanos míos», continuó Aikin, «qué dirán cuando los millones de la tierra que nunca han oído el Evangelio ni una sola vez los acusen en aquel día».27 Y J. Harold Thomas reprendió a sus colegas de predicación con estas conmovedoras palabras en 1955:

Y finalmente: "Rogad, pues, al Señor de la mies, que envíe obreros a su mies". Rueguen, pero —les advierto— no con demasiado fervor. No rueguen con demasiada frecuencia. Sean muy generales en sus oraciones. No dejen que las necesidades de ningún lugar se vuelvan demasiado agudas en sus pensamientos. Recuerden mantener sus oraciones en tercera persona y sus exhortaciones en segunda persona. Siempre pongan esto en sus oraciones —no olviden esto—: "Ayúdanos a enviarlos, Señor". De lo contrario, ¡ustedes mismos podrían meterse en este asunto!28

A menudo reconocido por haber estimulado más espíritu evangelizador que cualquier otro hombre, Otis Gatewood, el primer misionero estadounidense de cualquier fe en entrar a Alemania después de la guerra, pronunció cuatro discursos en Abilene. Frecuentemente reprendía a sus hermanos predicadores por su falta de celo misionero:

¿Es porque amamos demasiado los salarios que recibimos aquí en América? Sí, es muy agradable tener \$100 o \$150 por semana con casa amueblada y servicios públicos pagados, y a veces con gastos de automóvil, seguro e impuestos pagados además de eso... Y si hacemos trabajo evangelizador, el salario es aún mejor. Un evangelista puede realizar tres y a veces cuatro campañas al mes si las programa bien. ¿Y qué recibe? De \$200 a \$400 por campaña, y esto significa que promedia de \$600 a \$1200 o tal vez \$1600 por mes. No nieguen que esto es cierto... Nosotros, los predicadores, a menudo estamos ordeñando a las iglesias hasta matarlas financieramente mientras predicamos principalmente a miembros de la iglesia que han oído nuestro mensaje una y otra vez. ¿Cómo, hermanos, podemos enfrentarnos a Dios en el día del juicio y hacer cosas como esta mientras al mismo tiempo permitimos que millones en la tierra vayan ante Dios en el día del juicio sin haber oído el Evangelio ni una sola vez?29

En 1959, Leon C. Burns acusó a la complacencia de ser el principal obstáculo para el programa de evangelismo de la iglesia. Exhortó a sus oyentes:

Debemos encontrar alguna manera de experimentar un avivamiento del celo cristiano, mayor que cualquier cosa que el mundo haya visto jamás, si es que alguna vez esperamos ganar al mundo para Cristo. Debemos encontrar alguna manera de sacudir a nuestros hermanos de su actitud complaciente e indiferente

hacia la obra misionera. Debemos encontrar alguna manera de inculcar en nuestra gente que el interés por las almas de los demás es tan esencial para nuestra propia salvación como la fe, el arrepentimiento y el bautismo... La única gran tarea que queda es la de persuadirnos a enviarlos. Podemos soñar todo lo que queramos con cruzar horizontes lejanos con el Evangelio de Cristo, y podemos seguir creando celo misionero en los corazones de hombres y mujeres jóvenes, pero hasta que no seamos capaces de capacitar a las congregaciones aquí en casa para enviarlos a tierras extranjeras, nuestra causa estará perdida.³⁰

Oportunidades misioneras ilimitadas

Algunos conferenciantes utilizaron un enfoque más positivo, destacando las potencialidades sin precedentes del siglo XX. El discurso de Ira Lee Winterrowd en 1922, «Nuestra medida de responsabilidades», estuvo entre los primeros de este tipo. Sostuvo que la responsabilidad es proporcional a la oportunidad:

Hoy la iglesia del Dios vivo tiene entre sus miembros a más hombres y mujeres preparados de manera especial para liderar e instruir en los caminos de la justicia que nunca antes. Quienes tienen estas bendiciones son responsables en la mayor medida, sin duda. Sabiendo mucho se adquieren mayores obligaciones. Y, sin embargo, estos capacitados no pueden dar lo mejor de sí si todo el cuerpo de cristianos no se mantiene detrás de ellos o no los envía a este campo de esfuerzo. Cada dólar, cada posesión material debe ser utilizada para lograr esta tarea. Representan talentos. ¡Y ay de aquel que no responda por la capacidad de la que disfruta! Entonces, ¿cuál es nuestra medida? ¡Es mundial!³¹

En 1937, George S. Benson insistió en que la iglesia estaba mejor equipada materialmente para el evangelismo que en cualquier otro momento de su historia. «Nosotros hoy tenemos suficiente dinero para evangelizar al mundo. Somos los únicos centinelas en la muralla. El Señor depende solo de nosotros para cumplir esta gran tarea...».³² Además de la preparación financiera y numérica, varios oradores sostuvieron que el clima posterior a la Segunda Guerra Mundial ofrecía una oportunidad evangelizadora única. A principios de la década de 1950, varios campos fueron descritos como tan desprovistos espiritualmente que creaban un vacío favorable que el evangelio podía llenar. Oriente se utilizó con frecuencia para ilustrar esta ventaja de oportunidad temporal. En 1948, E. W. McMillan informó que el general Douglas MacArthur y otros líderes en Japón le habían revelado dos hechos fundamentales:

Primero, todos dijeron que el corazón de Oriente estaba vacío espiritualmente, y que el cristianismo ofrece el único anclaje necesario para estabilizar y llenar estas vidas. Todos dijeron, como con una sola voz, que si el pueblo cristiano no llevaba la esperanza cristiana para llenar el vacío en el corazón de los orientales, el co-

munismo, con sus múltiples dispositivos, engaños y glamorosas promesas, ganaría a la mayor parte de esos pueblos desolados dentro de los próximos veinte años.³³

Harry Robert Fox, Jr. contrastó más tarde la situación ideal en Japón con los esfuerzos misioneros de posguerra. Concluyó:

Tal respuesta al Evangelio es fenomenal, y lo es especialmente cuando se compara con la respuesta de antes de la guerra. En aquellos días, si un evangelista podía bautizar hasta a cinco personas en un año, pensaba que tenía una noticia de primera plana. Había momentos en que un obrero podía no bautizar ni a una sola persona en varios años. Sin embargo, hoy no conozco un solo pueblo, aldea o ciudad en todo el Japón donde un evangelista no pueda ir y, después de un año más o menos de predicación, bautizar a muchas personas y establecer una congregación. Así se elimina una de las principales objeciones contra el envío de obreros a Japón que se planteaba en los días anteriores a la guerra: que los resultados alcanzados allá no valían los dólares invertidos.³⁴

Howard Horton caracterizó a la joven nación de Nigeria como un «caldero hirviente en el que se mezclan todos los elementos concebibles de civilización y salvajismo».

Lo que depare el futuro a partir de esta mezcla confusa, que hierve a un ritmo furioso, aún no está claro. Una cosa es segura: Nigeria no está, ni estará durante varias décadas, estática. Va hacia alguna parte —a dónde exactamente nadie lo puede predecir— y ninguna fuerza puede hacer retroceder la marea ni siquiera al punto de hace tres años.

En esta hirviente confusión, Dios consideró oportuno inyectar su palabra, la única fuerza que podría estabilizar a este país joven y violentamente enérgico...³⁵

En 1951, Leonard Mullins observó que la situación nigeriana tipificaba a todo el continente negro:

En opinión de autoridades competentes, las religiones nativas de África serán paulatinamente reemplazadas por el cristianismo o por el mahometismo. En la actualidad, estas dos fe misioneras teístas están compitiendo por los corazones de los pueblos de África. ¿Qué será para ellos: Cristo o Mahoma, la Biblia o el Corán, la verdad o el error? En gran medida, la respuesta depende de nosotros en la iglesia de Jesucristo en América.³⁶

Junto con el impacto iconoclasta de la Segunda Guerra Mundial, el despliegue del personal militar estadounidense hacia los rincones desilusionados de la tierra

proporcionó un activo evangelizador muy tangible. Media docena de oradores mencionaron esta ventaja. Don Finto describió el trabajo en Alemania:

Por terrible que fuera la última guerra, hizo mucho para impulsar el evangelismo mundial. Los cristianos estadounidenses han sido ubicados en todo el mundo y han sido en gran parte responsables de gran parte del trabajo evangelizador que se ha realizado. Prácticamente cada congregación en el sur de Alemania, así como en otras partes de Europa, fue impulsada por militares estadounidenses que comenzaron a rendir culto regularmente. En muchos casos, estos hombres promovieron el trabajo en nuevas ciudades más rápido de lo que el limitado suministro de predicadores podía ir a ayudarlos. A menudo han interesado a sus congregaciones de origen en países extranjeros. Han dado generosamente para comenzar el trabajo en nuevas ciudades.³⁷

Otis Gatewood coincidió con las observaciones de Finto sobre el personal militar estadounidense, añadiendo que la guerra había servido para elevar el prestigio de los estadounidenses en general. Gatewood declaró:

...incluso antes de que empiece a hablar, la gente de otros países quiere escuchar lo que tiene que decir. Muchas personas de diferentes naciones consideran un gran honor tener a un estadounidense como amigo. Por lo tanto, es bienvenido en los hogares dondequiera que va. La gente del mundo quiere saber lo que cree y piensa. Son aún más receptivos cuando habla su idioma nativo. Por lo tanto, los predicadores estadounidenses a menudo pueden lograr más que los predicadores nativos.³⁸

«Nunca ha habido un momento desde el primer siglo», continuó Richard Walker, «que se iguale a nuestro día en oportunidades en el extranjero». Luego explicó: «Las ideas, ideales, productos y personal del ejército estadounidense están dispersos por todas partes. Que Dios le dé a la iglesia el valor y la fuerza para entrar por las puertas que él ha abierto». La conferencia de A. R. Holton en 1959, «Misioneros por su cuenta», reveló que las fuerzas armadas estadounidenses estaban ubicadas en setenta y dos de las naciones del mundo. Hablando en el mismo programa, Gatewood informó que «estos militares pueden hacer posible el trabajo, obtener visados y permisos, comprar propiedades y hacer muchas otras cosas que serían imposibles sin ellos».³⁹ Al año siguiente, Haskell Chessir elogió especialmente a los militares en Corea:

Algunos de los grandes obreros extranjeros de la actualidad se encuentran en iglesias de Cristo establecidas en bases militares en suelo extranjero. Muchos militares dijeron en Corea que pensaban que habían llegado al fin del mundo cuan-

do llegaron a Corea, pero antes de que terminara su período de servicio estaban proclamando que Corea era la experiencia más grande de sus vidas.⁴⁰

Junto con la genialidad del momento oportuno, se desarrolló una paradoja extraña en las conferencias sobre evangelismo. Unos pocos misioneros informaron de una fuerte reacción y oposición, pero exclamaron que incluso los intentos de persecución se habían convertido en victorias. Los oradores de los frentes misioneros italianos fueron los primeros en citar casos de intensa oposición. A partir de mediados de enero de 1950, la Associated Press, la United Press y el International News Service publicaron historias detalladas sobre conflictos entre la Iglesia Católica y las iglesias de Cristo en Italia. Jimmy Wood, orador en Abilene en 1950, registró la primera de muchas respuestas a esta fuente de persecución:

Uno de nuestros representantes nos preguntó mientras estábamos en Washington el mes pasado por qué los misioneros de la iglesia de Cristo están siendo perseguidos mucho más en Italia que muchos misioneros protestantes. Por supuesto, sería imposible explicarle a un hombre que no es miembro de la iglesia por qué los católicos nos están persiguiendo más que a otros misioneros, pero usted y yo sabemos la razón. El evangelio de nuestro Señor es la única cosa en el mundo de hoy que puede ofrecer una amenaza real al catolicismo en la actualidad. La única amenaza formidable que el catolicismo ha tenido o tendrá jamás es el cristianismo no denominado. Nuestros hermanos han predicado y enseñado el evangelio de Cristo en Italia, y esta es la razón por la que han sido perseguidos.⁴¹

En 1953, Carl Mitchell regresó de Italia para contar acerca de la continua resistencia de parte de la Iglesia Católica. Reportó cuatro intentos principales para expulsar del país a los misioneros estadounidenses. «La única razón por la que no se nos ha dado muerte», agregó, «es porque tienen miedo del resto del mundo; y si se ajustara a sus propósitos, estarían dispuestos a perseguirles o a darles muerte con el fin de establecer sus fines». Cinco años más tarde, Mitchell regresó de una segunda gira, diciendo acerca de la oposición:

El Satán nunca ha aprendido que cuanto más se persigue a la iglesia, más prosperará y crecerá Cuanto más pide la iglesia católica a la gente que nos ignore, más parecen desear información sobre nosotros. Hoy, en gran parte debido a la persecución, somos conocidos en toda Italia, y podemos estar seguros de buenas audiencias en casi cualquier lugar al que vamos con el Evangelio.⁴²

¿Quién Debe Ir?

La ausencia de una sociedad misionera organizada entre las iglesias de Cristo creó varios inconvenientes únicos en la selección y preparación de obreros misioneros cualificados. Dado que no existía ninguna junta oficial, las congregaciones

eran libres de seleccionar y enviar. Hablando en el programa de 1937, el profesor de Abilene, Homer Hailey, instó a las iglesias a revertir la práctica prevaleciente de enviar obreros jóvenes e inexpertos a campos difíciles. Acusó:

. . . es una reflexión sobre la iglesia por mantener a los mejores «en casa» y enviar a los jóvenes «a adquirir experiencia». El mejor lugar para que los hombres jóvenes reciban entrenamiento es bajo la supervisión de un hombre mayor que haya recorrido el terreno muchas veces . . .⁴³

J. Harold Thomas, un obrero en la sección del noreste de los Estados Unidos, también sostuvo que los predicadores dotados y probados debían ser los primeros en ofrecerse como voluntarios para las asignaciones misioneras más difíciles. Estaba especialmente preocupado por la inclinación de la iglesia a enviar a los inadecuados e no capacitados a los frentes de misión oscuros pero necesitados. «Me opongo a una política de evangelismo», dijo Thomas, «que dota a los campos más necesitados con los descartes y rechazos de nuestros predicadores». Esperamos a que hombres impulsivos, inexpertos y no entrenados se ofrezcan como voluntarios. Ellos vienen y nos solicitan y nosotros los apoyamos. ¡Dios los bendiga; si no fuera por ellos casi nada estaría sucediendo! A los que fracasan los reprendemos, ¡a los que tienen éxito los llamamos de vuelta para predicar para una iglesia fuerte o para enseñar en un colegio universitario cristiano! Está mal, todo mal. Es anti-scriptural.⁴⁴

«Pero si no podemos tener a todos los hombres que necesitamos en los campos de misión», respondió Leslie Diestlekamp, «denos más muchachos. Desde que tengo uso de razón, los hombres jóvenes han llevado la carga del trabajo misionero». Diestlekamp concluyó: «De todos los hombres que conozco que están ahora en los campos de misión de América, la gran mayoría entró en dicho trabajo siendo hombres muy jóvenes».⁴⁵

Todos los oradores en años recientes estuvieron de acuerdo en que nadie, joven o viejo, debería ir hasta que pueda hablar el idioma extranjero. Frank Pack dijo:

La barrera del idioma se interpone entre el obrero y aquellos a quienes desea llegar y esa barrera debe ser superada a través de aprender a hablar y escribir bien el idioma del país. Las palabras son las herramientas del misionero y si es un mal trabajador, será ineficaz en su trabajo para Cristo. Él puede sentir que el tiempo transcurrido en la preparación del idioma es desperdiciado pero no puede comunicarse con otros a menos que tenga el medio de comunicación dominado. Pienso que una de las ideas equivocadas por parte de muchos hermanos ha sido que es mejor esperar hasta que el obrero llegue al campo y luego obtener su co-

mienzo en el idioma. Un número de misioneros ha señalado el error de este procedimiento.⁴⁶

R. C. Cannon, un misionero en Japón, recomendó que los colegios universitarios cristianos deberían tomar la delantera en entrenar a futuros obreros al nivel universitario. Acusó:

Los campos de misión extranjera necesitan más que personal. Necesitan personal entrenado. Los cristianos a lo largo de nuestra tierra deberían suministrar a nuestras escuelas cristianas, tales como Abilene Christian College, fondos que les permitan establecer cursos especiales diseñados para cumplir las necesidades de cada campo particular. Hombres y mujeres con experiencia en el campo deberían enseñar estos cursos en antecedentes culturales, religiosos y de idioma. Esto incrementaría nuestros frutos al ciento por uno.⁴⁷

Los oradores, sin embargo, pusieron la responsabilidad principal de inspirar y preparar misioneros a los pies de la iglesia. «Si hay una escasez de predicadores del evangelio y misioneros bien preparados», concluyó Frank Pack, «la culpa recae en última instancia sobre la iglesia local. Ha fallado en alentar e inspirar a suficientes jóvenes a buscar tal servicio para Cristo».⁴⁸ En respuesta a la pregunta de Pack: «¿Qué está haciendo usted en su congregación local para enviar obreros a estos campos 'blancos para la siega'?», Leon C. Burns propuso el siguiente plan para que las iglesias equipen mejor a los misioneros:

Pienso que muchos de nuestros hombres jóvenes que salen del colegio universitario deberían ser considerados por los presbiterios de las congregaciones más grandes, que tienen en mente incrementar su trabajo misionero. ¿Por qué no entrenar al hombre en casa en la congregación? Observar su carácter y sus hábitos; entrenar mediante hábitos de trabajo apropiados. Entonces cuando tanto la congregación como el hombre joven estén listos para hacer un trabajo mayor, usted tiene a su hombre. Usted conoce la clase de hombre que está enviando. Creo que podemos ayudar a curar un cierto mal entre nosotros mediante el entrenamiento apropiado de los hombres jóvenes salidos del colegio universitario, ubicándolos como asociados y co-obreros entre las congregaciones grandes y fuertes, en lugar de enviar hombres inexpertos a campos difíciles. Es absolutamente ridículo pensar que alguna gran firma de negocios tomaría a un hombre inexperto para abrir un nuevo territorio. Hasta que reconozcamos la necesidad de entrenamiento, la necesidad de supervisión en moldear el carácter y los hábitos de trabajo de los predicadores jóvenes, no tendremos el éxito en estos campos que podríamos tener si entrenáramos y supervisáramos más de cerca.⁴⁹

El primer conferenciante en preocuparse por el asunto de las cualificaciones específicas fue C. G. Vincent. Su discurso de 1921 produjo la siguiente lista:

El misionero debe estar «arraigado y cimentado» en la fe, debe tener un buen conocimiento de la Biblia, debe ser honorable y concienzudo, debe tener buen juicio financiero. Debería ser capaz de hablar bien, de cantar bien. Debería estar minuciosamente educado. Debería tener una buena personalidad, ser de una disposición alegre y feliz. Debe estar físicamente en forma en todo respecto. Debería estar libre de «pasatiempos extremistas» [hobbyisms]. ¡Algunas personas piensan que si un hombre no puede hacer mucho en casa en cuanto a predicar, etc., podría ser capaz de hacer un buen trabajo entre los paganos! ¡Nunca se cometió un error mayor! ¡Necesitamos obreros de alto grado y capaces para los campos extranjeros, y no es justo para nadie involucrado enviar obreros inferiores!⁵⁰

La conferencia de Vincent anticipó virtualmente todas las cualificaciones sugeridas por oradores subsiguientes. El siguiente en introducir el tema fue C. J. Robinson en 1922. Él agregó un conocimiento especial de la Biblia y de «las necesidades de la gente a la que vamos», como facetas importantes de la preparación del misionero, y recalcó que «el carácter de vida que el misionero vive tiene mucho que ver con el efecto del mensaje que él trae».⁵¹

El programa de 1937 sobre evangelismo arrojó más cualificaciones que todas las demás series combinadas. J. Dow Merritt contribuyó estas a la lista: «Un misionero para África debe ser un hombre convertido, debe tener un mensaje, debe estar dispuesto a ir. Debería no tener más de treinta años, ser un hombre práctico, paciente, apto para enseñar, honesto, apto para aprender el idioma, y, permítanme agregar, no un usuario de tabaco». George S. Benson agregó que los obreros en el Oriente deberían poseer fuerza física, habilidad para ajustarse, coraje, y un conocimiento del idioma, del país y de su historia. A estas adjuntó «una profunda preocupación por la salvación de las almas», y «la habilidad de confiar en Dios en tiempos difíciles y de prueba», como las dos cualidades más básicas.⁵²

James F. Cox describió al misionero como alguien que está bien familiarizado con la Biblia que va a ser enseñada, los métodos de enseñanza, y los estudiantes que van a aprender. La conferencia de R. C. Bell de 1937, «Motivos para Misioneros», instó a los obreros extranjeros a seguir a Pablo quien estaba «celoso de los derechos e intereses de Dios con un celo egoísta y santo; él era verdaderamente un amante comprensivo y simpático de los hombres».⁵³

Estrechamente relacionada con las cualificaciones estuvo la discusión sobre la duración del servicio de un obrero en el campo. La longitud de estancia recomendada varió desde tres meses hasta servicio de por vida, dependiendo de va-

riables tales como la salud, las condiciones del campo, y la naturaleza del programa de evangelismo. Unos pocos oradores estaban convencidos de que el servicio misionero eficaz podía prestarse en un período breve de tiempo. T. H. Tarbet de Australia sugirió que hombres de altas cualificaciones podrían hacer una contribución valiosa a través de una campaña evangelística o una gira de misión temporal. Él razonó:

Permítanme decir, incluso si un hermano no es capaz de pasar un largo período en ese país, todavía es necesitado. Si un hombre de habilidad solo puede ir por seis meses o por tres meses, sería un juicio sabio enviarlo. Podría no ser sabio mudar a su familia allí y de regreso; pero déjenlo volar allá por ese período, y vuélenlo de regreso a casa. Recuerden el bien que Pablo hizo en los lugares donde solo fue capaz de quedarse un corto tiempo.⁵⁴

Gatewood estuvo entre los que recomendaban un período abreviado de servicio extranjero. Él recordó sus experiencias en Alemania:

Cuando fuimos por primera vez a Alemania, la mayoría de nosotros acordó que nos quedaríamos allí cinco años antes de regresar a América, pero hemos aprendido por experiencia que esto es demasiado largo. Durante este período de tiempo, una persona pierde contacto con la hermandad. Los hermanos aquí en América lo olvidan, y la persona se desalienta enormemente y muchas veces su salud se ve deteriorada por quedarse en un clima al que no está acostumbrado por un período de tiempo tan largo. Una persona no necesita, por lo tanto, pensar que está bajo la obligación de pasar el resto de su vida lejos de América si va a una tierra extranjera a predicar.⁵⁵

Una mayoría de los oradores, sin embargo, alentó a los misioneros a dedicar sus vidas enteras a la obra, y nombró a las giras de servicio breves como una debilidad del programa evangelístico. Reuel Lemmons ejerció su influencia a favor del concepto del servicio misionero de por vida:

Cuanto más tengo que ver con el trabajo en nuevos campos, más estoy convencido de que las iglesias no son construidas por gente que no vive allí. Cometemos el error de enviar a un predicador a una nueva comunidad y esperamos que él haga en dos o tres años lo que varios cientos de nosotros juntos no hemos hecho en muchos años aquí abajo en Texas--esperamos que él cree una congregación autosostenible. Usualmente el predicador es considerado transitorio por la comunidad durante toda la longitud de su estancia allí. Me parece que la gente que construye iglesias es la gente que se muda a nuevos campos y repara los zapatos de la gente del pueblo y les vende víveres. Si tuviera que señalar lo que considero

la clave para el trabajo exitoso, esa sería. La gente transitoria raras veces produce trabajo duradero, aunque naturalmente hay excepciones.⁵⁶

En 1951, J. W. Treat describió específicamente «el personal siempre cambiante» como el principal disuasivo para el establecimiento de una iglesia permanente en la Zona del Canal de Panamá. En la Serie de Conferencias de 1958, el veterano misionero J. Dow Merritt elogió la influencia evangelística de John Sherrif, quien pasó su vida en África trabajando como cantero. «Ahí está el patrón», sostuvo Merritt. «He estado con el trabajo en Rhodesia del Norte desde 1926 . . . Creo que un misionero debería ir de por vida. Es un principio verdadero. Los hombres profesionales hacen de su trabajo el trabajo de su vida o fracasan». En tonos reminiscentes del ruego de Merritt por obreros africanos, Charles McPhee viajó a Abilene desde Canadá instando a «predicadores y maestros bien cualificados a mudarse a puntos estratégicos, y allí amar y predicar el evangelio. El trabajo no se puede hacer en unos pocos meses. Es un trabajo de toda la vida. El terreno tiene que ser arado, rastrillado y sembrado, antes de que una cosecha pueda ser recogida».⁵⁷

El Método Indígena

Los misioneros fueron enviados a establecer la iglesia de Cristo como una expresión permanente de su mensaje y como el órgano y instrumento visible de su transmisión. A menudo se enfrentó dificultad, sin embargo, en el intento de trasplantar los hábitos fijos y la estructura terminada de una iglesia estadounidense en el suelo impredecible de nuevas condiciones raciales y costumbres divergentes de pensamiento y vida. A la audiencia de Abilene se le recordaba ocasionalmente que su tarea era cristianizar, no americanizar, al mundo. En su conferencia de 1951, J. W. Treat puso el asunto en un enfoque agudo. Temprano en el mensaje declaró:

De ninguna manera implicaría que solo donde algún predicador de habla inglesa (o uno minuciosamente adoctrinado por tal) ha ido hay una iglesia. Siempre que la semilla del Reino ha producido su fruto, allí está la iglesia. Clamo contra la idea, en cualquier sector en que se pueda encontrar, de que el cristianismo debe llevar una marca de EE. UU. o yanqui: tres canciones, una lectura y oración, otra canción y un sermón; anti-esto y anti-aquello. Debemos predicar a Cristo y no el estilo de vida americano.⁵⁸

El inglés Leonard Channing solicitó en 1950 que las diferencias culturales entre Abilene y Londres fueran respetadas. Mencionó específicamente la práctica de las congregaciones inglesas de la comunión cerrada y su énfasis sobre el ministerio mutuo como los dos puntos principales de diferencia entre los hermanos británicos y estadounidenses. Agregó otro punto interesante:

Otra cosa, hermanos, y rogaría que usen cada influencia que puedan para frenar esto en Bretaña, que las iglesias británicas y la fe británica se están convirtiendo rápidamente en el vertedero y voy a ser coloquial en esto--convirtiéndose rápidamente en el vertedero para la literatura de cada aficionado a pasatiempos extremistas en América. Desafortunadamente, probablemente esos hermanos en América han sido bien resumidos y su campo es limitado aquí, y por lo tanto por esa razón, van a ir allá y colocar sus doctrinas perversas en Bretaña. Indudablemente, esto ha llevado a un mayor malentendido. Los hermanos británicos abren algún periódico del evangelio, el cual es en verdad extremo, y lo miran y dicen: «Miren, los hermanos americanos para ustedes».⁵⁹

Desde los días de William Carey, se ha concedido que las iglesias nacidas en campos de misión deben ser liberadas tan rápidamente como sea posible de la jurisdicción de la iglesia madre. Los hombres de Abilene estuvieron de acuerdo con este concepto y lo llamaron el método indígena. Favorecieron fuertemente el control nativo, y donde fuera posible incluso el financiamiento nativo, del esfuerzo misionero. Se opusieron a las tendencias hacia la dominación y subsidio interminables por parte de las congregaciones estadounidenses. No significaron, sin embargo, por «indígena» una licencia para cualesquiera variaciones doctrinales para armonizar con patrones culturales peculiares alrededor del mundo. El nacimiento de la única iglesia inmutable era su objetivo misionero primordial. «Aquí es donde la mayor resistencia puede ser encontrada a lo largo del Lejano Oriente», advirtió Harry Robert Fox, Jr., «porque el espíritu oriental encuentra imposible aceptar la idea de iglesias. Una y otra vez el clamor se levanta: '¡Dadnos a Cristo pero no a la iglesia!'⁶⁰ Pero los misioneros en Abilene estaban preparados para responder: «¡Sin Su iglesia, no podemos darles a Cristo!».

F. B. Shepherd fue en realidad el orador más temprano en decir a la hermandad sobre las ventajas del método indígena. «¿Estamos en este país», preguntó en 1919, «para llevar a una, dos o una docena de congregaciones nativas indefinidamente? ¿Es posible que nunca lleguen a ser autosostenibles? . . . la mejor manera de asistir . . . es enseñarles y alentarlos a ayudarse a sí mismos . . . » Eventualmente los conferenciantes llegaron a considerar el método indígena como el único enfoque scriptural para el trabajo misionero. En 1953, Mack Kercheville lo vinculó al principio de la autonomía congregacional local diciendo: «no es nuestro propósito establecer 'misiones', sino iglesias autónomas e independientes que se mantendrán sobre sus propios pies y harán su propio trabajo». Agregó: «Les aseguro, mis hermanos, que todos los pueblos del mundo a los que podamos llegar con el evangelio tendrán suficiente sentido para hacer cualquier y todo trabajo que Dios les asigne. No necesitamos hacer ninguna mejora al plan del Señor en absoluto».⁶¹

Reflexionando sobre el fracaso de otros métodos en África, Wendell Broom respaldó el enfoque indígena:

En Nigeria, varias misiones denominacionales han elegido el camino más rápido. Han importado equipo, instituciones, obreros europeos, fondos europeos--todos factores ajenos al pueblo nigeriano, y han hecho una buena exhibición--hospitales, escuelas, clínicas--pero todo apoyado desde fuera del país y adosado a la gente. Si el panorama político cambiara y estos obreros y factores extranjeros fueran excluidos, es muy dudoso que este trabajo pudiera sobrevivir Esto es lo que sucedió en China--las generaciones de trabajo misionero allí eran de naturaleza externa y ajena, no participando de los elementos de la población nativa. De esto crecieron resentimientos y superficialidad que hicieron una invitación natural para la infiltración comunista que fue un «movimiento del pueblo». . . . En Nigeria, los obreros vislumbran en cambio un trabajo nigeriano entre iglesias nigerianas, dotado de personal por nigerianos, gobernado por ancianos nigerianos, apoyado por hermanos nigerianos, extendiéndose por su propio poder regenerativo, recibiendo su fuerza espiritual de Dios directamente, sin la necesidad de misioneros estadounidenses para mediar la gracia de Dios a la gente.⁶²

En 1960, Rees Bryant, otro obrero nigeriano, resonó con los sentimientos de Broom:

No es nuestro propósito en Nigeria desarrollar «misiones» dependientes para siempre de predicadores, apoyo y liderazgo estadounidenses; sino, más bien, queremos desarrollar iglesias independientes, capaces de autogobierno, autosostenimiento, autoperpetuación y autodisciplina. Con este fin, los alentamos a resolver sus propios problemas, y a desarrollar hombres dentro de cada iglesia cualificados para la supervisión. Los alentamos a apoyar a sus propios predicadores y a enviar a tales evangelistas a establecer otras iglesias.⁶³

La experiencia de George S. Benson como misionero en China lo convirtió en uno de los defensores más ardientes del método indígena. Criticó vigorosamente la práctica acostumbrada de pagar a predicadores nativos y construir edificios con dinero estadounidense. «Tenemos en costas extranjeras hoy algunas congregaciones donde el dinero estadounidense construyó el edificio y donde por diez años los dólares estadounidenses han pagado al líder extranjero y donde ha habido poco crecimiento en estos diez años y donde la misma cantidad de ayuda es necesitada ahora como era necesitada hace diez años». Acusando que este enfoque «hace prácticamente imposible desarrollar verdaderas iglesias», Benson apeló a los métodos evangelísticos de Pablo:

Pablo no compró ninguna tierra para las iglesias locales en las diferentes ciudades, y no se convirtió en un superintendente de bienes raíces. Asimismo, Pablo no contrató predicadores nativos en estas diferentes ciudades y les pagó salarios extranjeros. Estas dos cosas que Pablo no hizo son las cosas que los misioneros actuales casi siempre hacen, y las cosas que parecen crear los mayores obstáculos para el desarrollo real de iglesias indígenas y el progreso a largo plazo del evangelio.⁶⁴

El Entrenamiento de Predicadores Nativos

Los conferenciantes creían que un liderazgo nativo entrenado era preliminar para la creación de una iglesia indígena. Decenas de misioneros testificaron que un evangelista nativo bien entrenado podía lograr más entre su propia gente que un obrero estadounidense extranjero. «Los predicadores nativos no solo suceden», recordó Reiner Kallus a su audiencia de 1960, «sino que se requiere un método sistemático en la planificación organizada para encontrarlos y entrenarlos».⁶⁵ Tres medios para entrenar evangelistas nativos surgieron de los mensajes de la Serie de Conferencias: podían ser transportados a escuelas estadounidenses, entrenados en escuelas bíblicas de misión, o educados en un colegio universitario de artes liberales establecido en el campo de misión.

«Siempre he mantenido la posición», declaró F. L. Rowe en 1936, «de que la forma más grande de hacer trabajo misionero es traer a los extranjeros aquí y educarlos y enviarlos de regreso a su propia gente».⁶⁶ Mientras que solo un puñado de oradores compartía el entusiasmo admitido de Rowe por este método de educación de predicadores, muchos otros lo practicaban. John T. Hardin, un misionero en Sudáfrica, dijo en 1954: «... ahora tenemos cinco hombres jóvenes en este país estudiando para equiparse mejor para predicar».⁶⁷ F. T. Hamilton, un misionero en las Filipinas observó:

Otra necesidad vital es el entrenamiento profesional en los estados para algunos jóvenes cristianos filipinos. Si estos hombres jóvenes pudieran venir aquí y estudiar agricultura, medicina y otras vocaciones en escuelas como ACC, donde pudieran obtener un estudio posterior en la Biblia al mismo tiempo, entonces podrían regresar a las Islas y sostenerse a sí mismos mientras predicán el evangelio.⁶⁸

Algunos, sin embargo, se opusieron fuertemente a la práctica de enviar predicadores nativos a escuelas estadounidenses para su entrenamiento. «Puedo entrenar a quince muchachos en Ibaraki Christian College», sostuvo Logan J. Fox, «por el costo de traer a uno a este país para entrenamiento». Fox agregó una segunda objeción práctica a este método:

Además, después de que todo este dinero ha sido gastado en una persona, no tenemos forma de saber cómo resultará. En algunos casos, al estudiante que viene le gusta América sumamente bien y no tiene deseo de regresar a su país. O, si regresa, su propia gente puede no aceptarlo, porque él es «diferente». Los japoneses dicen que él es «bats kusai», lo cual significa que huele a mantequilla Muchos grandes cambios toman lugar en la gente entre las edades de dieciocho y treinta años, y es simplemente un hecho que ninguno de nosotros puede decir con mucha certeza lo que un joven será cuatro años más tarde.⁶⁹

Un plan más popular fue el establecimiento de una escuela bíblica en el campo de misión. La descripción de Guy Caskey del programa africano fue duplicada en muchos otros frentes misioneros:

El papel del predicador del evangelio blanco en África es hacer que esta meta viva en los corazones de unos pocos cientos de nativos, quienes, a su vez, puedan llegar a unos pocos miles y así sucesivamente hasta que el resonante mensaje de salvación haya resonado en el último rincón oscuro. Sabemos que sería imposible para unos pocos hombres blancos llegar a doscientos millones de personas que hablan cientos de idiomas y dialectos y cuyas costumbres y formas de vida son tan diferentes de las nuestras. Si alguna vez salvamos a África, debemos entrenar al africano en escuelas bíblicas para enseñar a su propia gente.⁷⁰

En la Serie de Conferencias de 1961, J. W. Nicks reportó que un total de doscientos cincuenta predicadores se habían graduado de dos escuelas nigerianas. Treinta y ocho continuaron predicando después de terminar la escuela, con treinta de ellos realizando lo que Nicks denominó «buen trabajo». Siete de los graduados habían dejado completamente la iglesia.⁷¹

Un ejemplo vívido de la eficacia de estas escuelas bíblicas nigerianas fue visto en la vida y obra de C. A. O. Essien. Un policía profesional de la tribu Efik, Essien fue primero un estudiante en una escuela de misión denominacional. Después de ser convertido a Cristo a través de un curso por correspondencia enviado desde la iglesia de Cristo de Lawrence Avenue en Nashville, Essien fue entrenado en la escuela dirigida por misioneros de iglesias de Cristo. Se convirtió en un líder dinámico entre las congregaciones indígenas de Nigeria. Sus cualidades únicas de liderazgo, acopladas con su celo por la causa del Nuevo Testamento, pusieron en marcha un movimiento asombroso reminiscente del temprano movimiento de Restauración en América. Eldred Echols en 1949 y 1952, Leonard Mullens en 1951, Leonard M. Gray en 1953, Guy V. Caskey en 1955, Howard Horton en 1956, Tommy Kelton en 1957, Wendell Broom en 1958, Rees Bryant en 1960 y J. W. Nicks en 1961 estuvieron entre los oradores de Abilene que dijeron que el trabajo nigeriano era como una «leyenda de un libro de cuentos de hadas». El reporte de

Broom tipificó el tono del testimonio sobre Essien y el trabajo de las escuelas bíblicas:

Dentro de dos años él y sus co-obreros habían establecido cerca de 20 congregaciones. En respuesta a sus ruegos por obreros estadounidenses para asistirlos, Boyd Reese y Eldred Echols vinieron en 1950 y pasaron un corto tiempo enseñándoles y entrenándolos. En 1952, Howard Horton y Jimmie Johnson llegaron para pasar dos años trabajando con ellos. En los cinco años siguientes otros obreros vinieron y se fueron. Presentemente su trabajo se encuentra en esta condición: en un radio de cincuenta millas hay más de 250 congregaciones. Mensualmente vemos reportes de bautismos que van desde 100 hasta 400 almas ⁷²

Misioneros de otros campos, sin embargo, encontraron que la escuela estrictamente bíblica era un método ineficaz para entrenar evangelistas nativos. Logan Fox denominó a la escuela estrictamente bíblica «lamentablemente deficiente como método». Él razonó que tales programas bíblicos libres de matrícula tienden a atraer a los incapaces e irresponsables, mientras que estudiantes más superiores son atraídos a instituciones académicas acreditadas. Fox era presidente de tal institución en Japón, Ibaraki Christian College. Favorecía, entonces, ni traer estudiantes a América ni establecer escuelas estrictamente bíblicas, sino que describió la tercera alternativa:

Parece mucho mejor enseñar la Biblia a muchos muchachos y muchachas a medida que persiguen cursos regulares de estudio, y dejar que los predicadores emerjan de este gran proceso . . . ¿pueden predicadores maduros y equilibrados ser producidos en masa, sacados de un curso bíblico de dos años? En América sabemos la respuesta a esa pregunta ¿Sería suficiente en América tomar a graduados de escuela secundaria básica y superior y ponerlos a través de un curso bíblico especial de dos años, y luego lanzarlos a predicar para las iglesias?⁷³

Fox enfatizó que «si la gente japonesa ha de ser alcanzada con el evangelio, los predicadores japoneses deben hacer el trabajo. Pero esto nos deja con el problema, '¿Cómo podemos entrenar a predicadores japoneses capaces del evangelio?'» Él respondió a su pregunta instando al establecimiento y mantenimiento de colegios universitarios cristianos plenamente acreditados en los campos de misión:

Podemos entrenar mejor a los predicadores cuando hombres que han dedicado sus vidas al evangelismo intentan proveer un programa de educación cristiana bien equilibrada para tantos muchachos y muchachas cualificados como sea posible. Una escuela de esta clase actúa como una red gigante arrojada a la vida, y de entre aquellos traídos cada año, siempre habrá un número razonable que continuará para llegar a ser ancianos, predicadores y maestros cualificados en las

varias congregaciones de la Iglesia. Tal escuela atraerá a la más alta calidad de gente joven, y provee un proceso de cribado maravilloso en el cual el carácter real de los muchachos y muchachas es tanto formado como revelado.⁷⁴

Gottfried Reichel coincidió con el razonamiento de Fox para un colegio universitario de misión de artes liberales. Estresando la necesidad de líderes de iglesia bien educados en Alemania, dijo que si «son capaces no solo de llegar a la gente promedio, sino también a los intelectuales, el crecimiento de la causa será más rápido. Al menos, este es el principio que la historia alemana ha enseñado acerca de muchos movimientos nuevos».⁷⁵

Cada Miembro Un Misionero

La Gran Comisión fue dada a personas. Es un mandato sumamente personal. Exclamando que ningún hombre puede «predicar el evangelio con su monedero», Reuel Lemmons dijo: «Usted no puede pagarme para que haga su predicación del evangelio por usted. No hay forma posible para que usted eluda su responsabilidad individual como proclamador del evangelio».⁷⁶

Mientras que los conferenciantes creían, por lo tanto, que solo personas especialmente cualificadas debían darse a sí mismas al servicio misionero extranjero de tiempo completo, mantuvieron que cada persona redimida había sido comisionada para compartir a su Redentor con otros. Desde el principio mismo, los oradores de Abilene acusaron que la comisión de Cristo estaba aún sin cumplir porque muchos discípulos habían fallado en considerarla como una responsabilidad personal.

En 1919, A. R. Holton atacó la noción de que, «fuera del culto público y la benevolencia los miembros de la iglesia no tienen esfera de actividad».⁷⁷ Ya en 1923, F. B. Shepherd habló de la enseñanza personal como «El Factor Vital». De los varios métodos de evangelismo, denominó «testigos personales a parientes y amigos, el más difícil pero el más fructífero», y recomendó el lema de su contemporáneo, Billy Sunday: «Haga un esfuerzo definitivo, para persuadir a una persona definitiva, a aceptar a un Cristo definitivo en un tiempo definitivo, y ese tiempo es ahora».⁷⁸

En 1937, E. C. Coffman atacó la tendencia de la iglesia a considerar a sus predicadores y misioneros de tiempo completo como los «profesionales contratados» a quienes el trabajo de evangelismo había sido encomendado:

¡Ninguna casa al por mayor podría jamás ser dirigida en tal programa, y no más puede la iglesia del Dios viviente! Supongan que debería ser considerado el deber del gerente de ventas, en armonía con ese programa, salir y hacer toda la ven-

ta, con un poco de ayuda, tal vez, de unos pocos oficiales de la compañía o miembros de la firma, mientras los vendedores lo apoyan mediante su aliento y su fiel asistencia a sus conferencias semanales sobre la calidad y valor de sus mercancías. Y supongan que los vendedores simplemente salen al territorio a través de la semana para tratar de persuadir a unos pocos clientes prospecto a venir a esas conferencias semanales con la esperanza de que decidan comprar, mientras ellos mismos hacen poco o ningún intento de vender mercancía alguna, sino que simplemente buscan interesar a posibles clientes en las finas conferencias del gerente de ventas. ¿Cuánto tiempo piensan que esa casa duraría? ¡Apenas el suficiente para agotar el capital!⁷⁹

En 1941, Byron Fullerton continuó el razonamiento de Coffman: «El uso del evangelismo personal es uno que hemos permitido que las sectas nos quiten por entero demasiado tiempo. Dios no intentó que los generales y oficiales comisionados en su ejército fueran los únicos en hacer la lucha. Él intentó que su ejército entero llevara a cabo la lucha».⁸⁰

A medida que el evangelismo personal tomó lugar propio como un método de enseñanza--tanto en casa como en el extranjero--L. L. Geiger discutió en 1952 las cualificaciones físicas, mentales y espirituales del obrero personal. En 1956 Paul Southern disertó sobre «Enseñar a Través del Asesoramiento Personal», sosteniendo que el método debería «clasificar alto en las responsabilidades de un predicador porque su negocio principal es con las personas». A. J. Kerr discutió en 1959 un método relativamente nuevo y altamente exitoso, «La Reunión de Cabaña» [The Cottage Meeting]. Alvin Jennings subrayó el mismo punto el mismo año y descartó «la impresión de que la forma de convertir a los perdidos no es buscarles, sino alquilar un salón, poner un anuncio en el periódico, y esperar a que los perdidos acudan en masa al lugar de asamblea». «Ustedes no convierten a estas personas invitándolas a los servicios y predicándoles el evangelio», agregó Dan F. Fogarty, «sino por medio del trabajo personal».⁸¹ Leroy Brownlow fue aun más enfático en su argumento sobre la indispensabilidad del trabajo personal:

Hubo un tiempo en el cual podíamos anunciar una reunión del evangelio o predicación en el día del Señor, y las multitudes se reunían para escuchar. Muchos venían porque no tenían otro lugar a donde ir. ¡Ese día se ha ido y se ha ido para siempre! Hay todo lo demás en el mundo para atraerlos ahora. Si les predicamos en esta era, debemos «ir» con el evangelio. ¡Muchas de nuestras reuniones del evangelio en edificios de iglesia vacíos están produciendo poco más que un eco santo! ¿Por qué? Porque en tales instancias muy poco ganamiento de almas individual por parte de la iglesia es realizado.⁸²

El tema del evangelismo personal lógicamente llevó a una mayor conciencia de las oportunidades misioneras en comunidades y estados de América. En 1958, Otis Gatewood habló de «Desafíos Misioneros Aún No Metidos» [No Alcanzados]. Dijo: «Hay seis veces más lugares en los EE. UU. donde no hay iglesias de Cristo que donde hay congregaciones. Así que si usted tiene la concepción de que un predicador debe cruzar el océano para llegar al campo de misión, está equivocado».⁸³ Burton Coffman habló de oportunidades misioneras únicas en la ciudad más grande de América:

¿Tiene algún sentido, permítanme preguntarles, construir edificios de iglesia en Monterrey, Tokio, Fráncfort, etc., y no construir uno en la primera y más grande ciudad del mundo, que resulta ser la nuestra? . . . ¡Las iglesias de Cristo nunca han construido una casa de iglesia en la isla de Manhattan, la capital de las Naciones Unidas, hogar permanente de dos millones de personas, y el corazón económico del Nuevo Mundo! Simplemente no tiene sentido que haya sido descuidada durante tanto tiempo.⁸⁴

Siguiendo el desarrollo cronológico de los discursos misioneros, se puede notar el intrigante y expansivo círculo de preocupación entre las iglesias de Cristo. Comenzando en 1919, el desafío del Dr. Klingman fue diseñado para conmover a su audiencia a comenzar en Abilene y llevar el evangelio a través de todo Texas. Él enfatizó la afortunada ubicación de Abilene para el cumplimiento de esta tarea:

. . . Abilene es la puerta de entrada Norte y Sur, Este y Oeste, para un gran territorio. A causa de desarrollos recientes en el petróleo y otras industrias, los ojos del país están vueltos hacia Abilene. Este es un gran país y nadie es capaz de pronosticar el alcance de su despertar y desarrollo . . . Tenemos el mismo mensaje, las mismas ventajas de situación, y con el mismo espíritu de devoción y amor por las almas humanas, Abilene se convertirá en un Éfeso--una «puerta grande y eficaz».⁸⁵

El alcance a nivel estatal de la actividad misionera en 1919 se reflejó en la esperanza concluyente de Klingman de que Texas pudiera algún día disfrutar de «predicación regular, aunque solo fuera una vez al mes, en cada comunidad donde haya una congregación». «Trabajo Misionero Local» fue el título de la conferencia de C. A. Buchanan en 1926, la cual revisó el trabajo en el Condado de Johnson, Texas, y reiteró el ruego de Klingman: «Es mejor suministrar a cada misión predicación al menos un domingo al mes y un servicio regular a mitad de semana, ya sea una clase bíblica, una reunión de oración o un sermón».⁸⁶

A medida que pasaron los años, el alcance de la preocupación misionera se graduó del Condado de Taylor a Texas, a través de todos los Estados Unidos, y eventualmente alrededor del mundo. Con un crescendo jamás visto, los programas eran adornados anualmente con reportes de primera mano de campos cercanos y lejanos. Estos relatos desafiantes y llenos de aventura desde Tanganica hasta Saskatchewan proporcionaron otro medio para crear el espíritu evangelístico.

Más de cien conferencias fueron diseñadas para anunciar el progreso o describir las posibilidades de campos misioneros específicos. Una alineación cronológica de estos discursos proporciona en sí misma un ejemplo dramático del auge misionero posterior a la Segunda Guerra Mundial en la hermandad. Solo cinco de ellos fueron pronunciados en el período de veintiocho años previo a 1946: C. G. Vincent habló del trabajo en Japón en 1925; W. N. Short habló de las misiones africanas en 1929; en 1937, John Wolfe y George S. Benson discutieron el progreso misionero en el Oriente, el Cercano Oriente y América Latina; y en 1940, Colin Smith viajó a Abilene para hablar de las posibilidades para evangelizar a Australia.

Por vía de contraste, una avalancha de oratoria sobre campos específicos fue pronunciada entre 1946 y 1965. De este número, un total de diecinueve concernieron a campos orientales, con particular énfasis sobre el trabajo en Japón. Corriendo en un cercano segundo lugar estuvieron diecisiete discursos que trataban sobre África, especialmente el campo nigeriano. Catorce conferenciantes discutieron el trabajo en Alemania y Europa, doce fueron dedicados a México y los países latinoamericanos, y diez concernieron al progreso de los esfuerzos misioneros en Italia. Los discursos restantes estuvieron dispersos desde el oeste de Texas hasta la Rusia Soviética.

Así, el círculo de preocupación que brotó de las primeras semillas sembradas en el Condado de Taylor, Texas, pronto se extendió alrededor del globo. «Solo nosotros somos la sociedad de los preocupados y ya hemos vivido demasiado tiempo al abrigo del viento», se recordaba constantemente a los oyentes. «Es tiempo de que pongamos a un lado nuestra flor de loto y tomemos la cruz si ha de ser todo el evangelio para todo el mundo por toda la iglesia».⁸⁷ Los hombres hablaban con la confiada certeza de que las semillas en la siembra de febrero darían fruto alrededor del mundo--y en el mundo infinito por venir. Y otros hombres escuchaban con la convicción de que Dios mismo estaba de alguna manera extraordinariamente interesado en el resultado de los procedimientos del oeste de Texas.

El movimiento misionero entre las iglesias de Cristo en este siglo no puede ser entendido aparte del impacto de la Serie de Conferencias del Abilene Christian College. El evento sirvió anualmente para recordar a la iglesia que su misión en

el mundo era inherentemente evangelística. El avance de un puñado desalentado de misioneros en 1900 a más de 250 familias en suelo extranjero en 1965 es, más que a cualquier otro agente humano, directamente atribuible al ambiente evangelístico de medio siglo de discursos en Abilene--discursos que sirvieron de aviso al movimiento de que el destino de toda la humanidad dependía de su respuesta a la Gran Comisión. «¿Nos encontramos esta noche al borde de la Tercera Guerra Mundial con su devastación», preguntó Willard Collins en 1953, «o de un período de gran crecimiento para la Iglesia? Me gusta pensar que aquellos en esta sala pueden ayudar a formular la respuesta».⁸⁸ Y aquellos en la sala pensaron que él tenía razón.

Notas al pie de página

¹Guy Caskey, «La vida más abundante es una que va y enseña», Lectures, 1961, p. 177.

²El misionero extranjero: Una encarnación de un movimiento mundial (Nueva York: Fleming H. Revell Company, 1907), pp. 14-15.

³William Ernest Hocking, Re-pensando las misiones (Nueva York: Harper and Brothers, 1932), p. 40.

⁴J. Wesley Robb, «Hendrik Kraemer contra William Ernest Hocking», Revista de Biblia y Religión, XXIX (abril de 1961), p. 93.

⁵Cline R. Paden, «La iglesia en Italia», Lectures, 1954, pp. 131-132.

⁶Don Finto, «La iglesia en Alemania», Lectures, 1957, p. 211.

⁷Don Gardner, «Métodos para las misiones», Lectures, 1959, pp. 169-170.

⁸Leon C. Burns, «A menos que sean enviados», Lectures, 1959, p. 147.

⁹Hocking, op. cit., p. 40.

¹⁰Religiones vivas y una fe mundial (Londres: George Allen y Uwin, Ltd., 1940), pp. 172-173.

¹¹Esta acusación hecha por William Ernest Hocking en La civilización mundial venidera (Nueva York: Harper and Brothers, 1956), p. 80. Para un interesante contraste en actitudes hacia otras religiones véase Robb, «Hendrik Kraemer contra William Ernest Hocking». Kraemer, un teólogo continental, asume una postura con respecto a la «exclusividad del cristianismo» que brinda apoyo a la posición de las iglesias de Cristo. Una de sus obras importantes es La religión y la fe cristiana (Filadelfia: Westminster Press, 1956). Él afirma que «Jesucristo solo es la verdad», p. 322, y «la más mínima rendición en este punto significa en principio la rendición total de toda la verdad bíblica», p. 373.

¹²Conferencias, 1919, p. 176. Las iglesias de Cristo compartían este punto de vista con una multitud de otras comuniones conservadoras. Obras tales como la de William Owen Carver, Las misiones en el plan de las edades (Nueva York: Fleming H. Revell Company, 1909); Stephen J. Corey, El predicador y el mensaje misionero (Nashville: Cokesbury Press, 1931); J. O. Dobson, ¿Por qué misiones cristianas? (Londres: Student Christian Movement, 1930); W. D. Shaw (ed.), Motivación misionera (Nueva York: Methodist Book Concern, 1931); y H. E. Wark, Nueva era en las misiones (Nueva York: Fleming H. Revell Company, 1929) reflejan la actitud evangelística plasmada en las conferencias de Abilene.

¹³«El campo africano», Lectures, 1955, p. 165.

¹⁴Conferencias, 1924-1925, pp. 144-145.

¹⁵«Planes realizables», Lectures, 1937, p. 61.

¹⁶«Todos a una comenzaron a poner excusas», Lectures, 1937, pp. 47-48.

¹⁷«La iglesia perfeccionada--¿Con qué propósito?», Lectures, 1937, p. 7. La conferencia de Roberson fue en Lectures, 1946. Él dijo «hay 300,000 moros de Joló en las Filipinas que tienen solo un Evangelio; asimismo, 280,000 indios quichés en Guatemala; 295,000 diolas en la Costa de

Marfil. Solo hay dos Evangelios para 1,300,000 shilluk en el Sudán; para 1,800,000 balineses en las Indias Orientales Neerlandesas», p. 77.

¹⁸«Visión mundial para Cristo», Lectures, 1961, p. 192.

¹⁹Conferencias, 1959, p. 17.

²⁰«La iglesia del ayer, hoy y mañana», Lectures, 1922-1923, pp. 260, 262.

²¹Estas dos referencias, «En toda Judea y Samaria», Lectures, 1928, p. 212, y «La iglesia en la difusión del evangelio», Lectures, 1935.

²²Conferencias, 1953, p. 249. Aunque el discurso de Guild fue dado en 1952, fue omitido inadvertidamente del volumen publicado de ese año y no se imprimió hasta 1953. Carta personal de Don H. Morris a Guild, 4 de mayo de 1952.

²³Las tres citas en este párrafo son de Caskey, «El campo africano», p. 165, Bailey, «Visión mundial para Cristo», p. 188, y Southern, «Todos a una comenzaron a poner excusas», p. 47.

²⁴Véase Shepherd, op. cit., pp. 176-177, y Caskey, «La vida más abundante es una que va y enseña», p. 173.

²⁵«Más allá del hemisferio occidental», Lectures, 1946, p. 196.

²⁶«Evangelismo mundial», Lectures, 1920-1921, p. 154.

²⁷«Por toda la tierra salió su voz», Lectures, 1954, pp. 160-161.

²⁸«El desafío del noreste», Lectures, 1955, p. 186.

²⁹«Desafíos misioneros aún no alcanzados», Lectures, 1958, p. 163.

³⁰Burns, op. cit., pp. 143-144.

³¹Conferencias, 1921-1922, p. 118.

³²Benson, op. cit., p. 63.

³³«El trabajo en Ibaraki», Lectures, 1956, p. 286.

³⁴«El trabajo de la iglesia en Japón», Lectures, 1951, p. 86.

³⁵«El trabajo en Nigeria», Lectures, 1956, p. 267.

³⁶«El trabajo de la iglesia en África», Lectures, 1951, p. 134.

³⁷Finto, op. cit., p. 213.

³⁸Gatewood, op. cit., p. 167.

³⁹Las tres referencias en este párrafo son de «Alemania», Lectures, 1954, pp. 217-218, «Misioneros por su cuenta», Lectures, 1959, p. 294, y «Blancos para la siega», Lectures, 1959, p. 51.

⁴⁰«Enseñando la Palabra de Dios en Corea», Lectures, 1960, p. 265.

⁴¹«La iglesia en Italia», Lectures, 1950, p. 240.

⁴²«La iglesia trabajando en Italia», Lectures, 1953, p. 32.

⁴³«Cómo fueron en el primer siglo», Lectures, 1937, pp. 10-11.

⁴⁴Thomas, op. cit., p. 184.

⁴⁵«Misiones americanas», Lectures, 1954, p. 235.

⁴⁶«Preparando al misionero», Lectures, 1959, p. 132.

⁴⁷«El trabajo de la iglesia en Japón», Lectures, 1952, p. 271.

⁴⁸Pack, op. cit., p. 128.

⁴⁹Burns, op. cit., p. 161.

⁵⁰Vincent, op. cit., pp. 158-159.

⁵¹Robinson, op. cit., p. 84. «Cuando un predicador del evangelio va a un lugar a hacer trabajo misionero», dijo Robinson, «debe ser un hombre con un buen testimonio de la iglesia que lo envía; si no se mantiene sin mancha del mundo, el efecto de su mensaje no hará el bien que hará cuando el mundo no pueda clasificarlo como un malhechor»

⁵²Notas en este párrafo de, Merritt, «Características de los obreros», Lectures, 1937, p. 76, y Benson, «Cualificaciones de los obreros y métodos de trabajo en campos orientales», Lectures, 1937, p. 88.

⁵³Notas en este párrafo de, Cox, «Un mensaje para los obreros», Lectures, 1937, p. 94, y Bell, «Entrenando a los obreros», Lectures, 1937, p. 79. El programa de 1937, el cual fue un verdadero hito en el progreso misionero entre las iglesias de Cristo, fue planificado por dos miembros de la facultad de Abilene, H. L. Schug y R. B. Sweet.

⁵⁴«Cristo en Australia», Lectures, 1961, p. 286.

⁵⁵«El trabajo en Alemania y Europa», Lectures, 1955, p. 153.

⁵⁶«El trabajo en nuevos campos», Lectures, 1946, pp. 129-130.

⁵⁷Citas en este párrafo de Treat, «El campo latinoamericano», Lectures, 1951.

Parte III — El significado de la cátedra

El evangelismo y la controversia sobre la cooperación

El progreso siempre tiene su precio, especialmente el progreso espiritual. Cuando los hombres se entusiasman con Dios, esto alarma y desata con toda su ferocidad al «príncipe y dios de este mundo». Por ende, el espíritu ascendente de evangelismo mundial entre las iglesias de Cristo arrojó ante las mismísimas fauces del «león rugiente» su mayor desafío contemporáneo. El reto provocó una confrontación abierta y feroz. Y como un tributo a la pureza del engaño y la tenacidad de Satanás, las iglesias de Cristo habrían de sufrir, debido a asuntos derivados de los medios y métodos evangelísticos, su cisma más severo del siglo.

A medida que los conferenciantes de Abilene propagaban la fiebre del evangelismo mundial, la avivada preocupación por las almas exigía su precio esperado e inevitable: en entrega, sacrificio y un trabajo lento y fatigoso. Pero la reacción de Satanás, impulsada por el pánico, cobró otro tipo de peaje. Más «astuto que todos los animales del campo», la Serpiente nunca será arrastrada al polvo sobre su pecho sin llevarse consigo a una multitud de engañados «al oriente del edén». Él no se rinde tan fácilmente como suponemos. ¡Qué sencillamente nos sometemos a la zaranda cuando ignoramos su presencia y subestimamos la ira de sus celos! No tolerará a ningún rival, ni siquiera a Dios. Hace mucho tiempo eligió dejar el cielo y vivir en el infierno antes que ocupar el segundo lugar detrás de alguien, incluso de Dios.

Satanás tiene armas mucho más sofisticadas y potentes que un tridente proverbial. Cuando la conciencia dormida del gigante de Sión fue despertada en Abilene, y cuando comenzó a ver con gran dolor y renovada determinación su impresionante y no concluido propósito en la tierra, la memoria de Satanás se aguzó. Solo una vez antes había conocido una amenaza potencial semejante para su soberanía mundial. Para alguien que ha estado aquí desde antes del tiempo, 1900 años no es mucho. Sus recuerdos eran frescos y aterradores. ¿Qué pasaría si la masiva iglesia moderna realmente restaurara su urgencia y acción apostólicas? Había demasiado en juego para correr riesgos. Cada fuerza del infierno se enfocó en el proyecto. Del mismísimo archiengañador vinieron las órdenes: la preocupación personal debía ser cortada, la urgencia evangelística tullida a cualquier precio. Y a los tenientes a lo largo de la línea de fuego se les pasó la voz de la estrategia de batalla probada por el tiempo: ¡«divide y vencerás»!

Los pecados de organización

Los líderes visionarios en el despertar misionero entre las iglesias de Cristo supieron muy temprano que si la sangre vivificante de la preocupación habría de

suministrar vida permanente al cuerpo, tendría que ser canalizada hacia arterias y venas de sistema y estructura. Pero en este punto, en el terreno de las cosas prácticas, esos líderes encontraron un dilema muy real. La oposición a los eclesiasticismos no autorizados del denominacionalismo, agravada por las feas cicatrices de la escisión de la sociedad misionera dentro de su propio movimiento, había dejado a la mayoría de los hermanos profundamente sospechosos de cualquier actividad o programa elaborado o altamente organizado. En su obra enciclopédica, *Religious Bodies in America*, E. F. Mayer describió el movimiento como «la forma más extrema de congregacionalismo entre las iglesias».¹

En la reacción contra los pecados organizacionales, las iglesias de Cristo habían llegado para 1930 a aprobar —por su práctica, si no por su teoría— solo aquellas actividades que pudieran ser motivadas y dirigidas en conexión con la reunión de una congregación para los servicios de culto público. Como resultado, el programa de trabajo de la iglesia a menudo se reducía a aquel impulso que pudiera ser contenido de manera ordenada dentro de las cuatro paredes de un edificio de iglesia. Y los miembros de la iglesia mismos frecuentemente encontraban sus roles en la idea del remanente del judaísmo en lugar del principio de la levadura inherente al pacto con Cristo.

El principal historiador estadounidense de la expansión del cristianismo, Kenneth Scott Latourette, ha concluido que la explicación para los avances evangelísticos protestantes de los siglos XIX y XX se podía encontrar mejor en el surgimiento de las organizaciones misioneras. La actividad misionera protestante a gran escala se data popularmente desde la publicación de 1792 del zapatero británico William Carey, *Una investigación sobre las obligaciones de los cristianos de usar medios para la conversión de los paganos*. La frase de Carey, «usar medios», reveló más que su oposición doctrinal a la teoría de la predestinación. También sugirió su convicción de que la acción organizada era vitalmente necesaria en el enfoque hacia el trabajo de misiones extranjeras. Como resultado de la Investigación de Carey, y esfuerzos subsecuentes similares, una organización más tarde llamada la Sociedad Misionera Bautista fue formada en 1793. En un lapso de cincuenta años, cada denominación importante en América y en el continente europeo había desarrollado su propia organización misionera.² Latourette resumió este fenómeno de despertar del espíritu misionero y de las sociedades: «Nunca ningún otro conjunto de ideas, religiosas o seculares, había sido propagado sobre un área tan amplia por tantos agentes profesionales mantenidos por las donaciones no forzadas de tantos millones de individuos Por su pura magnitud no ha tenido paralelo en la historia humana».³

Las sociedades misioneras no surgieron, sin embargo, sin una considerable oposición de los elementos conservadores dentro del protestantismo. Cuando Wi-

William Carey hizo por primera vez su propuesta para una organización misionera, el presidente de una conferencia bautista informó que cuando a Dios le pluguiera convertir a los paganos, lo haría sin la ayuda de Carey.⁴ Para 1840, la oposición al movimiento de las sociedades se había vuelto especialmente intensa entre los proponentes más conservadores del lema de restauración americano. Aunque más tarde compartiría el campo de batalla con su contraparte, la cuestión de la música instrumental, el asunto de la sociedad misionera fue la primera gran crisis que perturbó el progreso y empañó el atractivo del tema de la unidad de los discípulos.

El primer intento de un esfuerzo misionero organizado entre los discípulos vino con la formación en 1849 de la Sociedad Misionera Americana. Sus actividades fueron tan escasas, sin embargo, que Garrison calificó el experimento más como «una vergüenza para sus amigos que una preocupación para sus enemigos».⁵ Después de la Guerra Civil, sin embargo, Isaac Errett, editor del influyente *Christian Standard*, revivió el asunto y se convirtió en el defensor del movimiento de la sociedad misionera entre los discípulos. En 1875 se convirtió en presidente de la Sociedad Misionera Cristiana Extranjera. Para el momento de su muerte en 1888, las líneas para la gran división dentro de las filas de la restauración se habían cristalizado.

Como coeditores del *Gospel Advocate*, Tolbert Fanning y David Lipscomb lideraron la opinión de que la sociedad era un tipo no escritural de agencia de envío. Buscaba hacer el trabajo correcto, acusaban, pero de la manera equivocada. Los conservadores rechazaron categóricamente la sociedad como un asalto doctrinal a la autonomía de la congregación local. Como una institución separada y aparte de la iglesia, también se le acusó de usurpar la carga evangelística para la cual la iglesia estaba divinamente preparada. Además, como una composición eclesiástica de muchas iglesias, se le acusó de usurpar el autogobierno independiente de las congregaciones locales.

Temblores agudos de los debates divisivos sobre la sociedad aún se sentían cuando el tema del evangelismo fue abierto en las conferencias más tempranas de Abilene. Los conferenciantes creían que la congregación local debía ser su propia sociedad misionera, como lo expresó Burton Coffman, «la unidad indispensable en el trabajo misionero efectivo». F. B. Shepherd habló de los temas tan temprano como en 1919: «Sin duda, la congregación local es la única sociedad misionera ordenada por Dios para enviar evangelistas a todas las partes de la tierra predicando el Evangelio a toda criatura». El año siguiente, M. C. Kurfes añadió que «si bien el método específico de operación no se da en el Nuevo Testamento, aun así la única organización invariable en control directo del trabajo era la iglesia local a través de su junta de supervisores o administradores divi-

namente designada». Y en 1919, C. G. Vincent continuó el razonamiento: «La organización divina para el evangelismo es simple pero efectiva. Tan simple que algunos no la descubren. La Iglesia misma es la organización para servir el pan de vida a las multitudes hambrientas de la tierra».

Foy Wallace, Sr., cuestionó en 1926 la practicidad financiera de construir «gigantescas sociedades humanas a expensas de las iglesias, malgastando el dinero del Señor en sumas enormes, aceitando la maquinaria y engrasando las ruedas de estas organizaciones no escriturales».7 Otro orador en el mismo programa, C. A. Buchanan, contrastó el arreglo de la sociedad con el patrón apostólico:

La iglesia local es la organización que envió a los misioneros en los días de los apóstoles. No había ninguna organización separada conocida como Sociedad Misionera de ningún tipo, local o extranjera. Cada congregación era una sociedad misionera completa en sí misma. No había asamblea general, sínodo, conferencia, asociación o convención —distrital, nacional o de otro tipo— entre los primeros cristianos. De hecho, el Nuevo Testamento no revela nada en cuanto a una organización religiosa entre ellos excepto la iglesia local. Se nombraban ancianos en cada iglesia y cada iglesia era independiente. Cualquier organización religiosa, por lo tanto, diferente a la iglesia local no está autorizada en las Escrituras. Sin ninguna otra organización más que esta, el programa misionero más grande del que se tenga registro fue llevado a cabo por la iglesia primitiva.⁸

Los pecados de desorganización

Si los conferenciantes sostenían unánimemente que la iglesia fue divinamente diseñada para ser su propia sociedad misionera, eran igualmente francos al confesar que la hermandad no estaba logrando ni eficiencia práctica ni éxito real en la ejecución de este plan divino. Al condenar el pecado de las sociedades misioneras organizadas, confesaban su culpabilidad en el pecado del trabajo misionero desorganizado. Mientras se mantenían alejados de la trampa de la estructura eclesiástica, admitían que la iglesia no había trazado ningún rumbo misionero certero en absoluto. Como resultado, había caído en hábitos misioneros ineptos, desprovistos de un propósito sistemático y un diseño definido.

Tan temprano como en 1919, F. B. Shepherd exclamó la «necesidad urgente de una política definida para la realización del Trabajo Misionero en el país y en el extranjero». Ese mismo año, George A. Klingman lamentó la «manera descuidada, desaliñada y mezquina en que algunas congregaciones llevan a cabo su trabajo», instando a la promulgación de un «propósito y plan» más definido. Varios años después, E. C. Coffman expresó con bastante concisión el dilema evangelístico que enfrentaban las iglesias de Cristo opuestas a las sociedades: «Negocios seis días a la semana y nada de religión en ellos, y luego religión un día a la se-

mana y nada de negocios en ella, nunca evangelizará al mundo». Pat Harrell resumió más tarde los primeros fracasos misioneros de la hermandad, diciendo: En el pasado, la actitud de la Iglesia ha sido negativa, en la cual hemos estado excesivamente preocupados por lo que no debemos hacer. Esto históricamente se puede explicar, pero difícilmente excusar. Con demasiada frecuencia en el pasado, cuando encendimos la lámpara de las misiones no fue para dar luz, sino para llenar la habitación de humo.⁹

Por lo tanto, mientras defendían el principio de la iniciativa y el control congregacional independiente, los oradores afirmaban que los programas congregacionales estaban sufriendo lamentablemente por falta de organización y coordinación. Con un agudo sentido de especificidad, hablaron de fallas flagrantes a nivel local. Dado que el sistema congregacional ponía la dirección final en manos del liderazgo local, gran parte de la crítica estuvo dirigida a la inercia del cuerpo de ancianos. Afirmando que «la pérdida de valor por parte de los líderes de la iglesia» era la enfermedad principal, Harrell observó que las misiones «han sido molidas hasta convertirlas en polvo al quedar atrapadas entre la muela superior de ancianos inertes y la muela inferior de las masas indiferentes».¹¹

Una acusación nivelada contra la congregación local fue su incapacidad para tomar la iniciativa adecuada en seleccionar y enviar misioneros. El discurso de Shepherd de 1919 señaló esta deficiencia:

Hemos visto el fracaso de misioneros autodesignados que no responden ante nadie, que dependen para su apoyo financiero de nadie en particular, sino de la hermandad en general. Durante años, un hombre se ha dedicado a un esfuerzo infructuoso casi interminable para encontrar hombres con las cualificaciones que estén dispuestos a ir al extranjero al trabajo, y luego lograr que su apoyo esté asegurado. Hay poco más precedente apostólico para cualquiera de los dos cursos que para la Sociedad Misionera Libre y con menos resultados prácticos. ¿A dónde, entonces, nos volveremos? ¿Qué provisión ha hecho la mente divina para satisfacer la necesidad? El misionero más grande en la dispensación cristiana, el Apóstol Pablo, fue ENVIADO por la iglesia en Antioquía al trabajo . . . Si se siguiera tal curso hoy y los misioneros fueran ENVIADOS por cuerpos locales, esos cuerpos tendrían una política misionera definida.¹²

«Aunque no hay nada que prohíba a cualquier siervo fiel del Señor que así lo desee ir al campo, ya sea local o extranjero, por sus propios medios», declaró C. A. Buchanan en 1926, «él debería responder por su conducta ante alguna congregación local donde sea conocido, y debería tener el respaldo de ellos».¹³ Recién regresado de China, George S. Benson añadió que «no hay escritura que justifique que las iglesias fallen tan completamente en enviar obreros a campos extran-

jeros, al punto de que casi la totalidad de nuestra fuerza de obreros extranjeros se haya visto obligada a reunir voluntariamente su propio fondo de viaje y buscar su propio sostén con un estímulo muy limitado por parte de las iglesias». ¹⁴ En el mismo programa, J. Dow Merritt, un veterano misionero en África, ridiculizó el sistema de la hermandad para enviar misioneros:

Supongamos que los líderes de la iglesia, ancianos, diáconos, predicadores, maestros, están despiertos a los deberes y responsabilidades que tienen . . . una mañana un anciano anuncia que ha llegado la noticia de la necesidad de obreros en algún punto de misión; el día siguiente se reservará como un día para el ayuno y la oración; se pedirán voluntarios para ese campo.

¡No! ¡Hemos asumido demasiado! No se hace de esa manera. No ha habido un misionero que haya ido al campo que no haya tenido que rogar a las iglesias que lo envíen, o si no, alguien ha hecho la suplica por él. Luego, cuando llega al campo, tiene que mantener un flujo continuo de «cartas personales» regresando a casa, no sea que él y su trabajo sean olvidados. Cuando regresa a casa tiene que rogar a la gente que le permitan contarles sobre la condición que ha encontrado y bajo la cual tiene que trabajar, y de las alegrías, tristezas, victorias y fracasos que han sido suyos. ¹⁵

Incluso el auge de la posguerra en la actividad misionera fue más atribuible al celo y la iniciativa de misioneros individuales que a un liderazgo vigoroso a nivel congregacional. En 1951, Otis Gatewood recordó a sus oyentes las deficiencias del pasado:

Hermanos, apenas nos estamos recuperando de un período de tiempo en el que un evangelista se alejaba de nuestras costas para predicar el evangelio cuando, en gran medida, tenía que ir a riesgo de morir de hambre y luego ser olvidado. No ha pasado mucho tiempo desde que las iglesias se han interesado en asumir la responsabilidad y mantenerse detrás de los hombres que fueron y apoyarlos, pero no solo apoyarlos, sino también, sí, aconsejarlos. ¹⁶

Unos años más tarde, Cline Paden fue aún menos complaciente que Gatewood: No solo nuestra planificación es demasiado pequeña, sino que por lo general está mal hecha. Probablemente no haya más de media docena de hombres en el extranjero ahora que hayan sido enviados allí por una iglesia que primero decidió enviar a alguien y luego se puso a trabajar, los encontró y los envió. La mayoría de estos hombres hoy son hombres que decidieron ir y pasaron algunos meses tratando de interesar a alguien en enviarlos. Muchas veces los arreglos finales se hicieron justo a tiempo para que él tomara el barco, y fue al campo sin conocer ni ser conocido por la iglesia que lo enviaba. Este arreglo da lugar a la impresión

sostenida por tantas iglesias contribuyentes de que le están haciendo un favor al hombre.¹⁷

Estrechamente relacionadas con la falta de iniciativa estaban las acusaciones que involucraban métodos esporádicos e impredecibles de supervisión y sostén. Dado que las iglesias de Cristo están compuestas por congregaciones relativamente pequeñas, muchas son financieramente incapaces de sostener y patrocinar completamente un programa de misión completo. Esto las ha llevado a contribuir con sumas pequeñas e irregulares a varios campos simultáneamente. Harrell expresó la necesidad, tan tarde como en 1959, de más congregaciones verdaderamente patrocinadoras:

... la tentación es que una congregación haga una contribución simbólica a algún campo para que sirva como un esclavo para su conciencia. También sirve como una forma táctica de rechazar todos los demás llamados de ayuda. En resumen, es el medio por el cual nos congelamos en un cómodo estado de autosatisfacción. Los diez dólares aquí o los veinte dólares allá que solo deberían ser peldaños hacia una obra más grande se convierten en pedestales que nos aislan en el estado actual de mediocridad. Debemos tener mucho cuidado de no ser inoculados con una forma tan leve de misiones que nos volvamos inmunes a la cosa real.¹⁸

Leon C. Burns, hablando el mismo año sobre el mismo punto, pudo ver algunos signos de mejora. Observó el incremento de congregaciones patrocinadoras:

Ahora estamos comenzando a darnos cuenta de que es una locura esparcir nuestros fondos sobre un área amplia sin que nunca haya lo suficiente en ningún lugar para lograr un bien duradero. Tales esfuerzos han sido motivados en gran medida por el temor por parte de los ancianos a aceptar la plena responsabilidad por el trabajo en cualquier lugar en particular. Parece que hemos sentido que al enviar una pequeña cantidad a muchos lugares, estaríamos justificados para retirarnos en cualquier momento que quisiéramos. Tal temor es indigno de los oficiales en la iglesia del Señor, y es un obstáculo constante para la causa de Cristo.¹⁹ Burns también sugirió un plan positivo para un trabajo misionero más sistemático por parte de la congregación:

El primer paso para cualquier grupo de ancianos que desee entrar en un amplio programa de trabajo misionero debería ser llevar a la congregación con ellos a una sesión de oración ferviente y sincera para que Dios les dé la sabiduría, la fe y el valor necesarios para cumplir con su responsabilidad completa. El siguiente paso sería decidir sobre un campo de labor, y luego hacer un estudio minucioso de este campo en cuanto a sus posibilidades, sus necesidades y el tipo de trabajo requerido; anticipando, si es posible, las dificultades que podrían surgir, y la can-

tividad de dinero necesaria para hacer un trabajo efectivo. Enviar a un hombre capaz a este campo para recolectar esta información sería tiempo y dinero bien empleados. Habiendo decidido sobre un lugar, o campo de labor, es entonces necesario seleccionar a un hombre bien cualificado para el trabajo requerido.²⁰

Falsos estándares de evaluación

Además de la escasez de iglesias patrocinadoras, se acusó a las congregaciones de aplicar mediciones superficiales para determinar si se estaba realizando algún progreso en el campo. En 1922, C. J. Robinson declaró: «Mi trabajo más duro en el campo misionero es conseguir la cooperación de todos los miembros de las iglesias » Explicando que las iglesias a menudo no lograban entender la naturaleza del trabajo del misionero, Robinson acusó: « . . . cuando él no bautiza a un gran número, ellos claman: "Pérdida de tiempo y dinero". Pero la palabra de Dios es la semilla del Reino y cuando es sembrada en corazones buenos y honestos y se le permite permanecer allí, producirá buen fruto».²¹

En 1937, Paul Southern también discutió la «tendencia a poner la religión sobre una base competitiva y exigir tantos resultados visibles por tantos dólares invertidos. Pero es imposible determinar el costo per cápita de convertir paganos en cualquier lugar, y es francamente pecaminoso reducir el cristianismo a tal fórmula estadística».²² Varios años después, L. D. Webb añadió que tales falsos estándares incluso habían resultado en la discontinuación repentina del sostén financiero para algunos obreros. Explicó:

Él predica unos pocos sermones, bautiza a unas pocas personas y tal vez la congregación incluso llegue al extremo de hacer un pago inicial para un edificio. Luego los patrocinadores retiran su sostén y lo envían a otra parte, dejando así a un pequeño grupo de cristianos en lucha sin un evangelista, sin ancianos y diáconos. ¡Oh, eso hace que la situación sea difícil!²³

Don Gardner instó además a las congregaciones a estar preparadas para los pequeños comienzos y a calcular de antemano los costos de ver una obra llegar a su plena fructificación: «Ustedes pueden conocer casos», sugirió, «donde las iglesias, desalentadas con el ritmo de caracol de una obra nueva, han hecho regresar a sus predicadores a casa dejando el fruto en la vid».²⁴ Gerald Paden se unió a Gardner en la súplica por una reevaluación de los criterios de la efectividad misionera. Describió el procedimiento típico:

Pero enviamos a nuestros hombres y determinamos su efectividad por el número de bautismos que reportan e incluso decidimos la fructificación del campo sobre esa base. Hemos oído a varios hermanos decir: "Podemos sacar más provecho de nuestro dinero en otro campo". Así que retiran su sostén, posiblemente justo

cuando el campo está listo para la cosecha. Según muchos hermanos, Pablo fue un fracaso: trabajó en Corinto durante casi dos años y podía contar con ambas manos sus bautismos. Si ellos hubieran estado allí, habrían desalentado a Apolos de ir a Corinto —el campo no es fructífero— obtenemos mejores resultados en otra parte. Pero Pablo no era un segador, y sus bautismos no eran un índice de la fructificación de su campo. Y Apolos tuvo una labor fructífera allí porque Pablo había sembrado la semilla extensamente antes que él.²⁵

Hablando en el mismo programa con Paden, George W. Bailey continuó el punto: Un gran error que la iglesia ha cometido ha sido la falta de fe en la siembra. La cosecha vendrá. No se nos dice que bauticemos a toda criatura, sino que prediquemos el evangelio a toda criatura (1 Corintios 1:17; Marcos 16:15). Si no segamos (o bautizamos) de inmediato, comenzamos a perder la fe en la siembra. Debemos estar contentos con dejar que otros sieguen la cosecha para la cual hemos sembrado. Debemos estar dispuestos a sembrar para la cosecha que tal vez nunca veamos, creyendo que la semilla eventualmente crecerá y la cosecha será dada. «Uno es el que siembra, y otro el que siega».²⁶

Los ancianos también fueron culpados por reacciones imprudentes e inconsistentes ante los problemas que surgían en el campo misionero. Un problema mencionado con frecuencia concernía a los reportes de debilidad doctrinal o moral de los misioneros. En 1921, el conferenciante C. G. Vincent expresó la opinión de que «el misionero está rodeado de más tentaciones y de menos influencias restrictivas que el predicador promedio en la patria». Cuando se sospecha que un misionero incurre en un error doctrinal, Vincent recomendó que la iglesia patrocinadora continúe apoyándolo plenamente mientras realiza la investigación e intenta la restauración. «Si el esfuerzo de restauración falla, la iglesia que lo nombró debe retirar al misionero, pagar su viaje de regreso a la iglesia local, disciplinarlo, y disponerse a buscar y nombrar a otro misionero y enviarlo sin demora».²⁷

Vincent también recomendó un procedimiento para investigar el error de un misionero en la administración de fondos. Aconsejó a la iglesia «escribirle una carta de simpatía (porque a él le duele más de lo que le duele a cualquiera en casa) y pedirle que sea más cauteloso (y lo será, porque la experiencia es una maravillosa maestra) y continuar apoyándolo y orando por él». Vincent añadió: «¡Podría ser bueno aconsejarle que consulte a sus compañeros de trabajo, tanto nativos como americanos, antes de involucrarse de nuevo en alguna gran empresa!». Vincent luego hizo su punto principal: «Pero abandonar el campo simplemente porque un misionero se descuía o administra mal algo de dinero, y así dejar que los paganos permanezcan viviendo y muriendo en tinieblas, sin esperanza, es mala lógica y peor cristianismo».²⁸

En 1937, Paul Southern continuó la discusión sobre los misioneros que habían dejado la fe. Desplazando la carga de la culpa de los que van a los que envían, señaló la supervisión congregacional inferior y el sostén financiero inadecuado como causas contribuyentes a la infidelidad de un misionero en el campo. También citó el pobre juicio congregacional al enviar obreros no preparados como una invitación abierta a dificultades subsecuentes.

Entendemos fácilmente por qué unos pocos misioneros se han desertado a las denominaciones. En primer lugar, se usó un juicio deficiente al enviarlos. Algunos eran débiles físicos, algunos eran mendigos profesionales, y algunos estaban envenenados con defecciones doctrinales mucho antes de dejar las costas de América. Ninguna persona debería ser enviada a otra tierra hasta que primero se haya probado a sí misma en casa. Además, nuestra responsabilidad no termina cuando el evangelista llega a su destino. El no sostenerlo financieramente y no velar por él espiritualmente puede ser un pecado tan grande como la deserción. A menos que se hayan arrepentido, es probable que algunas iglesias en América tengan la sangre de unos pocos misioneros en sus manos.²⁹

En resumen, las conferencias aprobaban la teoría que estaban predicando pero criticaban los programas que estaban practicando. Defendiendo el principio de la acción autónoma local, lamentaban el insípido éxito de las congregaciones en la aplicación. Mientras honraban las técnicas evangelísticas de los tiempos apostólicos, acusaban que la iglesia moderna había fallado en moldear esos principios dentro de un programa exitoso. El párrafo de conclusión, muy significativo, del discurso de George A. Klingman en 1919 marcó el tono para un desarrollo misionero dramático cuatro décadas más tarde:

Las formas y métodos apostólicos de hacer la obra de Dios no han sido adoptados ni seguidos, y por esa razón no se ha realizado un trabajo más eficiente. El mundo no ha sido evangelizado y la masa sufriente de la humanidad no ha sido atendida porque no hemos sido LEALES a los ideales y planes del Nuevo Testamento. Los mismos principios inmutables del cristianismo deben aplicarse a las condiciones de nuestros días. Con la iglesia organizada según el patrón del Nuevo Testamento, no reconociendo a ninguna otra cabeza más que a Jesucristo, debemos sistematizar nuestro trabajo y hacer arreglos para un trabajo definido de una manera definida. No tengamos miedo de hacer lo correcto porque alguien más haga lo correcto; tampoco nos abstengamos de hacer la obra de Dios porque alguien más pueda hacerla de la manera equivocada . . .³⁰

El principio de la cooperación congregacional

Dos énfasis evangelísticos, entonces, se mantuvieron en Abilene en considerable tensión, el uno contra el otro. Por un lado estaba el desdén histórico total por una

sociedad misionera y el resuelto respeto por el principio de la autonomía congregacional. Pero por otro lado emergía una creciente conciencia de fracaso y una insistencia en una mayor eficiencia y coordinación.

Cabe señalar aquí que las congregaciones relativamente pequeñas de 150 miembros o menos —el tipo mismo del cual está compuesta gran parte de la hermandad— habían sido especialmente víctimas de las deficiencias de los métodos misioneros anteriores. Si bien todas las congregaciones, grandes y pequeñas, estaban obligadas a practicar el trabajo misionero, muchas eran simplemente incapaces de funcionar con capacidad plenamente patrocinadora o supervisora. ¿Qué ha hecho, entonces, la multitud de iglesias en esta categoría? O bien han creado mucha decepción y confusión, tanto para ellas mismas como para los misioneros involucrados, al intentar supervisar una obra y terminar en la frustración y el fracaso; o han participado de manera marginal esparciendo contribuciones simbólicas por aquí y por allá; o bien han visto los dos cuernos del dilema y han decidido no hacer nada. «Creo firmemente», acusó Otis Gatewood, «que el gran número de congregaciones pequeñas es responsable de la falta de evangelismo mundial más que cualquier otro factor entre nosotros».³¹

Aunque nunca se expresó en tantas palabras, implícito en el ruego de los conferenciantes de Abilene por métodos misioneros mejorados estaba el reconocimiento del importante concepto de la responsabilidad congregacional variable. La responsabilidad es, después de todo, simplemente la capacidad de responder. Si bien todas las congregaciones están obligadas a participar en el trabajo misionero, no están igualmente obligadas a participar al mismo nivel, en la misma medida o de la misma manera. El punto en la parábola de los talentos se aplica tanto a grupos corporativos de cristianos como a cristianos individuales.

Los conferenciantes llegaron a desear un procedimiento misionero que involucrara de manera más efectiva a las cientos de congregaciones pequeñas. Pero también buscaban un programa cuyo alcance fuera más lejano que incluso los mejores, pero aislados, esfuerzos de cualquier congregación grande. No pudieron resistir la tentación de comparar y contrastar su situación con los evidentes puntos fuertes en la maquinaria denominacional. Por lo tanto, buscaron algún medio práctico y escritural de coordinación a nivel de toda la hermandad sin crear una agencia para el control a nivel de toda la hermandad. Para ponerlo de otra manera, se negaron rotundamente a respaldar la siembra de la semilla de la manzana denominacional, pero no pudieron evitar mirar con nostalgia algunos de sus frutos.

En la Serie de Conferencias de Abilene, se articuló y recomendó un trascendental principio bíblico que regía los métodos misioneros como remedio para este aprie-

to de la hermandad. El principio fue descrito como la cooperación intercongregacional sin organización eclesiástica. Expandió enormemente el alcance de las oportunidades evangelísticas de la iglesia y llevó lógicamente al reconocimiento del papel especial de la congregación patrocinadora en comparación con la parte que habrían de desempeñar las iglesias participantes más pequeñas.

En 1919, George A. Klingman se convirtió en el primer orador en expresar aprobación al principio de cooperación. Describió el programa protestante de evangelismo como dando tumbos sobre los acantilados rocosos de «la Escila del eclesiasticismo por un lado y la Caribdis del deber descuidado por el otro». Recomendando la cooperación intercongregacional como el curso seguro entre estos dos males extremos, Klingman añadió:

. . . las congregaciones más pequeñas pueden cooperar en la difusión del mensaje del evangelio en la comunidad local, y el mismo plan funciona admirablemente para predicar el evangelio en el campo extranjero . . . y así como puede ser necesario que varias congregaciones cooperen con el propósito de evangelizar un condado, de la misma manera dejen que cualquier número de iglesias coopere en enviar a un misionero, siendo el elemento de la distancia la única diferencia.³²

Pero hablando en el programa de 1919 junto con Klingman, F. B. Shepherd parecía representar a un segmento del pensamiento de la hermandad que en última instancia llegaría a rechazar el principio de cooperación misionera intercongregacional. Shepherd preguntó:

¿Debería la iglesia en conjunto enviar misioneros? Si es así, necesita alguna junta oficial y la Biblia no hace ninguna provisión para tal cosa. ¿No es la asignación ordenada por Dios de la institución local? ¿No evitaría también este curso la posibilidad de que surjan instituciones no escriturales a partir de una combinación de iglesias para sostener a un hombre . . . ?³³

En 1920, M. C. Kurfees citó varios ejemplos apostólicos para establecer su premisa de que «dos o más iglesias, si es necesario, pueden cooperar en la obra». Pero él, también, fue sumamente cauteloso, sugiriendo que la autonomía congregacional fuera protegida enviando todas las contribuciones directamente al campo misionero, en lugar de canalizarlas a través de una congregación patrocinadora. Kurfees afirmó que «el hecho de que una iglesia esté contribuyendo para sostener a un misionero no es razón para que otra iglesia u otras iglesias no puedan hacerlo si una es demasiado pobre financieramente para sostener la obra». Pero luego añadió: «y en tal caso, cada iglesia mantiene su propia independencia y envía directamente al sostén del misionero en el campo».³⁴

En 1926, C. A. Buchanan, al igual que Kurfees, fue también cauteloso pero no obstante claro en su defensa del principio de cooperación. Aprobó la política de cooperación sin organización:

Cada congregación que sea lo suficientemente fuerte para hacerlo debería llevar a cabo un programa independiente de trabajo misionero. Hay menos complicación y menos posibilidad de vergüenza cuando esto se puede hacer. Cualquier número de congregaciones, sin embargo, puede cooperar en el sostén de cualquier obra escritural, sin la creación de ninguna otra organización, poniendo la obra bajo la dirección de una congregación. No debe ejercerse un control arbitrario sobre la obra, sino que todos los interesados deben deliberar juntos.³⁵

El discurso de J. N. Armstrong en 1935, titulado «La visión más amplia y la necesidad de la hora», fue el mensaje que marcó una época en el desarrollo del principio de cooperación. Sostuvo que una presentación abusiva y exagerada de la naturaleza autónoma de la congregación local había privado a la hermandad de su poder e influencia como institución unida. Manteniendo que este énfasis deformado en la independencia de la iglesia local tendía a convertir cada congregación en una denominación separada, Armstrong declaró:

Creo que existe un sobreénfasis, una exageración del cuerpo local que está llevando a las iglesias a perder de vista la visión más amplia y, por lo tanto, a retrasar la causa de nuestro Maestro en la tierra. Se me ocurre que rápidamente estamos haciendo de la iglesia local el fin del esfuerzo, en lugar de una preparación para una gran tarea, el servicio real para el cual existe la iglesia local, el campus de capacitación.³⁶

Al hablar de lo que denominó un «servicio más grande y amplio que la obra local», Armstrong argumentó que las congregaciones apostólicas a menudo «combinaban sus fuerzas y recursos para llevar a cabo una obra que ninguna congregación podía hacer sola». Como iglesias de Dios, conservando cada congregación su propia identidad, cooperaban entre sí en la realización de grandes tareas. Deplorando particularmente la inactividad de cientos de congregaciones pequeñas y de subsistencia, concluyó que «es bueno, sabio y cuenta con la aprobación divina motivar a las iglesias a unirse a otras para cumplir con las tareas encomendadas a la iglesia».³⁷

Otro tipo de guerra alemana

Aunque el audaz mensaje de Armstrong tuvo un impacto equivalente en los programas evangelísticos y de beneficencia de las congregaciones dentro de los Estados Unidos, la postura ascendente que promovió revolucionó literalmente la actividad misionera en el extranjero entre las iglesias de Cristo. Dos años después

de su pronunciamiento, los organizadores de las Conferencias de Abilene (Abilene Lectureship) dedicaron la semana, por primera vez en su historia, al desafío del evangelismo mundial. La postura de que el único medio realista de evangelizar al mundo era a través de la cooperación intercongregacional comenzó a cristalizarse paulatinamente en una afirmación positiva. Las observaciones de Paul Southern en 1937 son representativas de la actitud predominante:

Pero a veces resulta conveniente que las congregaciones cooperen para sostener a un hombre mientras predica en un campo virgen. Se hizo durante la era apostólica. Lo hacemos en nuestra patria y no se dice nada al respecto. ¿Por qué se convierte en pecado si diez o mil cristianos juntan su dinero y lo envían a un obrero al otro lado del mar? ... Mientras nos cuidamos de un plan no bíblico por un lado, descuidamos el cumplimiento de la gran comisión por el otro.

¿Cuál es el pecado mayor: negarse a hacer algo por temor a ir más allá de lo que está escrito, o dejar que millones vayan al juicio sin estar preparados para encontrarse con su Dios? La lentitud para entrar en los campos misioneros fue la responsable de las primeras juntas y sociedades misioneras de la iglesia divisiva. Podemos obviar este mal en nuestras propias filas uniéndonos para apoyar la obra de una manera bíblica.³⁸

Sin embargo, a mediados de la década de 1940, la latente división de opiniones que desde el principio había acompañado a la cuestión de la cooperación intercongregacional despertó bruscamente. Aunque en realidad estaba arraigada en una diferencia fundamental de actitud y espíritu, la división de opiniones salió visiblemente a la superficie en la controversia que rodeó a un intensivo programa de obra misionera en Alemania tras la guerra.

Bajo la dirección de la Iglesia de Broadway en Lubbock, Texas, Otis Gatewood y varios colegas se convirtieron en los primeros misioneros estadounidenses de cualquier fe en entrar en la tierra del enemigo tras la caída nazi. M. Norvel Young, ministro de Broadway, y Paul Sherrod, anciano de la iglesia de Lubbock, pronunciaron junto con Gatewood un total combinado de seis discursos en Abilene entre 1947 y 1949 sobre la obra en Alemania.

Con estos discursos se puso en marcha el proyecto misionero más extenso y ambicioso emprendido por las iglesias de Cristo en la historia moderna. Este proyecto contemplaba que la congregación de Broadway, la más grande de la hermandad, sirviera como iglesia patrocinadora en un programa cuidadosamente planificado y altamente coordinado que involucraba el apoyo financiero y la confraternidad de decenas de congregaciones hermanas más pequeñas. No se entregó la autonomía de nadie. No se creó ningún eclesiasticismo.

El programa cosechó un éxito enorme en el campo alemán, atrayendo la admiración de líderes religiosos y gubernamentales en ambos continentes. Se establecieron varias congregaciones alemanas. Cientos de ciudadanos de la que fuera nuestra nación enemiga fueron bautizados en Cristo y, lo que es más significativo, el programa proporcionó la chispa y el patrón práctico para muchos avances posteriores en decenas de otras naciones no evangelizadas del mundo.

Como ya se ha señalado, sin embargo, el progreso siempre tiene su precio. Y el monto en la etiqueta de precio suele ser proporcional al tamaño del avance. Algunos líderes de la iglesia, imponiendo limitaciones sumamente estrictas a la libertad de interacción congregacional, vistieron el programa alemán con tonos y clamores de apostasía. Temiendo la evolución de un control eclesiástico, se opusieron tanto al principio de cooperación en general como a la idea de la iglesia patrocinadora en particular. Catalogaron a sus hermanos de mentalidad cooperativa como descendientes directos de los progresistas liberales de finales del siglo XIX. Además, consideraron que el esquema de la iglesia patrocinadora era totalmente análogo en propósito y estructura, si no en nombre, a una sociedad misionera en plena regla. H. A. Dixon expuso en Abilene la posición de los llamados hermanos «anticooperación»: «Se sostiene que la iglesia a través de la cual se envían los fondos se convierte en un poder controlador y destruye la autonomía de la iglesia local que envía sus fondos para tal uso».³⁹

Tensiones en la prensa, la radio y la televisión

Siguiendo de cerca a la controversia sobre los métodos del trabajo misionero en el extranjero, surgió un conflicto relacionado con el uso de los medios de comunicación y prensa nacionales para la predicación del evangelio. Los conferenciantes habían reconocido desde hacía tiempo la poderosa influencia de la imprenta en la historia del pensamiento. «Ningún arte», afirmó Frank Winters, «ha afectado tanto a la raza humana como el arte de la imprenta». Y en «ningún campo ha sido más efectiva esta potencia dada por Dios que en la religión cristiana».⁴⁰ Athens Clay Pullias añadió que la palabra escrita «es el arma más poderosa para el bien o para el mal que el hombre puede empuñar» de tres maneras: preserva las ideas de forma permanente, apela a las personas más reflexivas y está accesible para un estudio posterior.⁴¹

A principios de la década de 1950, comenzó a crecer el interés en un plan para emplear las páginas de la prensa nacional como vía evangelística. Se estableció la «Gospel Press» (Prensa del Evangelio) para preparar y financiar anuncios de enseñanza. El conferenciante T. E. Millholland explicó que «después de mucha oración y discusión, en marzo de 1955, se tomó la decisión de llevar el evangelio a millones de personas mediante el uso de las páginas de revistas nacionales. Se organizó una fundación sin fines de lucro».⁴² Aunque contó con la violenta opo-

sición de los reaccionarios de la hermandad desde su inicio, en cuatro años el presidente de la organización, Alan Bryan, informó que:

Un total de más de 23 000 000 de ejemplares de revistas han contenido un artículo que habla a los lectores sobre la Iglesia. Han llegado respuestas de casi todos los pueblos y aldeas de América y de docenas de naciones extranjeras. Es difícil pensar incluso en una nación extranjera de la que no haya llegado al menos una respuesta. Se han reportado bautismos desde Florida hasta el estado de Washington, y de California a Maine. Solo la eternidad podrá medir el impacto que estos anuncios ya publicados han tenido en los millones que caminan sobre la faz de esta tierra.⁴³

Si se mide por el rencor y la disensión que evocó, la empresa de la «Gospel Press» fue eclipsada por las objeciones 319 que rodearon al lanzamiento del programa nacional de radio y televisión, «Herald of Truth» (Heraldo de la Verdad). Las referencias más tempranas en las Conferencias sobre el uso de la radio como medio evangelístico fueron hechas en 1936 por George H. Stephenson:

En los últimos años, la radio ha llegado a tener un lugar muy importante en nuestra vida. Hoy en día se encuentra en la mayoría de los hogares estadounidenses, desde el más humilde hasta el más rico. Las sectas que han utilizado la prensa de manera muy amplia ahora se están volcando a la radio... Tal vez el programa de radio más grande entre las iglesias de Cristo sea el de la Iglesia Central en Nashville, Tennessee, que transmite diez servicios cada semana... Tenemos a otros hermanos transmitiendo regularmente, incluyendo al Hno. W. L. Oliphant y al Hno. Roy Cogdill, quienes transmiten un excelente programa cada semana a través de KRLD en Dallas. Los servicios matutinos habituales de la Iglesia en Hot Springs, Arkansas, de la cual Verna E. Howard es ministro, se transmiten una vez al mes.⁴⁴

Tres décadas más tarde, James D. Willeford reveló el enorme progreso que la iglesia había logrado en el uso de las instalaciones de transmisión. «Desde la primera transmisión de un sermón del evangelio el 2 de marzo de 1922 en Montgomery, Alabama», dijo Willeford, «ha habido más de dos mil programas y series de programas presentados de forma sostenida. Durante estos treinta y seis años, la Iglesia ha dado sus mayores pasos desde el primer siglo».⁴⁵ Stephenson había informado en 1936 que «algunos de nuestros hermanos en el momento actual están tratando de crear interés en una transmisión en red nacional del evangelio de Cristo». Aunque se requirieron dieciséis años para que esos planes dieran fruto, tal programa se puso en marcha finalmente en 1952. Ese año, James W. Nichols le dijo a la audiencia de las Conferencias que la Iglesia de Highland en Abilene había asumido la responsabilidad de ampliar su transmisión local a un pro-

grama de radio de alcance nacional que se llamaría «Herald of Truth». «Como resultado de estos esfuerzos y debido al hecho de que la hermandad ha soñado durante mucho tiempo con tal oportunidad, se han recaudado unos 265 000 dólares para hacer posible la predicación del evangelio en palabra y en canto cada semana a través de las cadenas de la American Broadcasting Co. Será interesante 320 señalar», agregó Nichols, «que unas 647 iglesias e individuos de 40 estados han estado dispuestos a participar en el patrocinio de esta obra».⁴⁶

Pero una vez más, las actividades de la congregación coordinadora de Highland y la participación de «unas 647 iglesias e individuos de 40 estados» —por no mencionar el panorama de una sola congregación desplegando una asombrosa suma de 265 000 dólares— sumieron a un buen número de hermanos en una histeria eclesiástica. En 1955, se llevaron a cabo dos debates públicos fundamentales en Lufkin y Abilene entre dos antiguos oradores de las Conferencias que sostenían opiniones mutuamente excluyentes sobre los problemas de cooperación. E. R. Harper defendió la evangelización radial cooperativa según la realizaba la Iglesia de Highland, y Fanning Yater Tant habló por la parte opositora. Para cuando se presentó la última réplica, se habían grabado profundas incisiones en el corazón de la hermandad, marcando la primera división significativa entre las iglesias de Cristo desde su separación de los Discípulos.

Los discursos de las Conferencias por sí solos no revelan completamente la tensión y la contienda que rodearon a los numerosos debates públicos, los acalorados intercambios periodísticos y las iglesias divididas. El silencio de los oradores no se debió al desdén de la plataforma por la controversia, sino a la política de la universidad de evitar enredarse en el asunto durante la amarga década de 1940.

La gran mayoría de los hombres que se presentaron en Abilene, sin embargo, simpatizaban en silencio con el principio de cooperación sin organización. Y en 1954, después de que las líneas de división quedaron marcadas con nitidez, al conferenciante John H. Banister se le asignó el tema evidentemente importante: «Formas y medios de hacer la obra misionera». Banister se refirió al desafortunado cisma que el asunto ya había provocado:

La mayor parte de la controversia sobre esta cuestión gira en torno al tema de la cooperación congregacional. Todos estamos de acuerdo en que cada congregación puede y debe hacer obra misionera. También estamos de acuerdo en que cada congregación ciertamente puede planificar su propio programa y actuar independientemente de todas y cada una de las 321 congregaciones. Esto se admite. La cuestión es esta: ¿puede un grupo de congregaciones cooperar para predicar el evangelio en un campo determinado? Si es así, ¿cómo? ¿Y hasta qué punto? Que se sepa, nadie sostiene que las congregaciones deban cooperar obligatoria-

mente. La cuestión es: ¿tienen las congregaciones la libertad de cooperar, si así lo eligen y lo desean? ¿Tienen las congregaciones el derecho de trabajar juntas para predicar el evangelio en un campo determinado?⁴⁷

También hablando en 1954, H. A. Dixon acusó a ciertos hermanos de fabricar leyes y pruebas de confraternidad que habían ahogado el espíritu evangelístico y creado la división dentro de la iglesia. Fue particularmente crítico con aquellos cuyas leyes autoimpuestas exigían que «la evangelización mundial debe hacerse enviando fondos directamente al evangelista en el campo». Lamentó que «el plan de cada hombre se convierte en ley para todos a sus ojos».⁴⁸

El discurso de Banister enumeró varias pautas que debían regir la cooperación entre las iglesias: la cooperación debe ser voluntaria; debe respetar la autonomía de cada iglesia local; las congregaciones pueden cooperar intercambiando consejos, resolviendo problemas doctrinales y morales en la iglesia, enseñándose e indoctrinándose mutuamente, en actividades de beneficencia, en la selección y envío de hombres, y en la realización de obras misioneras corporativas. Tras declararse a favor de la cooperación, Banister planteó una advertencia:

Existe el peligro de que los hermanos lleguen a la conclusión de que «el fin justifica los medios» y lleguen a creer que cualquier forma de hacer la obra misionera está bien con tal de que se haga. Este es probablemente un peligro más real y amenazante de lo que nos damos cuenta. Esta filosofía, si se lleva a su conclusión lógica, resultaría en la formación de una Sociedad Misionera... También existe el peligro de que las congregaciones más pequeñas entreguen su trabajo misionero a unas pocas congregaciones grandes y prominentes, permitiéndoles convertirse en los directores y promotores no oficiales de las actividades misioneras de la hermandad.⁴⁹

En 1959, J. W. Roberts presentó una defensa más detallada del principio de cooperación. Su conferencia, «Manteniendo las misiones bíblicas», 322 estaba diseñada para probar que la sociedad misionera no era análoga a las prácticas de cooperación que comenzaban a arraigarse en las congregaciones de toda la hermandad. Utilizando fuentes primarias del inicio del movimiento de Restauración, documentó su premisa de que «la cooperación que ha sido la base de nuestro éxito en los últimos años es la posición histórica de los valientes soldados que combatieron la intromisión de la Sociedad Misionera».⁵⁰

Por todo el mundo

Como resultado de la articulación y defensa del principio de cooperación en Abilene, este pronto comenzó a aplicarse ampliamente en las iglesias, siendo bendecido con un éxito sobresaliente. Cientos de congregaciones aceleraron de forma

drástica el tamaño y la eficiencia de sus programas misioneros. En pocos años, la Iglesia de Highland añadió a su alcance una transmisión de televisión de ámbito nacional. Batsell Barrett Baxter, uno de los oradores del programa de televisión, enfatizó la importancia de este medio: «Tengo la convicción de que si el apóstol Pablo viviera hoy, estaría usando la radio y la televisión mañana, tarde y noche para hablar a millones de no salvos sobre Cristo y su salvación. Sería tan conocido como Arthur Godfrey o Dave Garroway, y con un propósito mucho más elevado».⁵¹ A pesar de haber recibido duras críticas por parte del sector «anticoope- ración» de la iglesia, la serie «Herald of Truth» se convirtió en una herramienta de radio y televisión de dos millones de dólares al año para comunicar la propuesta de restauración en todo el mundo de habla inglesa. James D. Willeford, otro de los primeros oradores del programa de televisión, destacó el valor del proyecto:

Al transmitir el evangelio por toda nuestra tierra, la Iglesia puede avanzar mucho hacia el desarrollo de una atmósfera religiosa a nivel nacional en la que la predicación local y el trabajo personal sean más efectivos. En un clima así, surgirán más congregaciones y crecerán más rápido. Habrá una conciencia casi universal de que la Iglesia existe y de que tiene un mensaje que los hombres necesi- tan.⁵²

En 1961, el discurso de C. E. McGaughey sobre «El Plan Brasil» sirvió como anuncio oficial de la victoria práctica que habían logrado los defensores del prin- cipio de cooperación. Recordó los acontecimientos que habían llevado a diecisiete familias, apoyadas por decenas de congregaciones, a emprender un esfuerzo misionero altamente coordinado en América Latina.

La idea del evangelismo grupal caló hondo y el número creció hasta que ahora hay 33 obreros planeando trabajar en Brasil... Hay dieciséis predicadores de tiempo completo y un médico, si las circunstancias de la profesión médica en Brasil le permiten ir. Se han hecho reservas para zarpar desde el puerto de Hous- ton en el Del Norte el próximo 1 de junio. Creemos que esta fecha marcará el co- mienzo de una de las empresas misioneras más grandes desde los días de los apóstoles. Se espera que las ilustraciones de este excelente grupo de jóvenes sir- van para estimular a otros y contribuyan a hacernos ver a todos la necesidad de enviar un grupo similar cada año hasta que este gran mundo sea evangelizado.⁵³ Cuando el Del Norte zarpó del puerto de Houston el 1 de junio de 1961, su carga de jóvenes misioneros bien preparados y entusiastas fue un reconocimiento a la conveniencia y eficiencia del principio cooperativo. Fue también un tributo al progreso de la hermandad en la coordinación y perfeccionamiento de sus méto- dos misioneros. Para algunos de los hermanos, sin embargo, marcó un nuevo cé- nit en la apostasía organizacional. Pero ya fuera como un tributo al progreso o

como un símbolo de digresión, la zarpa del barco fue un hito fundamental en el amargo debate sobre los métodos cooperativos de beneficencia y evangelización. También fue, lamentablemente, un mudo recordatorio de otra fragmentación más dentro del cuerpo de la restauración.

Notas al pie de página

¹ E. F. Mayer, *Religious Bodies in America* (3.^a ed.; St. Louis: Concordia Publishing House, 1958), p. 216.

² Una historia exhaustiva del movimiento misionero moderno se encuentra en Latourette, *A History of the Expansion of Christianity: The Great Century, IV-VII* (Nueva York: Harper and Brothers, 1941, 1943, 1944, 1954). 324 Véase también Willis Church Lamott, *Revolution in Mission* (Nueva York: The Macmillan Company, 1954).

³ Kenneth Scott Latourette, *Anno Domini* (Nueva York: Harper and Brothers, 1940), p. 169.

⁴ John Dillenberger y Claude Welch, *Protestant Christianity* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1954), p. 170.

⁵ Winfred Ernest Garrison, *Religion Follows the Frontier* (Nueva York: Harper and Brothers, 1931), p. 239.

⁶ Las tres referencias de este párrafo corresponden a: Coffman, «The Established Congregations», *Lectures*, 1959, p. 300; Shepherd, «Missions», *Lectures*, 1919, p. 177; y Vincent, «Missionary Work in New Testament Churches», *Lectures*, 1920-1921, p. 51.

⁷ «The Church», *Lectures*, 1926-1927, p. 152.

⁸ «Home Missionary Work», *Lectures*, 1926-1927, p. 196.

⁹ Estas tres referencias provienen de: Shepherd, «Missions», *Lectures*, 1919, p. 176; Klingman, «A Great Door is Opened», *Lectures*, 1919, p. 16; y Coffman, «The Responsibility of the Local Congregation in Preaching the Gospel», *Lectures*, 1937, p. 38.

¹⁰ «The Expansion of Christianity», *Lectures*, 1959, p. 209.

¹¹ *Ibid.*, p. 211.

¹² Shepherd, *op. cit.*, p. 117.

¹³ Buchanan, *op. cit.*, p. 198.

¹⁴ «Workable Plans», *Lectures*, 1937, p. 59.

¹⁵ «Characteristics of the Workers», *Lectures*, 1937, p. 76.

¹⁶ «Preaching the Gospel in Germany», *Lectures*, 1951, p. 114.

¹⁷ «Evangelizing the World», *Lectures*, 1956, p. 312.

¹⁸ Harrell, *op. cit.*, p. 210.

¹⁹ «Except They Be Sent», *Lectures*, 1959, p. 147.

²⁰ *Ibid.*, pp. 147-148.

²¹ «Effective Missionary Work», *Lectures*, 1922-1923, p. 89.

²² «They All With One Consent Began to Make Excuse», *Lectures*, 1937, p. 50.

²³ «The Church in the Northwest», *Lectures*, 1950, p. 11. (Nota: Corregido el error tipográfico original ³³ a ²³)

²⁴ «Methods for Missions», *Lectures*, 1959, p. 174.

²⁵ «Italy for Christ», *Lectures*, 1961, pp. 202-203.

²⁶ «World Vision for Christ», *Lectures*, 1961, p. 191.

²⁷ Vincent, *op. cit.*, pp. 151-152.

²⁸ *Ibid.*, p. 152.

²⁹ Southern, *op. cit.*, p. 25. En la página 50, Southern también dirigió sus observaciones a la gestión de fondos por parte del misionero: «...a veces escuchamos la excusa de que nuestros misioneros gastan demasiado. ¡Caramba! ¡Deberíamos avergonzarnos de la forma en que hemos tratado a algunos de ellos! ...Algunos críticos picajosos incluso han acusado a nuestros misioneros de malversación de los fondos de la hermandad. Otros han dicho que el hermano J. M. McCaleb se hizo rico en Japón. Tal vez se haya enriquecido, pero la suya es una riqueza intangible que no se

puede medir en términos de plata y oro. El mejor remedio para criticar sin fundamentos es que los críticos viajen a algún puesto de avanzada del cristianismo y vean cuán económicamente están obligados a vivir nuestros evangelistas».

³⁰ Klingman, op. cit., p. 20.

³¹ «The Work in Germany and Europe», Lectures, 1955, p. 157.

³² Klingman, op. cit., p. 21.

³³ Shepherd, op. cit., p. 177.

³⁴ «Missionary Work in New Testament Churches», Lectures, 1920-1921, pp. 54-55.

³⁵ Buchanan, op. cit., p. 199.

³⁶ «The Larger Vision and Need of the Hour», Lectures, 1935, p. 125.

³⁷ Ibid., pp. 127-130.

³⁸ Southern, op. cit., p. 52.

³⁹ «Overcoming Denominational Tendencies», Lectures, 1954, p. 38.

⁴⁰ «The Power of the Press», Lectures, 1952, p. 247.

⁴¹ «Effective Christian Journalism», Lectures, 1956, pp. 194-195.

⁴² «The Gospel Press», Lectures, 1956, p. 244.

⁴³ «The Press», Lectures, 1959, p. 277.

⁴⁴ «The Status of Bible Teaching Today», Lectures, 1926, p. 85.

⁴⁵ «Radio and Television», Lectures, 1959, p. 282.

⁴⁶ «The Power of Radio», Lectures, 1952, pp. 208-209.

⁴⁷ «Ways and Means of Doing Mission Work», Lectures, 1954, p. 4.

⁴⁸ Dixon, op. cit., p. 38.

⁴⁹ Banister, op. cit., pp. 23-24.

⁵⁰ «Keeping Missions Scriptural», Lectures, 1959, p. 249.

⁵¹ «Using Television and Radio», Lectures, 1956, p. 125.

⁵² Willeford, op. cit., p. 285.

⁵³ «The Brazil Plan», Lectures, 1961, p. 249.

La batalla sobre la benevolencia

El costoso conflicto relativo a los métodos y medios de evangelización estuvo acompañado por una batalla igualmente encarnizada sobre los métodos y medios de benevolencia. Los temas estaban tan estrechamente entrelazados que resulta difícil, y tal vez impreciso, incluso intentar una separación que los delineara como dos controversias distintas. En realidad, eran una sola. Se libraron al mismo tiempo, en el mismo campo de batalla y por los mismos combatientes. Los hombres que tomaron la ofensiva en el impulso hacia un mayor esfuerzo y más sistema en la evangelización del mundo fueron los mismos que encabezaron la contienda por una mayor preocupación e iniciativa en el cumplimiento de la misión benévola de la iglesia. Y los hombres que se lanzaron a la defensa para mantener la línea contra los programas cooperativos de evangelización fueron los mismos que salieron a oponerse a muchos de los arreglos que se estaban haciendo para atender a los desamparados y a los ancianos.

El evangelio social y la iglesia

Sin embargo, la fase benévola de la controversia tenía una dimensión de conflicto que los debates evangelísticos no compartían. Esa dimensión añadida de división concernía a las diferentes opiniones sobre el alcance de la responsabilidad de la iglesia en el campo de la benevolencia. Todas las iglesias de Cristo estaban de acuerdo en que la gran misión de la iglesia era evangelizar al mundo. Aquel debate no versaba sobre la medida de la responsabilidad, sino sobre los medios que legítimamente podían emplearse para cumplirla. Todas las iglesias de Cristo coincidían también en que la carga benévola de la iglesia era esencialmente un siervo de la misión evangelística. Sin embargo, las opiniones encontradas salieron a relucir bajo el riguroso microscopio utilizado para determinar el alcance de la responsabilidad benévola, así como la iniciativa y los medios que debían emplearse para cumplirla.

La batalla por la benevolencia entre las iglesias de Cristo, por lo tanto, estuvo muy definitivamente —aunque de forma indirecta— relacionada con la guerra del evangelio social que se libraba en el protestantismo contemporáneo. La cuestión relativa a la misión legítima de la iglesia se planteaba en plataformas de conferencias más allá de la de Abilene.

«Dos concepciones de la iglesia están en conflicto hoy en el protestantismo moderno», escribió Harry Emerson Fosdick en 1922, «y uno de los problemas más cruciales de la vida religiosa de América en la próxima generación es la decisión de cuál de estas dos ideas de la iglesia triunfará».¹ Un año más tarde, el formidable oponente de Fosdick, J. Gresham Machen, escribió un artículo en la *Homiletic Review* sobre la naturaleza de la iglesia y su misión en el mundo. «Se están pro-

pagando dos religiones mutuamente excluyentes», dijo. «Una es la gran religión redentora conocida como el cristianismo; la otra es el modernismo naturalista u agnóstico representado por el Dr. Fosdick. Si una de estas es verdadera, la otra es falsa».²

Apenas unos escasos meses antes de que la primera audiencia de las Conferencias de Abilene (Abilene Lectureship) se reuniera durante una ventisca invernal en Texas, Walter Rauschenbusch puso en circulación en 1917 su explosiva obra, *Una teología para el evangelio social* (A Theology for the Social Gospel). Al hacerlo, se convirtió en la principal voz teológica del evangelio social y llevó a su pleno fruto las labores revolucionarias de Washington Gladden, llamado «el Padre del Evangelio Social», y de Josiah Strong, Richard T. Ely, David Jayne Hill, E. Benjamin Andrews, Edward Bellamy, George D. Herron, Orello Cone, Shailer Matthews, Francis G. Peabody y una multitud de profetas menos conocidos del cristianismo social. A partir de la década posterior a la Guerra Civil, su esfuerzo colectivo avivó la compasión de la cristiandad hacia la miseria humana y forzó un reexamen de la naturaleza misma de la experiencia religiosa. «Cuando nos sometemos a Dios, nos sometemos a la supremacía del bien común», postuló Rauschenbusch. «La salvación es la socialización voluntaria del alma».³

¿Era la salvación la socialización del alma? ¿O la redención del alma? ¿Era el evangelio para el grupo, o era para el individuo? ¿Debía interpretarse la misión de la iglesia en programas de mejoramiento humano o en la predicación de la Palabra? En gran medida, la tajante réplica del fundamentalismo al modernismo consistió en la condena de una presentación de la situación espiritual del hombre saturada de lo social.

En 1908, el Consejo Federal de las iglesias de Cristo dio reconocimiento formal a la doctrina social, adoptando un «Credo Social de las Iglesias» que llegó a ser la posición oficial del protestantismo. Para 1920, la mayoría de los cuerpos religiosos habían establecido comisiones de servicio social elaboradas por su cuenta. Las casas editoriales desataron una avalancha de libros y folletos en favor de una iglesia con sensibilidad social. En 1927, Shailer Matthews escribió que cuando «uno compara esta situación con la de la década posterior a 1895, se convence de que el viejo individualismo del evangelicalismo está siendo complementado por el evangelismo social».⁴

Mientras los defensores del evangelio social buscaban hacer que el protestantismo fuera relevante para los punzantes males de la nueva era industrial y sus suburbios congestionados y llenos de tugurios, los conservadores respondieron con un coro de anatemas. Protestaban que la voluntad de Dios estaba siendo prostituida en favor del bienestar terrenal del hombre físico. «Se considera que la reli-

gión no es más que un plan de bienestar social», escribió un perturbado crítico. «Queda reducida al humanitarismo... La educación y el saneamiento ocupan el lugar de la regeneración personal y del Espíritu Santo». ⁵ Aunque las raíces del evangelio social eran complejas —tanto religiosa como políticamente—, el movimiento se vio favorecido por el surgimiento simultáneo del liberalismo teológico y el concepto del progreso evolutivo en la historia. El periódico baptista *Watchman-Examiner* clamaba: «¿Cuál es, entonces, el ideal del evangelio social en su análisis final? Es brevemente esto: rodee al individuo o a la comunidad con un buen entorno y la salvación será el resultado. Ninguna herejía más grande o más insidiosa ha salido jamás del infierno». ⁶ Una asamblea de conferencias en el Instituto Bíblico Moody concluyó que los cristianos modernos eran como rameras que coqueteaban con el mundo al «sustituir el poder de la sangre por un lastimero servicio social». ⁷

Mientras los torrentes se embravecían en la corriente principal de los Estados Unidos, el afluente de Abilene dejó pocas dudas sobre la dirección en la que fluiría su influencia. Aunque menos de media docena de oradores hicieron referencia de manera específica y por su nombre al «evangelio social», el peso mismo de las Conferencias alojó la objeción conservadora estándar: que los liberales con conciencia social habían abandonado el único gran propósito de la iglesia, a saber, la salvación de las almas individuales. Los oradores no hicieron prácticamente ninguna referencia a cuestiones como las relaciones entre patronos y obreros, el control capitalista, el desempleo masivo, las filas de racionamiento, la erradicación de tugurios, la reforma política, la discriminación racial o la educación para los discapacitados y desfavorecidos. Además, cualquier interés que manifestaron en programas sociales o benéficos como la prohibición, la erradicación del juego y la prostitución, la iniciación de campamentos juveniles y programas recreativos, el apoyo a huérfanos, viudas y ancianos, o el vestir, asesorar y alimentar a los indigentes y desamparados, se justificaba como parte de la salvación individual y se vinculaba directamente con la esencia del renacimiento espiritual. Las Conferencias de Abilene no fueron una plataforma de resonancia para el evangelio social.

La misión benévola de la iglesia

Aunque no estuvieron directamente involucradas en las tensiones del evangelio social de la corriente principal del pensamiento nacional, algunas de las preguntas básicas del debate más amplio eran esencialmente las que estaban en juego en el afluente de Abilene: ¿Cuál es el alcance de la responsabilidad social de la iglesia? ¿Cómo pueden relacionarse los esfuerzos de mejoramiento social con el problema de la salvación individual? ¿Abandonará la iglesia sus propósitos espirituales al sobrecargarse desmedidamente con servicios sociales? Entre las iglesias de Cristo, estas preguntas contagiosas se concentraron, se encontraron y estallaron

en un bitter y único asunto benévolo: ¿De qué manera puede la iglesia proveer escrituralmente para las necesidades de las viudas y los huérfanos?

Si bien las conferencias de Abilene ofrecen un panorama adecuado de esta controversia y de sus cuestiones principales, de ninguna manera capturan toda la intensidad del desacuerdo. Aunque incluyeron discursos de ambos lados de la cuestión, las Conferencias no hicieron ningún esfuerzo por organizar un debate directo ni por perpetuar ninguna división de sentimientos. De hecho, la batalla prácticamente había terminado y las líneas de comunión práctica estaban fuertemente trazadas antes de que los administradores de la universidad sintieran que podían permitir cómodamente que el desacuerdo se formalizara. Es necesario examinar los registros de debates públicos concurrecidos, páginas de mordaz fuego cruzado periodístico, acalorados intercambios a las puertas de las iglesias, miles de discípulos desilusionados y decenas de congregaciones divididas para poder saborear plenamente la profunda amargura de la controversia.

La contribución más valiosa de la oratoria de Abilene para una mejor comprensión de la controversia sobre la benevolencia reside en el ámbito de la perspectiva histórica. La historia comienza con las diferencias fundamentales de opinión respecto a la responsabilidad de la iglesia para suplir las necesidades físicas y sociales del hombre. El conferenciante Glenn L. Wallace examinó los extremos del desacuerdo sobre las obligaciones sociales de la iglesia:

Existen dos extremos sostenidos por miembros de la iglesia sobre la relación de la iglesia con la comunidad. Un grupo dice que la iglesia, siendo una institución escritural, pertenece a Dios y que no puede haber conexión entre el cristiano y el mundo... Otra postura, sostenida por algunos cristianos, es que la iglesia es una organización de servicio; un instrumento de acción comunitaria; que los cristianos son miembros de una orden semirreligiosa y que una actitud de Cámara de Comercio debería prevalecer en todo lo que se hace... La verdad está entre estos dos extremos. La iglesia sí tiene una relación definida que mantener con la comunidad y, sin embargo, hay una línea que debe trazarse entre la relación de la iglesia y el servicio prestado por los miembros a la vida comunitaria.⁸

Los dos extremos que Wallace detectó entre sus hermanos eran fácilmente observables dentro de los textos de las conferencias en Abilene. Varios oradores enfatizaron que la iglesia no fue diseñada para asumir la responsabilidad de corregir los males morales, sociales y domésticos de la sociedad. F. B. Shepherd declaró en 1943: «El cristianismo tiene que ver principalmente con el alma y su salvación, más que con el cuerpo y su preservación». Explicó su tesis:

Un... concepto erróneo de la función divinamente ordenada de la iglesia que Cristo edificó es que esta deba asumir la carga de suplir las necesidades físicas y materiales del mundo actual. Ciertamente el Señor Jesús nunca dijo palabras más verdaderas que cuando afirmó: «A los pobres siempre los tenéis con vosotros». Pero en esa misma expresión y en ese mismo momento indicó con bastante claridad que, principalmente, la iglesia no fue instituida como una sociedad benéfica o de beneficencia para verse cargada con la obligación de asumir la responsabilidad del alimento, el vestir y la vivienda del mundo... No me opongo a dar para el alivio de los necesitados, sean niños o adultos. Tal acción es la expresión natural de un corazón enardecido por el amor de Dios. Es cristianismo. Lo que tengo en mente es que el Nuevo Testamento en ninguna parte enseña, ya sea por precepto o por antecedente aprobado, que la iglesia o las iglesias deban comprometerse a dispensar «caridad» de manera indiscriminada. Que la iglesia deba meterse en ese negocio.⁹

Otros oradores coincidieron con el énfasis de Shepherd, particularmente en los primeros programas de las conferencias. En 1927, G. F. Mickey habló sobre el propósito de la iglesia. Declaró claramente lo que la iglesia no estaba diseñada para hacer:

Tampoco estamos aquí para construir un orden social exclusivo para el placer o la diversión; ni buscamos establecer nuevas sociedades fraternales para la protección física. El campo para estos beneficios temporales ya está bien ocupado. Consideramos que no es asunto de las iglesias enfatizar la protección del cuerpo perecedero descuidando las almas imperecederas.¹⁰

Otros conferenciantes, aunque coincidían en que el propósito principal de la iglesia era de naturaleza espiritual, sostenían que una prudente conciencia social podía servir para cumplir fines eternos. Los discursos de estos hombres no hacían referencia a los escritos clásicos de la causa social en los Estados Unidos, y sus comentarios eran característicamente más moderados que las propuestas de los líderes de aquel movimiento. Sin embargo, resulta interesante notar los matices del evangelio social, por indirectos que fuesen. Por ejemplo, John Allen Hudson dijo en 1935: «Cristo sí predicó un Evangelio Social e intentó aliviar todo tipo de aflicción; pero tomar la posición sobre el tema del Evangelio Social de que los fines primarios de la religión de Cristo son temporales, sería invertir los principios fundamentales de las enseñanzas de Cristo».¹¹ En 1956, George S. Benson realizó una unión aún más estrecha entre las misiones espirituales y físicas de la iglesia: En la Biblia, Dios ha dedicado más espacio a tratar el bienestar del hombre en esta vida que a describir su vida en el mundo venidero. Es inconcebible que Dios nos ame lo suficiente como para dar a su Hijo para redimirnos y para edificar esas moradas para nosotros en los cielos, y que luego no le importe nuestro bie-

nestar aquí... La enseñanza de la sana doctrina implica el bienestar del hombre aquí y ahora, así como su bienestar eterno.¹²

Un primer hogar para huérfanos

Los oradores que instaban a la hermandad a asumir una mayor responsabilidad social tradujeron sus convicciones en recomendaciones prácticas para programas más vigorosos destinados a atender las necesidades de viudas y huérfanos. A medida que el evangelio social alcanzaba su punto máximo, la plataforma de Abilene también comenzaba a mostrar una mayor preocupación benévola. En 1923, W. L. Swinney, un orador que se caracterizó a sí mismo como un «soñador visionario», informó sobre las actividades del primer hogar para huérfanos que la iglesia había establecido en Texas:

El primer día de marzo de 1921, en la pequeña ciudad de Canadian, allá en los tramos superiores del río Canadian, en las praderas azotadas por el viento del gran Panhandle, abrimos formalmente el hogar de huérfanos con cánticos y oraciones e hicimos a Dios nuestro socio. Encomendamos el hogar a Aquel que es esposo de la viuda y padre de los huérfanos.¹³

Lamentando la ineptitud de los programas existentes para el cuidado de huérfanos, Swinney informó que el registro de 200 000 miembros de la iglesia en el sur atendiendo a menos de doscientos niños sin hogar arrojaba una triste proporción de mil a uno. Señalando el trabajo superior de otros cuerpos religiosos, dijo:

Los presbiterianos tienen un hogar en Albany; los metodistas tienen uno en Waco; los baptistas uno en Dallas, y tal vez el más grande del Sur; los católicos tienen varios tan solo en Texas... Pero, ¿dónde está el hogar al que podemos señalar como un gran hogar y decir: «este es nuestro hogar para niños»? Hermanos, ¿sigue siendo cierto que los hijos de este siglo son más sagaces en su generación que los hijos de la luz?... Semana tras semana, los niños vienen a nuestra puerta y con manos débiles y frágiles llaman para ser admitidos, y yo los rechazo porque «no hay lugar», y con rostros bañados en lágrimas los veo volver a la noche de un mundo desapacible. ¡Oh hermanos, hermanos míos! ¿Qué escribirá el ángel registrador justo aquí? ¿Cuál será el registro?... ¿Cómo podemos afirmar que somos «la luz del mundo» y «la sal de la tierra» y dejar el cuidado de sus pequeños a otros?»¹⁴

La súplica pionera de Swinney cobra un valor aún mayor debido al largo intervalo de silencio que transcurrió antes de que se le unieran voces similares. Sin embargo, a medida que las conferencias maduraban, decenas de oradores hicieron sonar la misma alarma sobre la apatía y la falta de preparación de la iglesia para cuidar a los desamparados. En 1951, A. R. Holton advirtió sobre el peligro de

abandonar el campo social en favor de organizaciones seculares. Observó: «El programa benévolo de la congregación local es cada vez más débil. Dependemos cada vez más de instituciones seculares... Que nunca llegue el día en que separemos por completo la vida humana en esta tierra de Dios y de su causa».¹⁵ M. Norvel Young coincidió con Holton:

Un estudio del presupuesto de muchas congregaciones revelará una asombrosa falta de preocupación por las necesidades físicas de quienes nos rodean... ¿Deberá la iglesia entregar todo el trabajo benévolo al Estado, a alguna entidad benéfica comunitaria o a alguna agencia nacional? ¿Cómo se magnificará a la iglesia? ¿Cómo se honrará a Cristo?»¹⁶

La vacilación de la iglesia para establecer y mantener hogares para el cuidado de viudas y huérfanos se debió en gran medida a dudas y sospechas sobre la validez escritural de tales instituciones. La conferencia de Swinney en 1923 reflejó las contiendas sobre la metodología que frenaban una acción benévola vigorosa:

Esa organización religiosa que está creciendo más rápido que todas las demás es una que no celebra campañas de evangelización, no sostiene debates ni participa en discusiones en las esquinas de las calles, pero es una que ha superado a todas las demás en el cuidado de los niños desamparados y dependientes... Han estado ocupados durante años y años acogiendo niños y educándolos en sus propias y peculiares doctrinas de fe y práctica, mientras que nosotros, con toda nuestra jactancia de apego a las Escrituras, nos hemos satisfecho con discutir formas y medios para administrar un hogar.

Oh, hermanos míos, ¿no hemos hecho cosas pequeñas durante suficiente tiempo? Hemos pensado cosas pequeñas y hemos hecho cosas pequeñas durante tanto tiempo que nos resulta difícil alejarnos de las cosas pequeñas. El hacer grandes cosas es para que lo hagan otros, no nosotros; eso es lo que parecen pensar.¹⁷

«La visión que tengo de un hogar así», continuó valientemente Swinney, «bien podría llamarse un "Hogar Institucional" ...». Puede que se haya debido a su elección desafortunada de términos, pero en cualquier caso, muchos de los contemporáneos de Swinney consideraron totalmente inaceptable su propuesta de una «institución benévola», independiente y separada de la iglesia, pero establecida para cumplir la misión de la iglesia. La objeción presentada en las Conferencias a tal arreglo parece haber sido bastante sustancial durante la década de 1920.

Donde no hay un patrón

En su discurso de 1925 sobre la naturaleza de la iglesia, W. D. Black afirmó: «Es la única institución de caridad conocida en la Biblia».¹⁸ Bajo esos argumentos, Foy

Wallace, Sr., se opuso al establecimiento de un hogar para huérfanos en una conferencia pronunciada al año siguiente:

La iglesia también tiene una misión benévola en el mundo... Ningún grupo en la iglesia debería crear fondos aparte de la iglesia y operar a través de un arreglo propio para hacer la obra de la iglesia. Nuestras obras de benevolencia deben hacerse a través de la iglesia, dando gloria a Cristo...¹⁹

En 1927, G. F. Mickey comparó el establecimiento de un hogar para huérfanos con la organización de una sociedad misionera. Hablando de los procedimientos evangelísticos y benévolos de la iglesia en su época, Mickey declaró: «En su servicio a los demás, estos obreros predicán el evangelio en el país y en el extranjero, sin sociedades misioneras organizadas, y cuidan de los necesitados sin establecer instituciones benévolas».²⁰

La oposición en las Conferencias al derecho de la iglesia a establecer hogares para huérfanos comenzaba a amainar hacia la década de 1930. Sin embargo, las diferencias de opinión sobre cómo debían organizarse tales hogares apenas estaban comenzando. Algunos oradores sostenían que un hogar para niños o ancianos podía establecerse escrituralmente solo como un proyecto de una congregación local, sirviendo el cuerpo de ancianos (eldership) de la congregación como la junta directiva del hogar. En 1939, Guy N. Woods advirtió sobre la «tendencia hacia el institucionalismo». Explicó que no podía «apreciar la lógica de aquellos que aparentan ver un grave peligro en las Sociedades Misioneras, pero no dudan en formar una organización similar con el propósito de cuidar a los huérfanos y enseñar a los hombres jóvenes a ser predicadores del evangelio». Su lenguaje parece dejar clara su postura en 1939:

Bajo la teoría de que el fin justifica los medios, los hermanos no han dudado en formar organizaciones en la iglesia para hacer el trabajo que la iglesia misma fue diseñada para hacer... Por supuesto, es correcto que la iglesia cuide de los «huérfanos y de las viudas en sus tribulaciones», pero este trabajo debe ser realizado por y a través de la iglesia, con los ancianos supervisándolo, y no a través de juntas y cónclaves desconocidos en el Nuevo Testamento. En este sentido, es un placer recomendar a la hermandad el Hogar para Huérfanos de Tipton (Tipton Orphans' Home), en Tipton, Oklahoma. El trabajo allí es enteramente escritural, siendo administrado y dirigido por la iglesia en Tipton, Oklahoma, ayudada por fondos enviados por los ancianos de otras congregaciones de los alrededores. Aquí y ahora declaramos nuestra protesta contra cualquier otro método o arreglo para llevar a cabo esta obra.²¹

En su discurso de 1953, «La iglesia y la comunidad», Glenn L. Wallace pareció coincidir con la aprobación de Woods al arreglo de Tipton en contraste con las características organizativas de otros hogares.

Santiago enseña que los niños huérfanos deben ser atendidos por los cristianos (Santiago 1:27). Este trabajo no se puede entregar a organizaciones benéficas que no tengan conexión con los ancianos de una congregación local. La iglesia no puede tener ninguna conexión orgánica con instituciones mundanas que afirman hacer lo que a la iglesia se le ha mandado hacer. Nuestra relación con tales órdenes es muy clara.²²

Pero ni Woods ni Wallace se oponían a los hogares de niños como tales. Y desde el mismísimo principio, otros oradores hallaron una aprobación positiva en el silencio de la Biblia con respecto a la metodología o el patrón para el cuidado de los huérfanos. Sostenían que, ante la ausencia de un procedimiento escritural definido, la iglesia tenía la libertad de ejercer la conveniencia en el ámbito de la metodología. Una vez más, Swinney fue el primero en anunciar que: «Puesto que la iglesia de Dios debe hacer esta obra, aquí y ahora planteo la proposición, de la cual nadie disenterá, de que el mandato del Señor, ya sea por precepto, ejemplo o inferencia necesaria, lleva consigo la autoridad para emplear todas las ayudas necesarias en su ejecución».²³ Diez años después de la conferencia de Swinney, W. L. Oliphant habló de «La obra de la iglesia en el ministerio a los enfermos, los necesitados y los desfavorecidos». «No se nos dan muchos detalles en cuanto a los métodos», argumentó. «El Nuevo Testamento es un libro de principios, más que un catálogo detallado de métodos. Mucho de lo que tiene que ver con los métodos se deja al juicio de las iglesias y de los hombres que tienen la supervisión».²⁴ R. B. Sweet continuó en 1935 el argumento de que Dios no había dado un patrón benévolo específico. Hablando del primer caso de acción social en la iglesia apostólica, la ayuda para las viudas griegas que se quejaban en Hechos, capítulo 6, Sweet sostuvo:

Aquí se ve algo de gran interés: a estos diáconos no se les dieron instrucciones detalladas sobre cómo debían cuidar a estas viudas. Si todas las viudas griegas fueron alojadas juntas en alguna casa, o si se les dieron hogares con familias cristianas, una o dos aquí, y otra o dos allá, no se nos dice. Al menos, si a los diáconos se les dieron instrucciones detalladas, esos detalles no se conservaron para nosotros, porque los detalles de lo que se hizo en Jerusalén en el primer siglo no se adaptarían a otros siglos en países distantes con respecto a los procedimientos financieros y comerciales. El hecho de que no necesitamos seguir exactamente su estructura parece implícito en el hecho de que los detalles de su administración no se nos dan.²⁵

George H. Stephenson también enfatizó la ausencia de un patrón en su discurso de 1954, «Cuidando de viudas y huérfanos»:

Habiendo visto que la Biblia enseña nuestra obligación de cuidar de los huérfanos y de las viudas, queremos ahora considerar esta pregunta: «¿Cómo podemos cuidar de ellos escrituralmente?». En respuesta a esta pregunta, diría que no tenemos instrucciones definidas en la Biblia sobre el método o los métodos para hacer esta obra. El Nuevo Testamento no es un libro de instrucciones detalladas que nos diga cómo hacer la obra del Señor; es un libro que expone principios generales que deben guiarnos en todo lo que hacemos en la religión... Nos capacita para toda buena obra que debemos hacer, pero les recuerdo que no siempre nos dice cómo debemos hacer cada buena obra.²⁶

Tras citar varios ejemplos del Nuevo Testamento de congregaciones que «cooperaron juntas en la recaudación de fondos para enviarlos a otra congregación para ayudar con su obra benévola», Stephenson dijo: «Hay necesidades que satisfacer hoy, y es escritural que las congregaciones contribuyan a la misma necesidad... y no entregan su autonomía ni su independencia más de lo que las iglesias de Macedonia y Acaya entregaron la suya». Sobre los hogares para los desamparados, Stephenson dijo: «Creo que es escritural y correcto que la iglesia edifique y mantenga hogares que atiendan especialmente a los niños necesitados o a las viudas... Creo que también es escritural y correcto que cualquier número de congregaciones que lo deseen hagan contribuciones a tal obra».²⁷

Aunque las recomendaciones de Abilene para una mayor actividad benévola se centraron principalmente en la ayuda caritativa a personas indigentes y en un mejor cuidado de huérfanos y viudas, también se expresó la esperanza de que la iglesia pudiera algún día brindar beneficios más elaborados, como servicios médicos y hospitalarios para los enfermos y necesitados. En 1935, John Allen Hudson sostuvo:

Razonaría pobremente quien argumentara que está bien tener hogares de huérfanos, la colonia de viudas que mencioné, el servicio clínico y el hogar de chicas en Nashville, y que luego se opusiera a la fundación de un hospital que debería mantenerse exactamente sobre la misma base que otros campos de trabajo no mencionados específicamente como el programa exacto de la iglesia del Nuevo Testamento. En otras palabras, se tendría el derecho de oponerse al mantenimiento de una universidad cuya función es velar por las mentes y los ideales de niños y niñas, o a la fundación de un hospital exactamente sobre la misma base. La clínica no es más que el precursor de un esfuerzo de hospitalización, tal vez en las iglesias de Cristo. Espero con ansias el día, incluso durante mi vida, en que las

iglesias de Cristo tengan algunos hospitales esparcidos por aquí y por allá en la tierra.²⁸

Para la vida de Hudson ese día nunca llegó. Murió veintisiete años después de su conferencia en Abilene sin ver realizado su deseo de un hospital. Pero para el momento de su muerte en 1962, las iglesias de Cristo avanzaban firmemente hacia programas más amplios de actividad benévola. Se habían fundado decenas de hogares para niños desamparados, algunos como «instituciones» que servían a muchas congregaciones, otros operando dentro de la esfera de una iglesia local. Además, se habían establecido hogares para viudas y ancianos por toda la hermandad. Se habían organizado centros de servicio y misiones de rescate en varias áreas metropolitanas grandes. En Lubbock, Texas, se había establecido un hogar para madres solteras con un alcance de servicio a nivel nacional para familias de la iglesia.

Tal progreso benévolo solo sirvió para intensificar las dos preguntas clave de discordia en la reñida controversia. Estas preguntas eran: ¿cuál es el alcance escritural de la misión benévola de la iglesia?, y ¿prescribe la Biblia algún patrón definido para cumplir esa responsabilidad?

Las iglesias de Cristo se habían opuesto firmemente a la sociedad misionera porque consideraban que la congregación local era el único organismo de Dios para el evangelismo. Sostenían, virtualmente sin excepción, que la Biblia contenía no solo el mandato de predicar el evangelio a todo el mundo, sino también el patrón institucional para cumplir ese mandato. Sin embargo, la cuestión de la actividad benévola provocó una reacción diferente.

Aunque cada congregación estaba dispuesta a aceptar, al menos en teoría, una obligación benévola impuesta por los mandatos de las Escrituras, se produjo un agudo desacuerdo sobre el alcance de la obligación implícita dentro de las Escrituras. Un número de congregaciones insistía en que la iglesia no tenía derecho a aceptar la medida completa de responsabilidad ni a ejercer el tipo de iniciativa benévola reflejada en los discursos de Abilene. En una posición al menos mecánicamente coherente con la postura misionera, se opusieron vehementemente al establecimiento de cualquier hogar de benevolencia. Sostenían que la iglesia también estaba diseñada para ser su propia sociedad de benevolencia y que ningún hogar institucional podía ser fundado y mantenido escrituralmente. La obra benévola debía ser realizada por individuos a nivel congregacional y solo a medida que surgieran necesidades locales específicas.

Sin embargo, los oradores de Abilene, así como la gran mayoría de la hermandad, negaban que un hogar de niños fuera equivalente a una sociedad misionera.

Sostenían que la iglesia no podía permanecer inactiva, cumpliendo únicamente con aquella carga benévola que no pudiera evitarse de otro modo, del mismo modo que no podía esperar y predicar el evangelio solo a quienes por casualidad vinieran a escuchar. En ambas fases de la misión de la iglesia, el mandato era «ir». La Biblia, razonaban, había definido la «religión pura y sin mácula» en términos de un programa agresivo de preocupación y cuidado por los «huérfanos y las viudas en sus tribulaciones».

Encontraron, sin embargo, una diferencia crucial entre los mandatos benévolos y los evangelísticos de las Escrituras. A diferencia de la misión evangelística, el silencio de las Escrituras respecto a los patrones o métodos había dejado a las congregaciones en libertad de ejercer la conveniencia y el juicio al cumplir con las obligaciones benévolas que enfrentaba la iglesia. Sintiendo que esas obligaciones eran múltiples y no se habían cumplido fielmente, instaron al ejercicio de una gran iniciativa, una planificación cuidadosa y la cooperación intercongregacional para su cumplimiento. Y dado que no había un patrón escritural, sostenían que una congregación podía optar por cumplir parcialmente con sus responsabilidades estableciendo o apoyando un hogar diseñado para cuidar a huérfanos o viudas.

También es significativo que la controversia sobre la misión benévola de la iglesia —tan parte de la turbulencia del evangelio social en la corriente principal de los Estados Unidos— fuera también la controversia más amarga de la hermandad que se expuso en Abilene. Los matices del movimiento del evangelio social dotaron a este conflicto más apartado de una fragancia de relevancia nacional. Hay abundante evidencia de que las Conferencias fueron la voz más enérgica y continua de la hermandad que instaba a una concepción más amplia de la responsabilidad social de la iglesia. Sin embargo, las Conferencias no pueden interpretarse de ninguna manera como un altavoz para el evangelio social generalizado. Mientras que los conferenciantes enfatizaban la hermandad del hombre, la responsabilidad social se encuadraba en el marco más amplio de la expiación sustitutiva y el renacimiento a nivel del corazón individual. Aceptando la naturaleza social de la existencia humana, se aferraban a la convicción de que el individuo era la unidad última de la religión. Además, negaban que los hombres estuvieran unidos en el pecado simplemente a través de la participación común en las injusticias sociales. La redención individual es un acto de la gracia de Dios, que ocurre de manera independiente y separada del servicio a la sociedad. Los hombres nunca encontrarán un escape del pecado colectivo mediante la solidaridad social. No puede haber salvación por comité, o congregación, o comunidad, o nación. El cumplimiento activo de la responsabilidad benévola no es el redentor del hombre, sino simplemente el fruto natural de su redención personal.

Notas al pie de página

- ¹ Christianity and Progress (Nueva York: Fleming H. Revell Company, 1922), pp. 232-233.
- ² «The Battle Within the Churches», Homiletic Review, septiembre de 1923, p. 186
- ³ Walter Rauschenbusch, A Theology for the Social Gospel (Nueva York: The Macmillan Company, 1919), p. 96. «El evangelio social», afirmó Rauschenbusch, «ya no es una nota profética u ocasional. Es una novedad únicamente en comunidades sociales o religiosas atrasadas. El evangelio social se ha vuelto ortodoxo». p. 2. Dentro de la mejor literatura que relata la historia del evangelio social, un estudio penetrante y definitivo es el de C. H. Hopkins, The Rise of the Social Gospel in American Protestantism (New Haven: Yale University Press, 1940).
- ⁴ «The Development of Social Christianity in America», Religious Thought in the Last Quarter Century, ed., Gerald Birney Smith (Chicago: University of Chicago Press, 1927), pp. 238-239.
- ⁵ John Horsch, Modern Religious Liberalism (Scottsdale, Pa.: Fundamental Truth Depot, 1921), p. 134.
- ⁶ Stewart G. Cole, History of Fundamentalism (Nueva York: Richard R. Smith, Inc., 1931), p. 83. Paul A. Carter describe varias otras fuentes de oposición al evangelio social que eran «de ninguna manera de temperamento fundamentalista». The Decline and Revival of the Social Gospel (Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1954), p. 60.
- ⁷ James M. Gray, The Coming and Kingdom of God (Chicago: Bible Institute Colportage Association, 1914), p. 10.
- ⁸ «The Church and the Community», Lectures, 1953, pp. 1-2.
- ⁹ «Theory in Practice», Lectures, 1943, p. 95.
- ¹⁰ «We Are Here, Why?», Lectures, 1926-1927, p. 249.
- ¹¹ «The Church in Its Care for the Poor and Sick», Lectures, 1935, p. 19. El himno de Washington Gladden, «O Master, Let Me Walk With Thee» [Oh Maestro, déjame caminar contigo], escrito específicamente para celebrar y popularizar la causa del evangelio social, era uno de los favoritos en las Conferencias anuales. Aparentemente, la audiencia no era consciente de su importancia histórica.
- ¹² «Teaching Sound Doctrine», Lectures, 1956, p. 226.
- ¹³ «Of All That Jesus Began, Both to Do and to Teach», Lectures, 1922-1923, p. 275.
- ¹⁴ Ibid., pp. 268-269.
- ¹⁵ «Church Benevolence», Lectures, 1951, p. 101.
- ¹⁶ «The Congregation at Work», Lectures, 1946, p. 158.
- ¹⁷ Swinney, op. cit., pp. 267, 274-275.
- ¹⁸ «The Grandeur of the Church», Lectures, 1924-1925, p. 90.
- ¹⁹ «The Church», Lectures, 1926-1927, p. 151.
- ²⁰ Mickey, op. cit., p. 247.
- ²¹ Lectures, 1939, pp. 53-54.
- ²² Glenn L. Wallace, op. cit., p. 4.
- ²³ Swinney, op. cit., p. 270.
- ²⁴ «The Work of the Church in Ministering to the Sick, the Needy, and the Unfortunate», Lectures, 1933, p. 114.
- ²⁵ «The Church in Its Care of Widows and Orphans», Lectures, 1935, p. 31. En la página 41, Sweet informó: «Hasta donde el orador sabe, no existen hogares de viudas establecidos para cuidar exclusivamente de ellas. No se han convertido en un problema muy grave, suponemos que porque las viudas tienen, por regla general, familias o parientes que cuidan de ellas. Sin embargo, en los casos excepcionales en que se puedan encontrar "viudas de verdad", es decir, viudas que no tienen parientes cercanos sobre quienes recaiga la responsabilidad, estas deben ser atendidas por la iglesia, de la manera más efectiva y eficiente».
- ²⁶ «Caring for Widows and Orphans», Lectures, 1954, p. 48.
- ²⁷ Ibid., pp. 54, 58-59.
- ²⁸ Hudson, op. cit., pp. 26-27.

Escuelas y Colegios Cristianos

"Los principales impulsores del esfuerzo del siglo diecinueve en favor de la unidad cristiana", escribió el respetado historiador de los discípulos, James H. Garrison, "eran hombres educados".¹ Tanto Thomas como Alexander Campbell estudiaron en la Universidad de Glasgow. Barton W. Stone se graduó de la Academia Guilford y enseñó en una escuela metodista en Georgia y en un colegio privado en Lexington, Kentucky. En 1840, Campbell estableció el Colegio Bethany en Virginia, que describió no como una escuela teológica sino como una "institución literaria y científica, fundada sobre la Biblia como base de toda verdadera ciencia y verdadero aprendizaje".² Coherente con su súplica por la unidad, Campbell prescribió que el Salón del Colegio se usaría cada domingo para servicios de adoración e instrucción "a ser realizados por ministros respetables de diversas denominaciones".³

El interés histórico de las iglesias de Cristo en asuntos educativos fue avivado por las tensiones teológicas que acompañaron la división de los discípulos y la controversia fundamentalista. En 1891, James A. Harding y David Lipscomb fundaron la Escuela Bíblica de Nashville, que más tarde se convirtió en el Colegio David Lipscomb. Su propósito declarado era proporcionar una atmósfera "bajo maestros seguros y competentes en la que la Biblia, excluyendo todas las opiniones y filosofías humanas, como la única regla de fe y práctica... será enseñada seriamente".⁴ Quince años después se fundó una escuela similar en Abilene, en la cual "las Sagradas Escrituras siempre serán enseñadas...".⁵ De 1900 a 1925, durante los años de conflicto más amargo entre conservadores y liberales religiosos en la corriente principal estadounidense, los miembros de las iglesias de Cristo establecieron otras escuelas bíblicas en Henderson, Tennessee; Bowling Green, Kentucky; Cordell, Oklahoma; Harper, Kansas; y en Texas en Thorp Spring, Cleburne, Lockney, Gunter, Sabinal y Denton.

El tema de la educación cristiana es sumamente relevante para comprender el impacto del Lectureship de Abilene. La asamblea surgió de las manos de conservadores preocupados que se vieron obligados a responder a la creciente acusación de que el cristianismo primitivo y el respeto académico eran mutuamente excluyentes. Sesenta y nueve de las más de setecientas direcciones se ocuparon exclusivamente de algún aspecto de la educación religiosa privada.

La Naturaleza de la Educación Cristiana

Más de la mitad de las treinta y una conferencias anteriores a 1935 sobre educación cristiana fueron pronunciadas por los cuatro administradores pioneros del Abilene Christian College: Jesse P. Sewell, H. E. Speck, Sr., James F. Cox y Batsell Baxter. Estos primeros educadores utilizaron la reunión de febrero para familiari-

zar a sus constituyentes con la naturaleza y la necesidad de colegios de artes liberales privados apoyados y controlados por miembros de las iglesias de Cristo. La dirección principal fue pronunciada en 1918 por el Decano de Abilene, H. E. Speck. Definió su tema:

La educación cristiana establece al hombre perfecto Jesús como su ideal. Pablo declara que él y sus asociados trabajaron, "enseñando a todo hombre en toda sabiduría; para que podamos presentar a todo hombre perfecto en Cristo Jesús". Al alimentarnos de Cristo crecemos a la semejanza de Dios—es decir, nos desarrollamos—somos educados. La educación cristiana consiste, entonces, en presentar a Cristo a las almas inmaduras de tal manera que sean por Él iluminadas, inspiradas y alimentadas según su capacidad gradualmente creciente, y así hechas para crecer continuamente dentro de los atrios de la casa del Señor.⁶

La definición de educación cristiana del Presidente Jesse P. Sewell al año siguiente extendió el concepto de Speck de educación completa.

Por educación cristiana entiendo la formación... donde no solo el cuerpo y la mente pueden ser entrenados sino también el corazón. Esta es la única manera en que el hombre puede ser equipado para la vida y felicidad más alta, más amplia, más plena, más rica, más noble.

No me importa cuán perfectamente puedas desarrollar y entrenar el cuerpo y la mente, si no plantas en el corazón una fe inquebrantable en la justicia y el poder de un Dios eterno, y un carácter moral fuerte para guiar, dirigir, sostener y refrenar ese cuerpo y mente en las actividades de la vida, no logras educar completamente; y el hombre se convierte en un mayor daño y obstáculo para la sociedad de lo que sería sin ninguna formación.⁷

Batsell Baxter también habló sobre el tema de la "Educación Cristiana" en la asamblea de 1919. Como Cox y Sewell, su descripción de la formación académica con énfasis cristiano se centró en el concepto de perfección y completitud.

Debe construir una hombría o carácter cristiano, impartir altos ideales y entrenar para un servicio efectivo y justo. Ninguna educación que deje fuera la Biblia, Dios y Cristo puede hacer esto. Otros tipos de educación pueden llenar la memoria y estimular las ambiciones, pero solo la educación cristiana puede guiar el corazón y el cerebro por los caminos correctos de la vida... No hay educación genuina sin alguna conexión con la religión de la Biblia.⁸

En su libro de 1904, *Educación en Religión y Morales*, George Albert Coe acusó que la mayoría de los colegios denominacionales tradicionales habían perdido

esta distinción al perder conciencia de cualquier función religiosa especial. Preferían, concluyó, ser conocidos como instituciones educativas en el "llamado sentido general". "Tan cierto es esto", escribió, "que los amigos de la educación religiosa han sentido que es su deber iniciar una agitación por la enseñanza de la Biblia en los colegios cristianos".⁹ Harvard, el primer colegio estadounidense, había sido fundado en 1638 para proporcionar formación religiosa a jóvenes que ingresaban al ministerio. Igualmente Yale en 1716, Princeton en 1747, King's College en 1754 y Rutgers en 1764 fueron establecidos por organizaciones denominacionales. Su propósito, como expresaba el estatuto de Yale, era "preparar a los jóvenes para el empleo público en la Iglesia y el Estado". Muchos otros colegios fueron fundados después de la importante decisión de la Corte Suprema de 1819 en el famoso caso del Colegio Dartmouth que estableció incuestionablemente el derecho de las instituciones a permanecer bajo control privado. De los 247 colegios en la nación en 1860, solo 17 eran instituciones estatales.¹⁰ Un anuncio en los periódicos de Nueva York anunciando la apertura del King's College revelaba los fines religiosos que estas primeras instituciones fueron originalmente diseñadas para servir:

Lo principal que se logra en este colegio es enseñar y comprometer a los niños a conocer a Dios en Cristo Jesús, y amarlo y servirlo en toda sobriedad, piedad y riqueza de vida con un corazón puro y mente dispuesta, y entrenarlos en hábitos virtuosos y todo conocimiento útil que los haga creíbles ante sus familias y amigos, ornamentos para su país, y útiles para el bien público en nuestra generación.¹¹

Para 1900, la gran hueste de estos colegios establecidos por iglesias ya no interpretaba sus funciones en términos primordialmente religiosos. Y muchos habían cesado por completo de apelar a tales razones como justificación de su existencia. Es significativo que los miembros de las iglesias de Cristo comenzaran su agitación para fundar colegios cristianos justo cuando la educación estadounidense en general estaba experimentando un cambio básico hacia el secularismo. Mientras que la mayoría de las escuelas religiosas de la nación fueron fundadas antes de 1900, prácticamente todas las escuelas apoyadas por miembros de las iglesias de Cristo fueron establecidas, contrariamente a la tendencia, después de 1900.

Una segunda tendencia nacional que los conferencistas de Abilene resistieron también merece atención. Las instituciones denominacionales fundadas antes de 1900 se convirtieron en los campos de batalla del siglo veinte donde los modernistas probaron su fuerza y los fundamentalistas lucharon por la preservación del statu quo. A medida que los conservadores perdían gradualmente el control, contraatacaron con la producción de una oleada de nuevas escuelas bíblicas y seminarios. Pero eran más eclesiásticos que académicos por naturaleza. Y en la

mayoría de los casos, los requisitos escolásticos para matrícula, promoción y graduación no se exigían tan profesionalmente como en las escuelas religiosas plenamente acreditadas. En la lucha por el control denominacional, la calidad fue sacrificada en favor de la cantidad. "Miles de jóvenes", escribió Cole, "que deseaban lograr estímulo espiritual a bajo costo y en entorno seguro frecuentaban tales escuelas de formación".¹²

En marcado contraste con estas escuelas estrictamente bíblicas, los educadores de Abilene abogaban por colegios de artes liberales plenamente acreditados. Los conferencistas del Lectureship creían que la educación cristiana debería hacer una contribución igualmente significativa a la carrera del médico o del ama de casa como a la del predicador. Las escuelas de los fundamentalistas fueron establecidas para proporcionar solo la formación religiosa necesaria para su clero profesional. Nichols informa que los bautistas del norte desarrollaron la política deliberada de poner una "escuela bíblica junto a cada uno de los principales seminarios liberales de la denominación. Por lo tanto, se podía producir un mayor número de ministros mediante una formación más corta, menos rigurosa y estrictamente fundamentalista".¹³

Por el contrario, los oradores de Abilene recomendaban la educación cristiana "no solo para aquellos de sus hijos que van a ser predicadores, sino también para aquellos que serán agricultores, mecánicos, médicos, abogados—para todos".¹⁴ Los fundamentalistas buscaban métodos educativos abreviados para producir en masa un ejército de combatientes que contrarrestara la influencia de universidades y seminarios progresistas. Los oradores en la asamblea de Abilene estaban igualmente alarmados por las incursiones del modernismo. Pero sus sueños para la educación cristiana estaban más influenciados por las verdaderamente grandes universidades religiosas privadas de Estados Unidos que por escuelas como el Instituto Bíblico Moody. Su concepto de educación religiosa privada habría sido mucho más cercano a los propósitos originales de la Universidad Metodista del Sur que a la estructura del Colegio Teológico Evangélico, dos instituciones prominentes pero radicalmente diferentes en el cercano Dallas.

Los conferencistas de Abilene, por lo tanto, se encontraron oponiéndose a dos tendencias bastante generales. Estaban angustiados por la secularización masiva de la educación estatal y denominacional y buscaban el establecimiento de ese mismo tipo de colegio religioso que estaba disminuyendo rápidamente. Y sin embargo, en la práctica, no simpatizaban con los esfuerzos de conservadores presa del pánico que buscaban resolver el problema fundando escuelas bíblicas académicamente no acreditadas y estrictamente bíblicas. Con Jesús como su ideal, mantenían que la educación ideal debería dar igual énfasis a la formación del intelecto, el desarrollo del cuerpo y la maduración del alma. "El gran objetivo de la

educación cristiana", declaró Harrison A. Mathews, "es desarrollar dentro de las personas la personalidad de Jesucristo. Con eso queremos decir desarrollar dentro de las personas la mente de Cristo, la voluntad de Cristo y el carácter de Cristo".¹⁵ Hablando en el extremo opuesto del Lectureship desde Sewell, Speck, Baxter y Cox, el Decano del Colegio Pepperdine en Los Ángeles, J. P. Sanders, hizo eco de su filosofía pionera:

La vida abundante se realiza como resultado de un programa de formación que da énfasis al desarrollo de la persona completa. Lucas nos dice que Jesús avanzó en sabiduría y estatura, y en gracia para con Dios y los hombres (Lucas 2:52). Para desarrollar la vida completa, se necesita educación completa. La educación cristiana es educación completa, ya que busca ayudar al individuo a crecer en todas las formas en que Jesús creció—física, social, intelectual y espiritualmente. Cualquier proceso educativo que no proporcione desarrollo en cada una de estas áreas resultará en algo menos que la vida abundante.¹⁶

Los conferencistas sostenían que la responsabilidad de proporcionar esta educación completa recaía sobre la iglesia, pero debía comenzar en el hogar y ser asumida por los padres a través del medio de las escuelas cristianas. En 1920, O. E. Phillips introdujo su conferencia, "Nuestros Jóvenes", afirmando: "En ninguna época del mundo Dios ha concedido a Su pueblo el derecho o privilegio de tener a sus hijos educados por extranjeros o foráneos: a menos que sea para un propósito especial".¹⁷ Treinta y siete años después, F. W. Mattox criticó la tendencia "de muchos padres modernos a entregar la formación de sus hijos al estado. Esta es una idea totalitaria. No es deber del público educar a mi hijo".¹⁸

La Necesidad de la Educación Cristiana

Desde que se fundaron los primeros colegios religiosos en Estados Unidos, los educadores cristianos han tenido que establecer la justificación de tales instituciones. Y con el desarrollo de elaborados sistemas de educación estatal, las escuelas religiosas privadas han estado especialmente obligadas a demostrar su distinción y misión válida en el campo de la educación superior. Los conferencistas de Abilene cumplieron con esta obligación. Junto con otros conservadores, sus razones justificativas apuntaban en dos direcciones—a la fortaleza única de la educación cristiana y a las supuestas insuficiencias o incompletitudes de la educación secular o financiada por impuestos. En 1957 Rex F. Johnston, primer presidente de un colegio recién fundado en Filadelfia, planteó la pregunta familiar: "¿Por qué la gran necesidad de educación cristiana en el Noreste?" Su respuesta sirve como un representante preciso de toda la oratoria de Abilene en favor de la educación cristiana.

Porque estos colegios no relacionan las habilidades y competencias que enseñan con el servicio cristiano como se enseña en la Biblia. En estos colegios y universidades, en el estudio de la literatura, la Biblia a menudo se considera "solo una" de las grandes obras literarias. En historia, el "período cristiano" se presenta como solo otra fase en el pensamiento del hombre. En ciencia, el concepto de la creación del universo por Dios se considera un mito y el milagro del nacimiento virginal de Cristo una completa tontería.¹⁹

Al final de la primera guerra, una verdadera ola de crítica contra la educación superior barrió el país. El concepto del progreso evolutivo del hombre hacia la perfección social, que había alentado la optimista doctrina de la salvación por la educación, ya no estaba en boga. Muchos sentían que algo estaba tremendamente mal con los métodos educativos de un mundo en el que las llamadas naciones ilustradas se habían violado viciosamente unas a otras con las armas más devastadoras conocidas por la humanidad. Los conservadores recordaron que habían buscado en vano advertir a la ciudadanía sobre el racionalismo desenfrenado en la educación superior. En el primer programa de Abilene en 1918, H. E. Speck observó que tal racionalismo no solo había alentado la peor guerra del mundo, sino que había engendrado un maligno "nuevo espíritu" en Estados Unidos. Afirmando que el materialismo grosero, la codicia, el sensualismo y la pérdida de respeto por la dignidad de la personalidad humana eran "signos de degeneración que se imponen sobre nosotros", Speck preguntó "Por qué":

La respuesta es patente. Durante dos o tres generaciones los jóvenes han sido educados en nuestras escuelas en las que el nombre de Dios está prácticamente prohibido y de las cuales los dogmas y preceptos de la religión han sido expulsados. ¿No estamos invitando al desastre al excluir a Dios de las escuelas?²⁰

Speck acusó que la "educación completa" nunca podría ser producida por un sistema de instrucción pública totalmente vacío de la dimensión espiritual. Profetizó que sin importar cuán devoto fuera el ambiente del hogar, los estudiantes irresistiblemente llegarían a burlarse de los principios religiosos que eran proscritos en la escuela "durante las mejores y más brillantes horas del día, a través de los años más tiernos e impresionables de la vida". Speck concluyó: "La puerta está quizás cerrada para siempre contra el cristianismo en las escuelas públicas. ¿Qué vamos a hacer?"²¹

Sewell continuó argumentando que era inconsistente entrenar adecuadamente a los niños en la iglesia y el hogar solo para "colocarlos en escuelas donde cada influencia espiritual y toda formación religiosa están calculadas para contrarrestar y destruir nuestra obra". Y Baxter recordó a sus oyentes que a la luz de tales condiciones, los miembros de la iglesia deben reconocer una obligación financiera

hacia la causa de la educación cristiana. Concediendo que todos los ciudadanos de Texas estaban obligados a ayudar a pagar la factura del estado por educación gratuita no religiosa, mantuvo que los cristianos eran principalmente responsables del mantenimiento de escuelas religiosas privadas. Colocó la validez de su posición en el valor de una sola alma, y comentó bastante personalmente:

Cuando miro a los claros e inocentes ojos azules de mi niño pequeño y lo oigo decir: "Dios está arriba en el Cielo, los hombres malos mataron a Jesús, Jesús nos ama, Él quiere que seamos buenos", me lleno de temblor por mi responsabilidad. Lo entregaré algún día a otros maestros para completar su formación. Preferiría que alguien se colara en mi hogar y destruyera su joven vida en su inocencia y pureza a que algún hombre deliberadamente—bajo la cubierta de la educación—arruine su fe y condene su alma.²²

Cinco años después, en su primera dirección como presidente del Abilene Christian College, Baxter retrató parabólicamente el impacto desilusionante que las experiencias en una universidad estatal podrían concebiblemente tener sobre la fe de una persona joven.

No siempre tienes que verter agua sobre un fuego para apagarlo. Si puedes poner ese fuego en una habitación pequeña o en una casa, puedes apagarlo con un extintor. Simplemente vierte una atmósfera en la que el fuego no arderá—no puede arder. La idea moderna de educación no es siempre arrojar agua sobre el fuego y el fervor de la fe cristiana. La idea moderna es educar la mente y mantener fuera toda enseñanza religiosa. La atmósfera misma proporcionada es una en la que es difícil que las fuerzas de la fe ardan. En demasiados casos la llama se apaga, y en muchos otros regresa a casa parpadeando.²³

En 1929, Sewell enfatizó su oposición anterior a un sistema de educación pública que ignoraba deliberadamente cualquier necesidad de instrucción religiosa. Deteniéndose en las luridas atrocidades sociales y morales de los "locos años veinte", hizo la aplicación: "La ola de crimen se debe a la ausencia de un programa adecuado de educación moral y religiosa para los niños y jóvenes de la nación". Sewell no solo estaba alarmado por las condiciones desagradables en los campus universitarios, sino que dijo de las escuelas secundarias públicas de los años veinte:

Comenzando incluso con la escuela secundaria, el espíritu de la escuela moderna promedio es el espíritu del ragtime y el jazz. La atmósfera es la de jerga, blasfemia, grosería, vulgaridad, frivolidad, extravagancia e indulgencia propia. La reverencia y la piedad, las convenciones y virtudes, son ridiculizadas como infantiles y completamente pasadas de moda, y los estudiantes que las mantienen son apartados como "nadie" en la vida social de las instituciones.²⁴

En este punto, Sewell lanzó la andanada más fuerte jamás disparada en Abilene contra la educación superior secular. En una explosiva oración de sesenta y tres palabras, el fundador del Lectureship acusó:

No dejo de ver los hechos cuando les digo que, con la excepción de unas pocas instituciones individuales, los colegios de América se han comprometido tanto con las fuerzas de la filosofía materialista, la incredulidad irreverente, la auto-complacencia y la extravagancia, que se han convertido en una amenaza no solo para la Iglesia y el hogar estadounidense, sino también para el ideal estadounidense de gobierno.²⁵

Por lo tanto, la justificación de las escuelas religiosas privadas, su razón de ser, estaba arraigada en la negativa de la educación pública a tratar con la dimensión espiritual. Después de años de observación, el veterano Batsell Baxter acusó en 1944 que la creciente incapacidad del currículo de las escuelas públicas para acentuar los valores espirituales lo hacía cada vez más inadecuado para educar a los jóvenes de la hermandad. Elogiando las elaboradas instalaciones y las envidiable facultades de las instituciones públicas, Baxter observó que millones de dólares se dedicaban anualmente al desarrollo intelectual de la juventud de la nación. Añadió: "Pero espera—no hay desembolso para la formación religiosa, ninguna provisión ni en la escuela secundaria ni en el colegio financiado por impuestos para enseñar a estos jóvenes cómo continuar en su relación con Dios. Todo eso queda fuera".²⁶

Separación de Iglesia y Estado

El análisis más completo de las insuficiencias, o quizás más precisamente la incompletitud de la educación pública, se incluyó en la dirección de M. Norvel Young de 1952, "Restaurando a Dios en la Educación". Tomando la precaución de dejar claro que no abogaba por la abolición del vasto sistema de educación pública de Estados Unidos, expresó su oposición sin reservas "a los esfuerzos de fuerzas seculares y materialistas que buscan emplear nuestras escuelas públicas para sus fines indignos". Las tendencias hacia la centralización y la intervención federal, sentía, hacían cada vez más difícil retener la educación pública como servidora de los niños y sus padres.

Nuestra principal crítica al trabajo realizado en general por nuestras escuelas públicas es que hemos confundido la libertad de religión con la libertad de religión. Nos oponemos firmemente al dominio de nuestras escuelas por cualquier iglesia sectaria, pero creemos que es igualmente peligroso que la filosofía de vida irreligiosa y naturalista sea inculcada a expensas públicas.

Apresurémonos a recordar... que no es el sistema poderoso lo que criticamos, sino el abuso de ese sistema por aquellos líderes que han negado la visión sobrenatural y cristiana de la vida y que buscan imponer su filosofía a nuestros hijos a través de la educación pública. Nuestro vasto sistema educativo no es más que una herramienta para ser utilizada para la iluminación, la libertad y el desarrollo del carácter virtuoso, o para ser utilizada por hombres designados para la esclavitud y la degradación moral de la juventud de nuestro país.²⁷

Seis años después Young pronunció una segunda conferencia sobre el tema idéntico, "Restaurando a Dios en la Educación". Con nuevos materiales y pruebas de apoyo, siguió el mismo punto de vista. Recordando a su audiencia que la mayoría de los colegios nacidos antes del siglo veinte surgieron del celo de los padres por entrenar a los jóvenes para una vida de servicio a Dios, Young lamentó que los tiempos hubieran cambiado tan drásticamente. Concediendo que el estado no estaba en posición de asumir la responsabilidad total de la instrucción bíblica, registró su desaprobación ante la secuencia de acontecimientos que gradualmente desarraigaba todo énfasis espiritual de la educación pública.

Todos sabemos por qué el estado no puede enseñar la Biblia o la religión. Nos damos cuenta de que hay tantas denominaciones diferentes y tan amplias diversidades de fe que ha sido imposible llegar a un acuerdo sobre lo que una institución pública podría o debería enseñar. En el estado de California se ha dictaminado inconstitucional que la Biblia sea leída en las escuelas públicas... ¡Piénsalo! Una nación que ha sido tan bendecida por Dios, gastando miles de millones de dólares en sistemas educativos y entregando a sus jóvenes a ese sistema en el que es ilegal leer la Biblia. ¿No hemos confundido la libertad de religión con la libertad de religión?²⁸

Aunque coincidía en esencia con los muchos oradores que le habían precedido, Jack Pope se levantó para cuestionar las implicaciones de los términos y argumentos avanzados por Sewell, Baxter, Cox, Young y otros. Saludó la Constitución de Estados Unidos y urgió a sus hermanos a evitar prestar estímulo involuntario a fuerzas que buscan socavar el concepto de separación entre Iglesia y Estado. Honrando la idea de que las escuelas públicas deben permanecer completamente al margen del campo de la religión, chocó directamente con las palabras de Young:

Repetidamente oigo y leo donde mis hermanos declaran que la libertad de religión ha sido interpretada como libertad de religión. Si, con ese juego de preposiciones, implican que hay algunas personas en las escuelas públicas que se burlan de la religión, debemos estar de acuerdo con la declaración. Si, sin embargo, implican que las escuelas públicas deberían asumir la tarea de la formación religioso-

sa, entonces argumentan que no hay necesidad de escuelas y colegios cristianos privados y que deberían ser reemplazados o absorbidos por la educación pública. En mi opinión, en una democracia, si suficientes personas deciden que las escuelas públicas deberían enseñar religión, se puede lograr. En mi opinión, tal paso destruiría la mayor oportunidad para la educación cristiana por instituciones privadas que cualquier pueblo en cualquier momento de la historia haya poseído.²⁹

A continuación, Pope, Juez de la Corte Suprema de Texas, revisó eventos en las historias de varios cuerpos religiosos que les habían causado desarrollar una intolerancia junto con su adquisición de poder y el logro de una posición de dominio sobre el estado. Implicó que las mismas condiciones desafortunadas resultarían si las iglesias de Cristo de repente se apoderaran de toda la educación pública. Expresando pesar de que la Primera Enmienda fuera frecuentemente objeto de ataques en disfraces benignos, le atribuyó el mérito de mantener "más de 11,000 distritos escolares locales de nuestra nación sin convertirse en eclesiásticos locales". Pope concluyó su convincente argumento, que en algunos aspectos equivalía a una leve refutación de sus predecesores, con el punto persuasivo: "Aquellos de nosotros que no somos ni católicos, ni protestantes, ni judíos seríamos los últimos en esperar algún beneficio para nuestra fe de la educación religiosa estatal".³⁰

Pero Pope no estaba en desacuerdo esencial con la posición de otros oradores. Todos los hombres que introdujeron el tema de las escuelas públicas abogaban por la separación rígida de iglesia y estado. Es decir, todos coincidían en que el gobierno no debería ser dominado por los dogmas de ninguna fe particular. Muchos de los oradores se unieron a la alta admiración de Pope por el sistema de educación estatal de Estados Unidos. "Es uno de los logros más significativos de nuestro tiempo", coincidió M. Norvel Young, "y nada de lo que decimos a modo de crítica constructiva debe interpretarse como que nos unimos a aquellos de ciertas fes que buscarían destruirlo".³¹ Otros instaron a los cristianos a participar activamente en la educación pública como miembros de grupos de padres y maestros y como maestros en las escuelas.

La mayoría de los conferencistas, sin embargo, resentían profundamente el descuido calculado de cualquier énfasis espiritual en las instituciones públicas. Una lectura cronológica de sus comentarios revela desaprobación intermitente de las leyes estatales en constante evolución que prohibían discusiones religiosas, canciones sagradas, oraciones y lecturas bíblicas. En su discurso principal de 1918, Speck informó que era contra la ley en un estado que un maestro realizara cualquier actividad religiosa en el aula. Al año siguiente, el Profesor Yarborough reveló que en una encuesta de 1904 de 1,098 ciudades de más de 4,000 habitantes,

818 fomentaban la lectura de la Biblia en las aulas de sus escuelas mientras que 162 de ellas la prohibían estrictamente. Añadió que en 915 de las ciudades, los alumnos cantaban regularmente canciones sagradas. Aunque las cifras de 1904 eran generalmente optimistas, Yarborough razonó: "En la mayoría de estas ciudades donde se lee la Biblia y se hace oración y se cantan canciones sagradas, no se permite al maestro comentar sobre la escritura leída". Añadió: "Las estadísticas muestran que aproximadamente la mitad de los niños en edad escolar pública en nuestros estados son ignorantes de la Biblia, mientras que solo unos pocos de la mitad restante están realmente familiarizados con ella".³² En 1936, George H. Stephenson informó que mientras las leyes de doce estados requerían lecturas bíblicas diarias, los códigos de diez estados contenían leyes que prohibían específicamente tales prácticas. Concluyó que bajo "nuestro presente sistema de sectarismo y denominacionalismo sería casi imposible enseñar la Biblia en nuestras escuelas".³³

A medida que más y más estados prohibían las actividades religiosas en el aula en deferencia a las creencias divergentes de los estudiantes, los conferencistas acusaron que se estaba perpetrando una injusticia extraña en nombre de la libertad. Denunciaron el enigma que encontraba el vasto sistema académico de la llamada nación cristiana debiendo su misma existencia al deseo de los padres de entrenar a sus hijos para el servicio a Dios, sin embargo completamente despojado de oraciones, lecturas bíblicas y devociones no sectarias. Un principio sólido había sido distorsionado hasta un extremo ridículo y abusivo. La "libertad de religión" de los constituyentes había sido ciertamente malinterpretada como "libertad de religión".

Aunque el Juez Pope fue sin reservas en su respaldo a la necesidad de educación religiosa privada, habló desde un punto de vista diferente. Urgió que las esferas distintivas de la educación privada y pública fueran reconocidas y mutuamente respetadas. De acuerdo con las leyes que impedían que las instituciones públicas participaran en asuntos espirituales, insistió en que las escuelas estatales y las agencias gubernamentales deben permanecer completamente separadas del ámbito religioso. Finalmente, mantuvo que Estados Unidos proporcionaba un clima político ideal para el libre y no molestado ejercicio de la educación cristiana. Y "no deberíamos convertirnos en un brazo dispuesto a cualquier plan que abriera la puerta a la proscripción oficial de nuestra misión".³⁴

El Arreglo de la Cátedra Bíblica

El único plan práctico que las iglesias de Cristo han propuesto para coordinar la educación estatal con la instrucción religiosa supervisada por la iglesia es el sistema de la Cátedra Bíblica. Aquí nuevamente, el Lectureship de Abilene realizó el valioso servicio de instar a la hermandad a seguir el ejemplo de denominaciones

que habían iniciado tales programas durante el siglo diecinueve. Thomas Jefferson propuso el arreglo de la Cátedra Bíblica en la Universidad de Virginia en 1822 sugiriendo que las denominaciones "establecieran cada una para sí misma una cátedra de sus propios principios en los confines de la universidad—preservando, sin embargo, su independencia".³⁵ Los bautistas, a través de la Fundación Francis Wayland, y los metodistas, a través de la Fundación Wesley, se apresuraron a seguir el ejemplo en varias escuelas del Norte. El ala liberal del movimiento de los discípulos estableció una Cátedra Bíblica ya en 1893 en la Universidad de Michigan, pero el primer arreglo de este tipo entre una escuela estatal y miembros de las iglesias de Cristo fue iniciado en la Universidad de Texas en 1918 por Charles H. Roberson, frecuente conferencista en Abilene.

En 1955, el conferencista Mont Whitson señaló que aproximadamente el noventa por ciento de los jóvenes de la iglesia que ingresan a la universidad se matriculan en instituciones estatales. Sostuvo que el arreglo de la Cátedra Bíblica proporcionaba una atmósfera ideal de instrucción religiosa y orientación cristiana a estos estudiantes sin crear ningún vínculo peligroso entre la iglesia y la escuela estatal. Whitson, quien dirigió la Cátedra Bíblica en el Colegio Tecnológico de Texas y más tarde en Texas A and M, explicó el procedimiento:

Una Cátedra Bíblica es simplemente un arreglo en una escuela estatal donde la Biblia es enseñada por instructores seleccionados por la Iglesia y reconocidos por la escuela. De seis a dieciocho horas en Biblia pueden contarse para un título. Usualmente, en conexión con los cursos bíblicos enseñados, se realiza un devocional diario para todos los estudiantes interesados y se proporcionan oportunidades para la comunión cristiana. Usualmente el trabajo de la Cátedra Bíblica se lleva a cabo desde un edificio de Centro de Estudiantes ubicado adyacente al campus universitario... En muchos casos equivale a algo así como un pequeño colegio cristiano adyacente a una universidad estatal. El trabajo de una Cátedra Bíblica se centra en cinco áreas de trabajo. Estas incluyen clases bíblicas, devocionales diarios, compañerismo, consejería y administración.³⁶

Escuelas Primarias y Secundarias Cristianas

El respeto por el principio de separación iglesia-estado motivó a varios oradores a desalentar francamente el establecimiento de escuelas cristianas en los niveles primario y secundario. Ya en 1919, Joseph A. Yarborough sostuvo que los colegios cristianos "no deberían ser rivales de las escuelas públicas, sino que deberían servir una función específica". Opuesto al patrón parroquial católico, Yarborough mantuvo que esta "función específica" debería limitarse exclusivamente al campo de la educación superior. "No queremos tales escuelas de iglesia", afirmó, "pero nuestro programa debería requerir más esfuerzo cooperativo en nuestra educación primaria por parte de la Iglesia y el estado".

El mismo razonamiento, sin embargo, que daba justificación a la formación religiosa a nivel universitario, alentó a más y más oradores a abogar por el establecimiento de escuelas primarias y secundarias cristianas. Y una vez más, los miembros de las iglesias de Cristo no solo entraron en el campo de la educación parroquial tardíamente, sino contra la corriente de la tendencia nacional predominante entre la mayoría de los grupos religiosos. Las colonias fueron pobladas por holandeses, moravos, menonitas, luteranos alemanes, cuáqueros, presbiterianos y católicos que trasplantaron la idea europea continental de que todo esfuerzo educativo debería ser supervisado por la iglesia. La Iglesia Católica Romana pronto se convirtió en la más exitosa en el campo de la educación parroquial. Con un estimado de 2,500 escuelas secundarias y academias instruyendo a más de 700,000 estudiantes, y 10,000 escuelas primarias con 2,775,000 alumnos, el lema ha sido "cada niño católico en una escuela católica". Entre los protestantes, los luteranos y los adventistas del séptimo día han sido líderes en educación parroquial.³⁸

Con raras excepciones, desde la primera guerra la educación privada ha cedido ante la competencia de la educación pública. Las instituciones financiadas por impuestos han asegurado edificios e instalaciones más adecuados y han mantenido una ventaja distintiva en las áreas cruciales de ofertas curriculares, adquisiciones de facultad y excelencia académica general. Peter P. Person añadió una segunda explicación para la desaparición de la educación parroquial—la transferencia del interés de la iglesia al campo de la educación superior.

La tragedia parece ser que después de que las academias se han desarrollado hasta convertirse en colegios acreditados de cuatro años, la educación secundaria se delega a las escuelas secundarias públicas. La biografía de un gran número de nuestros colegios cristianos es que nacieron como academias, agregaron cursos universitarios año tras año hasta alcanzar estatura universitaria, luego continuaron llevando la academia como una especie de apéndice histórico compartiendo el mismo campus, hasta que, finalmente, por razones financieras y de expansión universitaria, la academia fue desechada.³⁹

Las iglesias de Cristo están entre esa minoría de cuerpos religiosos que han aumentado en lugar de disminuir la actividad en el campo de la formación religiosa primaria y secundaria durante el siglo veinte. En 1922, el conferencista de Abilene G. H. P. Showalter abogó por que cada congregación local mantuviera su propio sistema parroquial en los niveles primario y secundario.

Podemos tener suficientes escuelas o colegios más grandes, suficientes instituciones, al menos diseñadas para proporcionar "educación superior". Pero no tengo

tanta satisfacción con respecto a la provisión que se está haciendo para la educación inferior. Los católicos son escrupulosamente cuidadosos de entrenar a los niños mientras son jóvenes, y nos dicen que si pueden tener al niño hasta que tenga doce años, otros pueden educarlo entonces—siempre será católico.⁴⁰

La iglesia ha sido lenta en incorporar las sugerencias optimistas de Showalter. De hecho, el limitado movimiento parroquial en la hermandad ha sido en gran medida un fenómeno posterior a la Segunda Guerra Mundial. Un párrafo de la conferencia de Bennie Lee Fudge de 1956 proporciona una breve perspectiva histórica para esta fase de la educación cristiana.

El movimiento de Educación Cristiana no es algo nuevo. La Escuela Secundaria de David Lipscomb está ahora en su sexagésimo quinto año. Creo que el trabajo de escuela secundaria se ha ofrecido aquí en A. C. C. durante sus 50 años de historia. La Academia Cristiana del Pacífico tiene treinta y ocho años. Sin embargo, trece de nuestras dieciocho escuelas tienen menos de catorce años. Esto significa que el gran impulso en este movimiento ha surgido desde el estallido de la Segunda Guerra Mundial. Varias escuelas nuevas están ahora en estado de planificación...⁴¹

Ventajas Positivas de la Educación Cristiana

Las acusaciones de insuficiencia en las instituciones seculares no satisfacen la carga de prueba positiva en el caso de la educación cristiana. Después de haber diagnosticado el problema, los conferencistas se propusieron establecer la eficacia del remedio—afirmar positivamente los activos únicos de las escuelas religiosas privadas.

Subyacente a las ventajas más específicas de la educación religiosa estaba la amplia suposición de que el sistema cristiano crea una atmósfera ideal para integrar y sintetizar los fragmentos aislados del conocimiento humano. En 1943, J. P. Sanders enmarcó el objetivo de la educación cristiana en las palabras de Cristo: "Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto". Sosteniendo que las fuerzas integradoras del cristianismo son esenciales para remediar "la confusión desesperanzada de la sociedad moderna", Sanders describió el campus del colegio cristiano como proporcionador de equilibrio y proporción para todo el conocimiento adquirido en áreas especializadas de investigación.

Cuando uno comienza con el cristianismo, ve el universo desde el centro hacia afuera. En consecuencia, ve todas las partes de la circunferencia muy bien. Pero si uno comienza con cualquier otro punto de vista, está mirando hacia el centro desde la circunferencia y pierde tanto la proporción como la perspectiva.⁴²

Trece años después, el Juez Pope presentó la misma premisa con mayor detalle. Revisando la historia de la especialización intelectual desde la popularización del proceso inductivo por Francis Bacon, afirmó: "Del proceso tenemos una hueste de especialistas, gigantes mentales y autoridades sobre los fragmentos aislados de los asuntos totales de la humanidad; pero los hombres, familiarizados solo con su propia cueva intelectual, han sido engañados por la creencia de que han descubierto todas las respuestas últimas". Manteniendo que la especialización masiva y el aislamiento académico son distractores del desarrollo total, Pope insistió en que se necesitan principios unificadores para sintetizar los extensos parches de conocimiento del hombre. "Las filosofías educativas vacías de las varias décadas durante las cuales apenas estamos emergiendo nos han dado materialismo, sensualismo, relativismo, mecanicismo, nihilismo y positivismo como formas de pensamiento; y cínicos, materialistas e infieles como sus hijos". Luego llegó al punto:

Para mí es significativo que el factor solidificador sea el producto con el que tratamos... los principios de la Biblia... Ha llegado el momento en que los Colegios Cristianos deberían clamar a todo el mundo que tenemos y estamos practicando el método que buscan. Los educadores y científicos algún día llevarán a sus estudiantes a las puertas de los colegios cristianos y les dirán: "Les hemos enseñado ciencia de todo tipo, las artes, economía, matemáticas superiores... Su educación aún está incompleta. Nosotros, profesores seculares, hemos ido tan lejos como podemos... a las puertas de un colegio cristiano. Allí deben aprender sobre el propósito del hombre en la tierra y su esperanza para el futuro... Les hemos enseñado", continuará, "sobre el cuerpo y la mente, pero aquí deben aprender también sobre el alma y el espíritu. Aquí aprenderán sobre Dios, y Su Hijo, Jesús, en quien todo conocimiento se unifica".⁴³

Sanders y Pope coincidían en que la síntesis académica cristiana no era un fin en sí misma. Debería servir meramente como una herramienta en la búsqueda de la felicidad y la realización. "El ideal de la escuela secular", observó Sanders, "puede ser la verdad por la verdad misma, pero eso no es suficiente. Queremos encontrar la verdad para que podamos hacer del mundo un lugar mejor para vivir".⁴⁴ La conferencia de Pope hizo el mismo punto:

La solución del dilema educativo se encuentra en la enseñanza de la Biblia, que sola, completa y satisfactoriamente cierra el círculo del conocimiento para cada especialista, cada analista, cada experto. ¿Estudiar electrones? ¡Por supuesto! Pero la idea de que el comportamiento humano puede interpretarse en términos de electrones es una idea que ahora está desacreditada. El estudio de Aristóteles produjo resultados infructuosos en muchas áreas, tal como el estudio de una

ciencia mecanicista ha demostrado desde entonces ser igualmente infructuoso en términos de comprensión humana.⁴⁵

Los conferencistas luego discutieron activos específicos del colegio cristiano bajo dos grandes encabezados: ventajas para el cuerpo estudiantil, y contribuciones a la preservación y crecimiento de la iglesia. Cuatro ventajas espirituales distintas para los estudiantes emergieron de las conferencias: instrucción sistemática en el aula sobre la Biblia, capilla diaria, un profesor cristiano para cada disciplina académica, y una atmósfera social saludable.

El Presidente Cox señaló en 1943 la piedra angular de la educación cristiana: "Esta institución da a la Biblia el lugar más prominente en su currículo". La oportunidad de recibir instrucción académica regular en la Biblia a los pies de hombres que creen que es en un sentido especial la palabra de Dios fue consistentemente destacada como la ventaja principal. Don H. Morris heredó la presidencia de Abilene de Cox y anunció a la audiencia del Lectureship: "El propósito del colegio cristiano es proporcionar un lugar donde esta enseñanza pueda hacerse de manera organizada y efectiva en cursos bíblicos, tal como la enseñanza de la literatura o una de las artes puede hacerse". El Presidente de Pepperdine, Young, enfatizó particularmente la ventaja que tal instrucción acumula para el estudiante: "Si realmente creemos que la Biblia es de origen divino y que el Espíritu Santo de Dios obra a través de este instrumento para cambiar nuestras vidas, entonces no podemos enseñar la Biblia a los jóvenes en los años formativos de sus vidas sin esperar buenos resultados".⁴⁶

Los conferencistas encontraron una segunda ventaja en el hecho de que todos los cursos en el currículo de artes liberales son enseñados por profesores cristianos dentro del marco de la filosofía cristiana de la vida. Cox fue explícito sobre la importancia de mantener tal facultad.

Aquellos que enseñan todas las demás ramas del aprendizaje, así como la Biblia, deben ser hombres y mujeres cristianos—aquellos que creen que la Biblia es la verdad... Cada maestro en la facultad debe ser un cristiano, un miembro de la iglesia del Señor Jesucristo, y debe estar libre de hábitos que no sean consistentes con la vida cristiana.⁴⁷

Los oradores, por lo tanto, instaron al desarrollo y perpetuación de instituciones en las que el laboratorio de ciencias fuera un centro igualmente dinámico para la propagación del cristianismo como el aula de religión. Consideraron que era obligación de los instructores de cada materia—ya sea historia, biología, inglés o cría de animales—relacionar los hechos de sus disciplinas con el propósito central de Dios en Cristo. "Si Dios realmente es Dios, y Jesucristo es el Hijo de Dios",

razonó Young, "entonces ¿cómo podemos tener educación completa si excluimos a las personas más importantes del universo?"⁴⁸ Seis años antes lo había expresado en estas palabras:

La visión cristiana de la vida no es un compartimento hermético que trata con unos pocos principios morales o religiosos. Si Dios es Dios, entonces ningún hecho en el universo puede entenderse correctamente aparte de Él. "En Él vivimos y nos movemos y tenemos nuestro ser". ¿Cómo podemos comprender la historia, el estudio de la naturaleza o el estudio del hombre, sin referencia a Dios y Cristo?... La formación universitaria moderna no consiste meramente en aprender ciertas técnicas como deletrear, sumar y restar, usar un microscopio o tocar un violín. También se propone desarrollar actitudes, enseñar el significado del mundo que nos rodea, cultivar la personalidad. En esta área es tan importante tener maestros con el punto de vista cristiano.⁴⁹

La oportunidad de asistir a la capilla diaria es una tercera ventaja ofrecida a los estudiantes del colegio cristiano. Los oradores sostenían que esta experiencia de adoración regular con "la familia ampliada", incluyendo facultad y compañeros estudiantes, es de valor inestimable para el cultivo del alma. Joseph W. White describió la hora de capilla como el corazón del campus, la influencia única más vital en la vida de la comunidad universitaria. "Aquí", explicó, "los valores espirituales son enseñados, practicados y comprendidos. Aquí estudiantes, facultad y visitantes se unen para hacer de la adoración un hecho de la experiencia humana".⁵⁰ Otro orador recordó:

Puedo dar testimonio desde mi experiencia personal en tres de los colegios del profundo efecto espiritual que estas experiencias de adoración diaria tienen. He visto atletas rudos que refunfuñaban ante la idea de "tener que ir a la capilla" convertirse en líderes devotos en la Iglesia en su comunidad natal y dar la mayor parte del crédito a la influencia de la capilla del colegio. He visto estudiantes que comenzaron el año escolar tratando de estudiar para los exámenes durante la capilla terminar el año con un amor espiritual más profundo por Dios y Cristo. Todos somos humanos, y nuestros hijos son humanos. La adoración diaria a Dios en espíritu y en verdad en comunión con cientos de compañeros estudiantes nos edifica en el alma.⁵¹

Finalmente, los oradores destacaron la ventaja de una atmósfera de campus saludable en la que las asociaciones y funciones sociales "están en armonía con la vida piadosa". La conferencia de Don H. Morris de 1942 calificó la capacidad de atraer estudiantes principalmente de los hogares de la hermandad como "inusualmente deseable". Citó una carta de un ex estudiante:

Así, a través de palabras, pero principalmente del ejemplo, los estudiantes absorben el espíritu de los maestros. Además, en un colegio de cuatro años, el estudiante de primer año entra en una sociedad en la que el resto del cuerpo estudiantil, excepto otros estudiantes de primer año, se ha movido desde uno, dos o tres años y ha bebido profundamente del espíritu que, emanando de la facultad, permea la sociedad. Se asocian con muchos jóvenes de personalidad poderosa que no solo no se avergüenzan de Cristo, sino que se glorían en la cruz. Ven que los hombres pueden ser eruditos, sin renunciar a la religión como una cosa de ignorancia y superstición. Se inspiran con la visión de servicio que hace misioneros extranjeros, fieles predicadores del evangelio, ancianos bien calificados y fieles padres y madres, que llevan al mundo el espíritu de Cristo transmitido por hombres y mujeres piadosos.⁵²

Algunos conferencistas refutaron la crítica persistente de que el colegio cristiano, debido al carácter exclusivo de su cuerpo estudiantil y su situación de campus controlado, proporciona un refugio irreal de sobreprotección de los males apremiantes y los problemas vitales de la época. Young confesó que "en días pasados puede haber habido algunos casos en que algunas escuelas estaban demasiado aisladas y crearon un tipo de ambiente de invernadero". Insistió, sin embargo, en que los medios modernos de comunicación han corregido en gran medida esta condición. "Debería haber una influencia cristiana suficientemente fuerte en el campus para marcar el tono o el clima", afirmó, "de modo que aquellos estudiantes que no están en armonía con los ideales de la escuela o no están familiarizados con ellos sean influenciados dinámicamente y positivamente por el clima".⁵³

Dado que la vida universitaria reúne a estudiantes durante los años en que normalmente buscan pareja, las posibilidades de matrimonio entre jóvenes de la misma fe, compartiendo un concepto común del hogar cristiano, son inusualmente altas en el campus de una escuela religiosa. Morris mostró con orgullo en 1942 el registro del Abilene Christian College: "De los cientos de parejas que se han conocido en el campus y se han casado, solo una o dos han terminado en divorcio". En 1952, Young informó que "mientras que en el público general uno de cada tres matrimonios termina en divorcio, los matrimonios hechos a través de asociaciones en campus de colegios cristianos muestran menos del uno por ciento terminando en divorcio". En 1961, Sanders añadió que sobre la base de varios estudios, "los jóvenes que se han graduado de los colegios apoyados por la hermandad tenían cincuenta veces más probabilidades de éxito en el matrimonio que la población general".⁵⁴

Educación Cristiana y La Iglesia

Curiosamente, más oratoria se dirigió hacia la contribución de la educación cristiana a la preservación y crecimiento de la iglesia que a las ventajas que acumu-

lan para los propios estudiantes. El discurso principal de Speck postuló firmemente en 1918:

La historia da testimonio irrefutable del hecho de que la educación y el crecimiento del cristianismo están inseparablemente conectados. Cada gran movimiento religioso ha sido inmediatamente seguido por un avivamiento educativo, y el movimiento ha sido exitoso y permanente solo en la medida en que ha tomado las escuelas en su alianza.⁵⁵

Speck luego revisó las actividades de las escuelas denominacionales en Escocia y los colegios jesuitas en Europa, y citó las contribuciones que las escuelas bautistas habían hecho al crecimiento de esa comunión en Canadá. Apelando por la "cooperación entre la Iglesia y las escuelas", argumentó:

La historia es la misma, sin importar dónde mires. ¿Seré considerado un hereje si digo que hoy si "nosotros como pueblo" alguna vez pretendemos llegar a ser lo que somos y hacer sentir la influencia de la religión de Jesucristo a través de nosotros, debemos construir, mantener y perpetuar un sistema de escuelas en las que el cristianismo en su belleza y simplicidad pueda ser enseñado de alguna manera coordinada con las escuelas estatales... Estoy dispuesto a ir un paso más allá y decir que ese individuo que deliberadamente se interpone en el camino del progreso de la educación cristiana a través del colegio cristiano es o ignorante de la oportunidad que ofrece, o es un holgazán en el ejército de Jesucristo, y un traidor a Su causa.⁵⁶

Al año siguiente, Yarborough sostuvo que a través de la preparación de un ministerio educado, los colegios cristianos estaban haciendo una contribución dramática al desarrollo futuro de las iglesias.

Es aquí donde la mayoría de nuestros predicadores reciben su formación inicial. La Iglesia hoy demanda y merece un ministro entrenado. Las estadísticas muestran que nuestros ministros educados recibieron su formación inicial en colegios cristianos. La época exige grandes predicadores, bien entrenados. Los ministros del pasado, aunque en gran medida no entrenados, hicieron su trabajo heroicamente. Los predicadores del futuro deben poseer toda la elocuencia y el fervor evangelístico de sus predecesores, y a esto deben añadir el aprendizaje, el interés social, la simpatía y el poder de enseñanza que viene a través de la formación universitaria.⁵⁷

Otros primeros conferencistas fueron igualmente optimistas al predecir el impacto en la hermandad que la educación cristiana estaba destinada a tener. "Todos admitimos la necesidad de un ministerio entrenado", dijo Speck. "Lo que necesi-

tamos más es una generación de ancianos y diáconos entrenados. El mayor servicio que los colegios pueden rendir en el futuro inmediato radica en la formación de un nuevo tipo de laico". Speck luego añadió entre paréntesis: "(Dios apresure el día en que nuestros seres queridos en casa puedan disfrutar la oportunidad de una semana como esta)". Luego explicó la necesidad de hombres y mujeres entrenados para enseñar, para dirigir el canto, "hombres como líderes, hombres en cuyas manos el cuidado de la Iglesia pueda ser colocado".⁵⁸

Sewell profetizó de manera similar en 1919 que incluso aquellos graduados del colegio cristiano que no predicaran se convertirían en líderes clave en las congregaciones locales. "El cristianismo", razonó, "no es meramente para aquellos de sus hijos que van a ser predicadores, sino también para aquellos que serán agricultores, mecánicos, médicos, abogados".⁵⁹

Diez años después, Sewell retomó el tema e instó a las iglesias a apoyar la educación cristiana como un medio directo de asegurar el futuro de la hermandad. "Los cristianos deben ser llevados a ver la escuela cristiana", declaró, "no como un privilegio, sino como una necesidad".⁶⁰ En el mismo programa en 1929, W. F. Ledlow habló de "Educación Religiosa en Texas". Una investigación extensa lo había llevado a concluir que "la educación cristiana es un factor prominente en el crecimiento y desarrollo de la iglesia". Notando particularmente las historias de las escuelas que los bautistas, metodistas, presbiterianos y discípulos habían apoyado en Texas, Ledlow especuló que si estas denominaciones no hubieran construido colegios, "sus números no serían ni de lejos tan grandes como son. Al menos mil colegios muertos en Texas, pero un millón de protestantes habitan la tierra". Hablando en la víspera misma del casi desastre de la depresión del Abilene Christian College, Ledlow apeló a los hermanos para que apoyaran el colegio más grande de la hermandad.

El futuro exige que construyamos más sabia y cuidadosamente. Debemos centrar nuestras fuerzas y construir un verdadero colegio, y hacer su vida segura. Como lo veo, el Abilene Christian College es el lugar lógico para poner nuestros esfuerzos, y es la única institución en Texas que demanda nuestra atención inmediata. Varias visitas al Colegio me han impresionado con el gran trabajo que hace, y la promesa que el futuro le depara. En los próximos años, me gustaría ver al Abilene Christian College recibir varios millones de dólares y tomar su lugar entre las verdaderamente grandes escuelas del Sur.⁶¹

Años después, J. C. Bailey vio una relación definida de causa-efecto en el mantenimiento de escuelas y la futura fortaleza de la iglesia.

Toma un mapa y mira estos Estados Unidos y ve dónde la Iglesia es fuerte. Luego mira dónde están las escuelas y colegios. Encontrarás que viven lado a lado. Luego haz un poco de investigación histórica y encontrarás que en las partes del país donde la Iglesia se ha opuesto al uso de las escuelas y colegios operados por nuestros hermanos, la Iglesia no ha crecido, y en muchos casos ha retrocedido en la última generación.⁶²

L. D. Webb siguió el mismo razonamiento al saludar especialmente la influencia del Colegio David Lipscomb y el Abilene Christian College:

En 1864 todas las iglesias de Cristo en Nashville fueron barridas por la digresión excepto una pequeña congregación. David Lipscomb y James A. Harding decidieron iniciar una escuela para la formación de jóvenes. Hoy hay más de cien congregaciones de la Iglesia en el Condado de Davidson. El Abilene Christian College fue iniciado aquí en Abilene hace cincuenta años; hoy la Iglesia se puede encontrar en casi cada pequeño pueblo de West Texas.⁶³

Varias direcciones describieron la influencia del Colegio Cristiano en áreas de misión. En 1955, Bailey, un misionero canadiense, presentó la situación de una pequeña escuela en Saskatchewan. "Si hay necesidad de... escuelas donde la Biblia se enseña todos los días bajo la guía de maestros piadosos; entonces, seguramente donde los miembros son pocos y los predicadores son escasos es el lugar donde esta necesidad es más urgente". Al año siguiente, Harvey Childress informó que un campus completamente equipado en York, Nebraska, capaz de acomodar a más de doscientos estudiantes, había sido recibido como regalo. Predijo que la nueva escuela significaría no solo que "las pequeñas congregaciones crecerán hasta convertirse en congregaciones autosuficientes mucho más rápidamente, sino que muchas más almas serán salvas en el proceso. El Colegio York ayudará a toda el área de los estados del centro-norte".⁶⁴

En 1959, Claude A. Guild vino desde Oregón para hablar sobre el colegio cristiano como método misionero. Anunció que la historia de cada colegio establecido por la hermandad en un campo de misión demostraba que la educación es un medio directo de construir la Iglesia. "En los últimos cinco años", informó, "la iglesia más grande en el estado de Oregón se ha desarrollado en la vecindad del Colegio Cristiano de Columbia, mientras que otras congregaciones en el estado tienen más de sesenta años".⁶⁵

Las escuelas también fueron elogiadas por su trabajo en la preparación de obremos para campos misioneros. Ya en 1922, C. J. Robinson exclamó: "Me alegra que ahora tengamos escuelas conducidas por las iglesias para entrenar a los jóvenes para el trabajo efectivo en la Iglesia como misioneros al mundo". En el otro ex-

tremo del Lectureship, Leon C. Burns afirmó que escuelas "como el Abilene Christian College están haciendo más para crear celo misionero en los corazones de hombres y mujeres jóvenes de lo que cualquiera de nosotros pensaba posible hace unos años". Frank Pack añadió que los colegios están idealmente equipados para proporcionar preparación especial tan vital como el entrenamiento de idiomas para el futuro misionero.⁶⁶

Dos Peligros Divergentes

Aunque se decía mucho sobre estas grandes contribuciones, también se mencionaron dos peligros potenciales que los colegios representaban para la hermandad. Algunos temían que las escuelas se vincularan orgánicamente a la iglesia y eventualmente la controlaran, violando así el patrón bíblico de organización de la iglesia. En contradistinción, otros temían que las escuelas se movieran en la dirección opuesta—alejándose de la vida de la iglesia—y lideraran una desviación teológica de la simplicidad de los principios bíblicos. Los oradores de Abilene recomendaron un curso medio entre estos dos polos de apostasía. Aunque se oponían a cualquier coalición orgánica entre la iglesia y las escuelas, fueron francos al instar a que se preservaran los cálidos lazos de comunión institucional. James F. Cox declaró en 1934 que el colegio no era una eclesiasticidad de la iglesia, ni fue establecido para "hacer el trabajo de la Iglesia o para suplementar el trabajo de la Iglesia". "Es más bien", razonó, "una extensión del hogar".⁶⁷

Otros conferencistas aprobaron la descripción de Cox del colegio como un adjunto del hogar cristiano. F. W. Mattox fue el primero de tres oradores de 1957 en responder a los argumentos de una minoría de la hermandad que condenaba las escuelas como anti-bíblicas.

A aquellos que han sido críticos de las escuelas cristianas, me gustaría sugerir que cualquier dos o tres padres cristianos tienen el derecho de crear una escuela propia, contratar a su propio maestro y asegurarse de que sus hijos sean enseñados adecuadamente. Si dos o tres padres pueden unir fuerzas y crear una pequeña escuela propia, también es correcto que otros padres se unan a ellos para ayudar a pagar el salario del maestro a fin de incluir a sus hijos bajo enseñanza correcta. Si esto es verdad, y no puede cuestionarse, entonces, es correcto que grandes números de padres cristianos unan fuerzas y creen escuelas secundarias y colegios. Esto señala claramente el hecho de que la escuela cristiana es un adjunto del hogar, más que de la Iglesia, y como tal tiene todo el derecho de existir y servir para salvar la fe de nuestros hijos.⁶⁸

De acuerdo con Mattox, Joseph W. White mantuvo sin embargo que, para beneficio de ambas instituciones, un espíritu de comunión estrecha y cordial debería mantenerse entre el colegio y la iglesia. "No puede haber un muro de desconfian-

za o malentendido entre el colegio y la iglesia", dijo. "Los administradores sabios son muy conscientes de este interés común. Buscarán de todas las maneras posibles descubrir el espíritu y la voluntad de la hermandad. Es su línea de vida".⁶⁹ Hablando en la agenda con Mattox y White, Alonzo Welch añadió que la iglesia debería incluso tomar precauciones para controlar la posición doctrinal de los colegios. "Históricamente", advirtió, "los recintos académicos del mundo han sido el campo de cultivo más fértil y efectivo del error. Aunque nuestras escuelas están entre nuestros activos más preciosos", añadió, "pueden convertirse en nuestras mayores responsabilidades. Cualquier escuela que manifieste indiferencia hacia el error merece morir por negligencia a manos de los hermanos".⁷⁰

Manteniendo el Colegio Cristiano

La advertencia de Welch introduce un tema dominante del Lectureship. La secularización de la educación estatal en este siglo ha ayudado a fomentar la desaparición del carácter religioso de decenas de colegios cristianos tradicionales. Algunas escuelas, fundadas para fomentar el dogma denominacional, han cesado de hacer cualquier pretensión espiritual. Otras han sucumbido menos dramáticamente—pero aún más hipócritamente—a las mismas llamadas de sirena. Las más incómodas de todas son aquellas instituciones que aún rinden homenaje verbal a propósitos religiosos mientras que hace mucho tiempo capitularon y se conformaron—"teniendo apariencia de piedad, pero negando la eficacia de ella".

Dado que los ejercicios de capilla yacen en el mismo corazón de la personalidad tradicional del colegio cristiano, las desviaciones frecuentemente fueron primero objetivadas en esta área. Muchas instituciones han descontinuado la capilla, otras han llegado a verla simplemente como una asamblea estudiantil. En algunas escuelas los adornos de la adoración son perpetuados onerosamente, pero la hora de capilla ha perdido su impulso como fuerza vital en la comunidad universitaria. "La secularización de la educación superior protestante ha significado", escribió Peter P. Person, "que, aparte de unos pocos cursos altamente diluidos en cristianismo (requeridos pero de ninguna manera populares) y servicios de capilla semanales con alguna referencia a la religión, el programa de los colegios cristianos difiere muy poco del de la universidad estatal".⁷¹

Una encuesta de las opiniones de varias juntas denominacionales de educación encontró que un colegio ya no debería ser considerado cristiano meramente porque fue fundado por cristianos con propósitos espirituales; ni por su adhesión a una organización eclesiástica particular; ni por la posición teológica de la facultad; ni porque la Biblia es estudiada y leída junto con oraciones y devociones cada día. Todas estas características pueden ser verdaderas de una escuela, pero no la hacen cristiana por sí mismas. De las respuestas de la encuesta, un colegio verdaderamente cristiano debe poseer los siguientes rasgos: objetivo, meta y

propósito cristianos; una facultad cristiana; un punto de vista cristiano; un espíritu, atmósfera y vida cristianos; un programa cristiano; un producto cristiano.⁷²

La dirección de gala del Lectureship sobre el tema, mantener el colegio cristiano, fue pronunciada en 1922 por J. N. Armstrong, Presidente del Colegio Harding. A la pregunta planteada en su conmovedor título, "Cuando somos pesados en la balanza, ¿somos hallados faltantes?", Armstrong respondió que la única justificación del colegio era que fuera totalmente cristiano. "Cada departamento, cada curso y cada actividad escolar en la que participamos... Y cualquier escuela que no pueda pasar esta prueba merece morir". Aplicó lo que llamó "esta prueba de ácido" a todas las exhibiciones de espíritu universitario, atletismo, sociedades, recreación y entretenimiento. Sus opiniones sobre aquellas cosas que representaban una amenaza para el carácter cristiano del campus estaban, en parte, influenciadas por las costumbres y modales de los años veinte. Al hablar de entretenimiento, por ejemplo, admitió que "todas nuestras escuelas han sido criticadas por sus 'espectáculos y teatralidades'". Culpó a un mundo "ebrio de lujuria por el entretenimiento" como responsable del énfasis indebido de las escuelas en actividades recreativas y sociales.

Varios de los principios amplios que Armstrong enfatizó, sin embargo, fueron respaldados por muchos oradores posteriores en Abilene. "Encontrarás una fuerza casi inflexible eternamente tirando de ti por cambios que, si se hicieran, significarían abandonar cada principio justificativo sobre el cual se sostiene la obra". Temía tanto "la presión desde dentro como la presión desde fuera". Armstrong declaró:

Si la escuela cristiana es necesaria; y si se justifica solo porque es cristianismo, contentémonos con las escuelas que podemos dar al mundo, mientras somos fieles a los obstáculos del cristianismo... Ninguna gran desviación viene en un día. Tampoco sube por el camino frontal y pide entrada. Se arrastra por el ojo de la cerradura, bajo la puerta, a través de las grietas. Como un ladrón se roba cuando no estamos conscientes.⁷³

Tres años antes del mensaje de Armstrong, Batsell Baxter habló de una relación definida entre el tamaño de una institución y su capacidad de permanecer completamente cristiana. Su comprensión de 1919 del arreglo ideal del campus es interesante.

Quiero decir aquí mismo que estoy a favor de los colegios pequeños. Oh, no me refiero a pequeñas escuelas de treinta o cuarenta estudiantes. Creo que la escuela ideal en cuanto a números debería contener no menos de doscientos estudiantes y no más de trescientos. Eso es todo lo que una facultad puede hacer justicia... La

mayoría de nuestros grandes hombres han venido de colegios cuya inscripción era lo suficientemente pequeña para que los maestros pudieran entrar en contacto personal con los estudiantes.⁷⁴

La siguiente voz en levantarse fue la de Sewell, quien advirtió en 1929 de la tentación de intentar imitar los programas de grandes universidades. Temía que tal imitación produjera una copia al carbón desvanecida y resultara en la pérdida de un papel educativo verdaderamente distintivo. Sewell luego acusó que en el deseo inmoderado de tamaño, excelencia material y reputación glorificada, algunas escuelas cristianas ya habían olvidado que habían sido diseñadas para servir a la hermandad. "A los fideicomisarios, maestros, estudiantes, patrocinadores y partidarios de la educación cristiana, ¿puedo pronunciar esta advertencia? A medida que pasen los años, y nuestras escuelas cristianas crezcan en edad, influencia, poder y riqueza, como lo harán, encontraremos mucho más difícil mantener nuestra fe, carácter, ideales, espíritu y servicio que obtener todo el equipo material necesario y la formación académica necesaria".⁷⁵

En 1934, James F. Cox retomó la discusión, aconsejando a las escuelas cristianas evitar la competencia frustrante en áreas donde estaban irremediamente atrapadas. Las instó a dirigir sus labores hacia la preservación de la dimensión espiritual—un reino en el que las instituciones seculares no estaban equipadas para competir. "Es el propósito", sostuvo, "ofrecer algo, sin embargo, que estas instituciones estatales no ofrecen y no pueden ofrecer... enfatizar el desarrollo espiritual".⁷⁶ Treinta y nueve años después de la primera alerta de Armstrong—años que vieron a algunas de las escuelas de la hermandad languidecer y morir y a otras florecer hasta alcanzar reputación nacional—J. P. Sanders hizo eco sobriamente: "El problema de mantenerlo cristiano es el desafío perenne para la administración y la facultad".⁷⁷ Y el Juez Pope, miembro de la junta de fideicomisarios del Abilene Christian College, prometió que la primera confianza del emocionante futuro debe ser mantener la fe con el pasado:

Nuestras mayores oportunidades también presentan nuestros mayores peligros. Las grandes universidades del Este comenzaron como instituciones religiosas, pero a través de las décadas, a medida que crecieron grandes y ricas, una por una se convirtieron en solo otra institución. Nosotros también deberíamos esforzarnos por servir a más y más estudiantes, pero con la grandeza vendrán peligros y atracciones y presiones no presentes cuando somos pequeños y en gran medida desapercibidos.⁷⁸

¿Quién Debe Pagar La Cuenta?

Si mantenerlo cristiano ha sido el problema más perenne de la educación cristiana, el financiamiento adecuado ha sido el más práctico. De 1918 a 1944 cada pro-

grama del Lectureship incluyó una o más direcciones diseñadas para confrontar a los visitantes con las apremiantes necesidades materiales de la educación cristiana. La súplica de Morris de 1942 es típica de muchas otras:

En los días que están por venir, mucho necesitará ser hecho. Los estándares educativos tendrán que ser cumplidos; la parte restante de nuestra deuda debe ser pagada; se necesitan nuevos edificios ahora y tendrán que ser construidos. Los problemas de un mundo devastado por la guerra vendrán de manera especial a escuelas como la nuestra. Con aprecio por cada dólar y cada vida que han sido contribuidos y gastados aquí y por cada oración que ha sido orada para que nuestra obra continúe y los propósitos justos para los cuales fue fundada, pedimos que ustedes, y todos los amigos de la juventud y del camino del Señor, continúen dando, para que escuelas cristianas como la nuestra puedan continuar viviendo y sirviendo.⁷⁹

Ni elegibles ni deseosas de subsidios de gobiernos estatales o federales, las escuelas cristianas deben depender enteramente de donaciones de grupos e individuos que aprecian sus programas educativos distintivos. En 1944, Batsell Baxter lamentó que la mayoría de las escuelas fundadas por los hermanos habían perecido. Preguntó:

¿Por qué? ¿Por qué murieron? Por falta de edificios y equipos, por falta de dotación para cumplir con la demanda de los Acreditadores de Asociaciones Educativas, por falta de dinero para pagar salarios dignos a los maestros; no porque los niños y niñas no quisieran ir allí. Estos colegios murieron de hambre en medio de la riqueza y la abundancia; buenos hombres y mujeres se aferraron allí, esperando alivio financiero que nunca llegó, enseñaron hasta que la necesidad extrema los obligó a cerrar las escuelas y buscar lugares donde pudieran obtener suficiente dinero para vivir y servir.⁸⁰

"Si vamos a encender una vela en esta era oscurecida", continuó M. Norvel Young una década después, "debemos pagar el sebo y la mecha. Una razón por la que los colegios bíblicos han muerto es que sus amigos estaban bajo la aprehensión errónea de que una vez iniciados, podrían volverse autosuficientes con matrícula y cuotas". En 1958, Young enfatizó que la fuente principal de ingresos para las escuelas cristianas aparte de la matrícula y las cuotas deben ser los regalos de individuos cristianos. Aunque algunos de los oradores eran cautelosos de la dependencia de fuentes no eclesiásticas para apoyo pesado, Young sostuvo que tanto las grandes corporaciones como los negocios locales tienen un interés personal en la lucha por "mantener viva nuestra institución no financiada por impuestos". Reconoció, sin embargo, la sabiduría del viejo adagio, "el que paga al violinista pide la melodía", y concluyó que la responsabilidad última del financiamiento

recae en la hermandad. Esbozó los peligros potenciales si la hermandad falla en su responsabilidad:

Sin embargo, sigue siendo cierto que a menos que los cristianos estén dispuestos a pagar la cuenta, el tipo de escuelas que quieren no puede mantenerse por mucho tiempo... Si fallamos en apoyarlas cuando están haciendo un buen trabajo y permaneciendo fieles a sus altas y santas metas, nos buscamos el desastre. Resultará en una de las siguientes consecuencias: (1) Puede resultar en que recurran a fuentes externas de ingresos y así eventualmente se pierdan para la Causa del Cristianismo del Nuevo Testamento. (2) Puede resultar en que bajen sus estándares y hagan trabajo inferior y así atraigan menos estudiantes capaces y gradualmente mueran.⁸¹

Fortaleza Financiera y Excelencia Académica

La crítica más paralizante que se puede dirigir a las pequeñas escuelas religiosas privadas es que son académicamente inferiores a las universidades estatales. Currículos limitados, instalaciones inadecuadas para estudios avanzados e investigación, y dificultad especial para atraer y retener una facultad superior son problemas persistentes que los educadores cristianos atribuyen directamente a la anemia financiera. Un escritor respetado observó interesantemente esta relación entre la inanición económica y la mediocridad escolástica:

Cuando una deuda institucional deprime la moral del personal, el trabajo se vuelve inferior. No se puede esperar razonablemente que los maestros que no obtienen suficiente salario para pagar sus propias cuentas de comestibles enseñen cursos de economía de manera calmada, imparcial y erudita. Cuando el dinero solicitado para propósitos educativos debe usarse para pagar intereses de viejas deudas, es difícil despertar al público a una apreciación de la gloria de la educación superior.⁸²

En el Lectureship de Abilene, Joseph U. Yarborough acusó en 1919 que "la educación superior en la Iglesia ha crecido de manera caótica, por lo tanto, que las diversas instituciones carecen completamente de correlación de propósito".⁸³ Representantes de las escuelas de otros grupos religiosos también lamentaban la falta de sistema utilizado en la fundación y ubicación de sus instituciones denominacionales.

Grandes sumas de dinero se han gastado en iniciar nuevas empresas educativas, condenadas al fracaso desde su inicio. Habría sido mejor si se hubiera gastado en fortalecer adecuadamente las instituciones existentes. Como resultado, hay muchas escuelas pequeñas, débiles y luchadoras y solo unas pocas fuertes.⁸⁴

Los primeros oradores de Abilene deploraron de manera similar la confusión, la competencia y la calidad académica baja resultante que habían caracterizado los esfuerzos de la hermandad en educación cristiana. Yarborough recomendó un plan organizado de la hermandad para "colegios pequeños y compactos sabiamente distribuidos por el país con unos pocos departamentos bien dotados de personal". En un esfuerzo por elevar el nivel de calidad y eficiencia de tales escuelas, instó a "la selección de un número de miembros bien preparados de entre nosotros para atender nuestros asuntos educativos".⁸⁵ La sugerencia de Yarborough llegó en un momento en que la mayoría de las grandes denominaciones estaban organizando juntas a las que se confiaban políticas y programas educativos. Sin embargo, no se formó tal junta para atender los asuntos educativos de las iglesias de Cristo.

Advirtiendo a sus oyentes que la excelencia académica no podría posiblemente alcanzarse aparte de un fuerte apoyo financiero, Yarborough declaró en 1919:

El primer paso para construir tal colegio es recaudar un gran fondo de dotación. Porque las instituciones de educación superior son mucho más costosas de lo que algunos de nosotros parecemos pensar. Los edificios son un artículo importante de gasto, pero una vez erigidos, comienza el gasto continuo. Se necesitan equipos y laboratorios para todas las ciencias; se deben comprar libros para la biblioteca; se debe asegurar una facultad más grande, mejor preparada y mejor pagada; se deben proporcionar becas, museos, establecimientos de impresión y muchas otras características. Un colegio cristiano no puede permitirse quedarse atrás en estos aspectos. El hecho de que sea un colegio cristiano no es excusa para pedir a un personal docente digno y abnegado que enseñe por un salario insuficiente. Ninguna facultad, por muy consagrada que sea, puede rendir el mejor servicio cuando la institución en la que trabaja enfrenta un déficit año tras año. Que una institución toque su trompeta ante los hombres y profese estar haciendo un estándar de trabajo muy por encima de sus medios físicos, trae vergüenza a la Iglesia y eventualmente deshonor a sí misma.⁸⁶

Otro conferencista temía que en el esfuerzo apresurado por proporcionar los beneficios de la educación cristiana al mayor número de personas posible, las ofertas curriculares y las sesiones de clase se habían engranado a un nivel de mediocridad. Pope resumió tersamente la falta de preparación real de la hermandad afirmando que "si solo uno de los 11,000 distritos escolares independientes de nuestra nación desocupara el campo hoy y nos lo entregara, no podríamos proporcionar educación adecuada ni secular ni cristiana en ese único distrito". También fue el único orador en informar una debilidad en las instalaciones de la biblioteca. Insistiendo en que las bibliotecas universitarias deberían albergar un mínimo de tres cuartos de millón de volúmenes, sugirió que en lugar de enviar a

nuestros eruditos a las bibliotecas de nuestra nación, esos eruditos deberían estar viniendo a nuestra biblioteca y a nuestro campus.⁸⁷

Concediendo la importancia de edificios e instalaciones adecuados, los conferencistas coincidían en que el maestro de aula realmente tenía la clave de la verdadera calidad académica. J. N. Armstrong fue un heraldo de la creciente tendencia de maestros y predicadores en la hermandad a buscar estudios doctorales. Desafió en 1922:

Cierro por lo tanto con un llamado a héroes y heroínas para este campo de batalla. Si fuera un hombre joven en el vigor de la vida, nada me satisfaría excepto un Ph.D. Y la motivación en mi esfuerzo por obtenerlo sería que pudiera darlo con todo lo que podría valer para la escuela cristiana. Digo darlo, porque escúchenme, jóvenes, el colegio cristiano nunca podrá comprarlo. ¿Son sus A.B., M.A. y Ph.D. demasiado buenos para este humilde trabajo? ¿Es su precio prohibitivo? Les ruego esta noche cuyos corazones los mueven hacia este trabajo, olviden que su erudición y su título tienen un valor de mercado. Pongan lo mejor que tienen en el altar sin dinero y sin precio. De ninguna otra manera el colegio cristiano puede vivir para siempre.⁸⁸

Algunos hombres expresaron preocupación por la escasez de investigación original entre las facultades de las escuelas cristianas. Everett Ferguson mantuvo que "aquellos reconocidos como eruditos entre nosotros han sido los hombres que han estudiado lo que otros han hecho y han hecho un mínimo de trabajo original con los materiales primarios". Pope añadió que el fracaso de la hermandad en apoyar adecuadamente los esfuerzos de investigación de hombres capaces explicaba parcialmente la escasez de trabajo original.

Las publicaciones requieren tiempo libre y dinero para publicar. Se debe poner tiempo y dinero a disposición de nuestros eruditos si esperamos que contribuyan libros y materiales frescos y estimulantes al resto del mundo. Me avergüenzo cuando pienso en los grandes eruditos de la Biblia y los idiomas, los educadores, psicólogos y científicos, los historiadores y escritores cuyos pensamientos maduros de toda una vida se pierden para siempre, solo porque personas como usted y yo no les hemos concedido licencias sabáticas para producir nuevas y vitales obras.⁹⁰

Integración Racial en el Campus

Los primeros oradores de Abilene no podrían haber predicho que las escuelas que sus conferencias estaban ayudando a fundar y fortalecer algún día enfrentarían complejos problemas raciales. De los colegios establecidos antes de la Segunda Guerra Mundial por miembros de las iglesias de Cristo, solo el Colegio

Pepperdine de Los Ángeles estaba situado fuera del profundo Sur o Suroeste. Como era de esperar, Pepperdine fue la única de las escuelas en estar completamente integrada. Los administradores de las otras instituciones no tenían causa para ponderar seriamente tal movimiento. Pero la célebre decisión de la Corte Suprema de 1956 creó esa causa.

Cuando el problema racial estalló por primera vez en la legislatura y la prensa estadounidenses, las escuelas privadas disfrutaron de una temprana hora de inmunidad. La feroz atención pública se centró primero en la educación financiada por el estado. Incluso cuando la creciente marea de disturbios raciales inundó el país con disturbios, huelgas y sentadas, virtualmente todo el sentimiento por la igualdad educativa se ejerció a través de presiones y legislación dirigidas al nivel de las escuelas públicas. La mayoría de las instituciones educativas privadas del Sur—tanto grandes como pequeñas, religiosas y de otro tipo—observaron tranquila y nerviosamente el conflicto con mucha de la misma aprensión, y en algunos casos incluso el temor, del siguiente niño pequeño en la fila de vacunación en el consultorio del médico.

Con la integración rápida pero llena de crisis de los sistemas de escuelas públicas y las universidades estatales del Sur vino la actitud nacional ascendente: "es inevitable". Y en el mismo momento en que la presión desde fuera comenzó a centrarse en las instituciones privadas, las conciencias perturbadas desde dentro comenzaron a agitar por la integración completa de las escuelas y colegios cristianos. El escenario estaba listo para un drama sin precedentes en el Lectureship de Abilene. H. L. Barber, presidente de un colegio recién fundado para negros en Terrell, Texas, fue el primero en introducir el tema. Sus comentarios de 1954, aunque suaves según estándares posteriores, fueron los primeros de su tipo en venir de la serie de Abilene.

Dudo seriamente hoy a la vista de nuestro gran Maestro que las almas estén teñidas de negro, blanco, rojo o amarillo. Cuando llegue el día del juicio, dudo seriamente que nuestro Padre diga a aquellos reunidos ante Él: "Tú que eres blanco acércate a mi trono por la puerta principal, y tú de otros colores serás mostrado a la puerta trasera donde serás juzgado por algunos de mis ayudantes menores". ¡Mil veces no! No creo que una alma sea más importante a la vista de Dios que otra. Independientemente del color del cuerpo en el que esa alma esté temporalmente alojada.⁹¹

Dos años después, Barber regresó para repetir su súplica por el apoyo al colegio negro, aumentando ligeramente la temperatura de su discurso: "En esta tierra de 150,000,000 de personas donde al menos cinco colores de piel suman millones, ¿hay una raza superior? Piensen cuidadosamente, mis amigos cristianos; los na-

zis creían en la teoría de la raza superior. ¿Van el cristianismo y el nazismo de la mano?"⁹²

Incluso antes de la época de Barber, los oradores misioneros habían acusado que el prejuicio racial estaba obstaculizando las esperanzas de evangelización mundial. "Apropiación de la religión para fines políticos", dijo J. M. McCaleb ya en 1920. "No hay fronteras políticas o raciales para el Evangelio".⁹³ Mack Kercheville más tarde nombró "la eliminación del prejuicio racial" como "el primer paso" hacia llevar el mensaje a América Latina. Sus comentarios sobre la ineficiencia evangelística del prejuicio tenían fuertes connotaciones en el reino ético y moral también:

Es y siempre será imposible para nosotros influir en las personas mientras nos sintamos superiores a ellas. Si no hubiera nada más malo con nuestra costumbre de discriminación racial que el hecho de que obstaculiza nuestros esfuerzos por predicar el Evangelio al mundo entero, tendría suficiente para condenarla.⁹⁴

Aunque estas primeras opiniones fueron declaradas francamente, no alentaban abiertamente la integración de las escuelas cristianas y en realidad daban a los oyentes de Abilene pocas razones para el desacuerdo.

Tal no fue el caso con la dirección de Carl Spain de 1960, "Desafíos Modernos a la Moral Cristiana". Si se juzga estrictamente en términos de la inmediatez e intensidad de la reacción de la audiencia, la conferencia iconoclasta de Spain debe ser vista como el discurso más espectacular jamás pronunciado en Abilene. Aunque su manuscrito publicado era una declaración erudita de estándares de moral filosófica que iban desde el materialismo dialéctico hasta el existencialismo, Spain apuntó con precisión a las injusticias sociales obvias y más prácticas abarcadas por su asignación. Acusando que las desigualdades raciales provenían de un concepto de naturalismo político, desafió audazmente a los líderes de las escuelas de la hermandad a justificar la teoría de la supremacía racial que dominaba en sus campus. La Associated Press describió el impacto del mensaje de Spain.

Un Profesor de Biblia y Educación Religiosa dijo el miércoles que los colegios operados por miembros de la iglesia de Cristo deberían admitir a los predicadores negros de la denominación para estudios de posgrado. Al discutir los desafíos contemporáneos a la moral cristiana, Carl Spain dijo en su texto preparado: "Ustedes empujan a uno de sus propios predicadores a escuelas denominacionales donde puede obtener crédito por su trabajo y se niegan a dejarle tomar Biblia para crédito en sus propias escuelas porque el color de su piel es oscuro". Dijo que los colegios de otras denominaciones y las universidades estatales y algunas escuelas públicas en Texas admiten negros, y preguntó: "¿Somos cobardes morales en este tema?"

"Hay personas con dinero que nos respaldarán en nuestra última resistencia por la supremacía blanca en un mundo de gente pigmentada. Dios prohíba que seamos el último bastión entre las escuelas religiosas donde la filosofía político-económica del naturalismo determina nuestra conducta moral".

En una entrevista, Spain dijo que había habido algunos "casos en que los negros deseaban inscribirse en cursos bíblicos en la escuela de posgrado del Abilene Christian College, pero no lo hicieron debido a problemas de alojamiento, alimentación y otros. Dijo que los miembros de la facultad habían discutido la situación y que otros compartían su opinión de que los predicadores negros de la iglesia de Cristo que puedan calificar académicamente deberían ser admitidos en la escuela de posgrado. Don H. Morris, presidente de ACC, dijo: 'Como la mayoría de las escuelas, hemos tenido solicitudes de admisión de personas de color, pero nuestra escuela no ha provisto su registro'".

Spain dijo que sacó el tema para estimular algo de pensamiento entre los miembros de la iglesia de Cristo que asistían al Lectureship y que sus puntos de vista se aplicarían a las escuelas de cualquier denominación que practique la segregación. Todas las demás escuelas operadas por la iglesia de Cristo en el Sur operan como escuelas exclusivamente blancas. Las del norte y la costa oeste están integradas.⁹⁵

Spain habló del conflicto racial en el pueblo donde se había criado. Recordó una ocasión amarga cuando casi la violencia resultó de que líderes de la iglesia blanca dieran permiso a los negros para asistir a servicios blancos y usar el bautisterio de la iglesia. "¿Qué derecho tenemos", preguntó, "de hablar de las dos caras de Jruschov, cuando custodiamos las urnas con armas y aprobamos leyes que niegan a los nativos americanos el derecho al voto sobre la base de su color y origen social". Continuó:

Dios prohíba que las iglesias de Cristo, y las escuelas operadas por cristianos, sean el último bastión de refugio para personas socialmente enfermas que tienen ilusiones nazis sobre la Raza Superior. El naturalismo político, en el manto del sacerdocio cristiano, no debe ser el código ético en el reino de Jesucristo.

Estoy seguro de que Jesús diría: "¡Hipócritas! Dicen que son los únicos verdaderos cristianos, que constituyen la única iglesia verdadera y que tienen las únicas escuelas cristianas. Sin embargo, empujan a uno de sus propios predicadores a escuelas denominacionales donde puede obtener crédito por su trabajo y se niegan a dejarle tomar Biblia para crédito en sus propias escuelas porque el color de su piel es oscuro!"⁹⁶

El año siguiente a la bomba de Spain, Howard Horton, profesor en el Colegio Pepperdine, reabrió la cuestión de la igualdad racial. Expresando pesar por las actitudes prejuiciosas prevalentes tanto en las congregaciones como en los colegios, dijo:

¿Qué significa realmente el compañerismo para nosotros cuando albergamos actitudes en nuestros corazones que nos hacen mirar de reojo si entra en nuestra asamblea de adoración un cristiano consagrado que, por accidente de la genética, resulta tener la cara negra? ¿Cuál es nuestra definición real de compañerismo y amor cristiano cuando sentimos que nuestra dignidad es herida o nuestro estatus comunitario rebajado si uno de los hijos de Dios del Sur de la Frontera coloca su membresía esperando encontrar el amor de Dios reflejado en los hijos de Dios? ¿Qué definición de compañerismo cristiano podemos dar que explique el hecho de que nuestros propios hermanos fieles, nacidos con piel negra, deban buscar "educación cristiana" en manos de bautistas y metodistas?⁹⁷

Aunque la dirección de Horton recibió reacción periodística y proporcionó material para animadas conversaciones en el Lectureship, fue el discurso de Spain el que había sacudido a la iglesia. Los comentarios de Spain de 1960 habían sido recibidos con sentimientos mixtos y extremos. Mientras hablaba, murmullos de aprobación recorrieron el abarrotado auditorio. Recibió vigorosos "amén" en momentos cruciales, como cuando gritó: "Si el zapato te queda y aprieta, no hay nada que pueda hacer al respecto". Los periódicos de todo el Suroeste informaron sobre su controvertida conferencia, y las congregaciones estuvieron zumbando de interés durante meses ante las resonantes implicaciones de su mensaje.

Un año antes del discurso de Spain, el Abilene Christian College había nombrado un comité especial compuesto por miembros de la facultad y la junta para investigar las posibilidades de un campus integrado. En el otoño de 1961, estudiantes negros fueron admitidos oficialmente en la escuela de posgrado de Abilene. En 1962, el trabajo de pregrado se puso a disposición de estudiantes calificados de cualquier color. A medida que otras escuelas de la hermandad en Lubbock, Oklahoma City, Fort Worth y Searcy, Arkansas, siguieron rápidamente la decisión de Abilene; los observadores encontraron difícil divorciar las actitudes cambiantes de los educadores del dramático desafío de Spain en el Lectureship. Su dirección fue claramente un catalizador que ayudó a solidificar las convicciones de la hermandad. No debe concluirse, sin embargo, que el papel de las instituciones educativas controladas por las iglesias de Cristo fue meramente de reacción y sumisión. De hecho, varios de los colegios nacionalmente significativos de la hermandad estuvieron entre las primeras escuelas privadas en Estados Unidos

en proporcionar liderazgo decisivo en este, el problema social más complejo del siglo veinte.

¡Qué contribución tan vital ha hecho el Lectureship de Abilene a la educación cristiana entre las iglesias de Cristo! El destino de la educación cristiana fue virtualmente trazado en las primeras conferencias de Sewell, Baxter, Cox, Armstrong y Speck. Cuando se levantaron por primera vez para hablar, los miembros de la iglesia apoyaban y controlaban solo un puñado de pequeños y luchadores colegios bíblicos. Pero cuando se sentaron, la llama había sido encendida. Con el tiempo, cedieron la tribuna a Morris y Pope, a Young y Sanders, y a una miríada de otros, pero el mensaje era el mismo. El tipo distintivo de educación defendido por los pioneros dotados de visión había llegado a producir un fruto de segunda generación que ni siquiera las más optimistas de sus visiones podrían haber abarcado.

Notas al pie de página

¹La Reforma del Siglo Diecinueve (St. Louis: Christian Publishing Company, 1901), p. 153.

²"Bethany College", Millennial Harbinger, Serie Tres, VII (1850) p. 291.

³Rollo James Bennett, "Historia de la Fundación de Instituciones Educativas por los Discípulos de Cristo en Virginia y Virginia Occidental" (Tesis doctoral inédita, Universidad de Pittsburgh, 1932), p. 212.

⁴David Lipscomb, "Nashville Bible School", Gospel Advocate, XXXIII, No. 24 (17 de junio de 1891), p. 377.

⁵"Estatuto del Childers' Classical Institute", citado en Junta de Fideicomisarios del Childers' Classical Institute, "Minutas", 3 de noviembre de 1906.

⁶Speck, "Educación Cristiana", Lectures, 1919, pp. 257-258. Aunque fue pronunciada en 1918, la conferencia de Speck fue publicada en el volumen de 1919.

⁷Sewell, "Educación Cristiana", Lectures, 1919, pp. 6-7.

⁸Baxter, "Educación Cristiana", Lectures, 1919, pp. 199-200.

⁹Educación en Religión y Morales (Nueva York: Harper and Brothers, 1904), p. 332.

¹⁰Clifton E. Olmstead, Historia de la Religión en los Estados Unidos (Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1960), pp. 286-290. Véase también J. M. Price, et. al., Una Encuesta de Educación Religiosa (Nueva York: The Ronald Press Company, 1940), p. 406.

¹¹Clarence H. Benson, Una Historia Popular de la Educación Cristiana (Chicago: Moody Press, 1943), p. 106.

¹²Stewart G. Cole, Historia del Fundamentalismo (Nueva York: Richard R. Smith, 1931), pp. 43-44.

¹³James Hastings Nichols, Historia del Cristianismo, 1650-1950, (Nueva York: The Ronald Press Company, 1956), p. 408.

¹⁴Sewell, op. cit., p. 11.

¹⁵"Oportunidades el Domingo por la Mañana", Lectures, 1956, p. 106.

¹⁶Sanders, "Educación Cristiana", Lectures, 1961, p. 153.

¹⁷"Nuestros Jóvenes", Lectures, 1920-1921, p. 134.

¹⁸"Cristo y Nuestros Hijos", Lectures, 1957, p. 195.

¹⁹"Un Colegio Cristiano en el Noreste", Lectures, 1957, p. 177.

²⁰Speck, op. cit., p. 260.

²¹Ibid., pp. 263, 264.

²²Baxter, op. cit., p. 207.

²³"La Obra del Abilene Christian College", Lectures, 1924-1925, p. 12.

- ²⁴"Educación Cristiana", Lectures, 1929, pp. 39, 46.
- ²⁵Ibid., p. 46.
- ²⁶"La Obra de la Educación Religiosa", Lectures, 1944, pp. 55-56.
- ²⁷"Restaurando a Dios en la Educación", Lectures, 1952, pp. 53, 60.
- ²⁸"Restaurando a Dios en la Educación", Lectures, 1958, p. 179.
- ²⁹"Oportunidades para Colegios Cristianos", Lectures, 1956, p. 83.
- ³⁰Ibid., pp. 86, 87.
- ³¹Young, "Restaurando a Dios en la Educación", Lectures, 1952.
- ³²"Nuestro Programa Educativo", Lectures, 1919, p. 67.
- ³³"El Estado de la Enseñanza Bíblica Hoy", Lectures, 1936, p. 82. "En el estado de Texas", informó Stephenson, "es posible obtener crédito de escuela secundaria en Biblia aprobando un examen sobre el Antiguo y Nuevo Testamento preparado por el Departamento de Educación del Estado. En la ciudad de Dallas, se da instrucción en la Biblia a los estudiantes en las diversas iglesias de las que son miembros, y si tienen éxito en aprobar cierto examen se les da crédito de escuela secundaria por su trabajo".
- ³⁴Pope, op. cit., p. 88.
- ³⁵Price, op. cit., p. 403.
- ³⁶"Oportunidades de la Cátedra Bíblica", Lectures, 1955, pp. 210-211.
- ³⁷Yarborough, op. cit., pp. 67-68.
- ³⁸Philip Henry Lotz, Orientación en Educación Religiosa (Nashville: Abingdon Press, 1950), p. 519.
- ³⁹Una Introducción a la Educación Cristiana (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1958), p. 199. Véase también Frank Gaebelein, Educación Cristiana en una Democracia (Oxford: University Press, 1951), p. 105.
- ⁴⁰"Periodismo Bíblico", Lectures, 1922-1923, pp. 143-144.
- ⁴¹"Oportunidades entre Semana", Lectures, 1956, p. 234.
- ⁴²"Por Qué Jesús Es la Esperanza del Mundo", Lectures, 1943, p. 43.
- ⁴³Pope, op. cit., pp. 89, 90, 91-92.
- ⁴⁴Sanders, op. cit., p. 43.
- ⁴⁵Pope, op. cit., pp. 90-91.
- ⁴⁶Las citas en este párrafo son de James F. Cox, "Ideales y Propósitos del Abilene Christian College", Lectures, 1934, p. 189, Don H. Morris, "La Necesidad de la Escuela Cristiana", Lectures, 1942, p. 4, y M. Norvel Young, "Restaurando a Dios en la Educación", 1958, p. 190.
- ⁴⁷Cox, "Ideales y Propósitos del Abilene Christian College", p. 189.
- ⁴⁸Young, "Restaurando a Dios en la Educación", 1958, p. 190.
- ⁴⁹Young, "Restaurando a Dios en la Educación", 1952, p. 71.
- ⁵⁰"Cristo en el Campus", Lectures, 1957, p. 203.
- ⁵¹"Restaurando a Dios en la Educación", 1952, p. 71.
- ⁵²"La Necesidad de la Escuela Cristiana", p. 8.
- ⁵³"Restaurando a Dios en la Educación", 1958, pp. 190-191.
- ⁵⁴Estas tres citas son de Morris, "La Necesidad de la Escuela Cristiana", p. 14, Young, "Restaurando a Dios en la Educación", 1952, p. 72, y J. P. Sanders, "La Vida Abundante como Una Que Enfatiza la Educación Cristiana", Lectures, 1961, p. 161.
- ⁵⁵Speck, op. cit., p. 264.
- ⁵⁶Ibid., pp. 265-266.
- ⁵⁷Yarborough, op. cit., p. 69. Estas palabras son sorprendentemente similares a las de Speck pronunciadas un año antes: "La solución exige grandes predicadores, bien entrenados. Los del pasado aunque a veces en gran medida no entrenados, hicieron su trabajo heroicamente. Los predicadores de la próxima generación deben tener toda la elocuencia y el fervor evangelístico de los pioneros, y deben añadir a estos el aprendizaje, el interés social, la simpatía y el poder de enseñanza que viene a través de la formación universitaria" (pp. 267-268). Esta notable similitud de lenguaje se hace aún más interesante por el hecho de que, aunque la conferencia de Speck fue pronunciada un año antes que la de Yarborough, ambas fueron publicadas el mismo año en el mismo volumen.
- ⁵⁸Speck, op. cit., p. 268.

- ⁵⁹Sewell, "Educación Cristiana", 1918, p. 11.
- ⁶⁰Sewell, "Educación Cristiana", 1929, p. 46.
- ⁶¹"Educación Religiosa en Texas", Lectures, 1928-1929, pp. 9-10.
- ⁶²"La Escuela Cristiana", Lectures, 1959, p. 314.
- ⁶³"Colegio Cristiano de Columbia", Lectures, 1957, p. 191.
- ⁶⁴Las citas en este párrafo son de J. C. Bailey, "Nuestro Colegio Más al Norte", Lectures, 1955, p. 203, y Harvey Childress, "Colegio York, Una Oportunidad Única", Lectures, 1956, pp. 385-386.
- ⁶⁵"El Colegio Cristiano", Lectures, 1959, pp. 321-322.
- ⁶⁶Referencias en este párrafo a Robinson, "Trabajo Misionero Efectivo", Lectures, 1922-1923, p. 84, Burns, "Excepto Que Sean Enviados", Lectures, 1959, p. 142, y Pack, "Preparando al Misionero", Lectures, 1959, p. 132.
- ⁶⁷Cox, op. cit., p. 190.
- ⁶⁸Mattox, op. cit., p. 196.
- ⁶⁹White, op. cit., p. 207.
- ⁷⁰"Permaneciendo en la Doctrina de Cristo", Lectures, 1957, p. 148.
- ⁷¹Person, op. cit., p. 200.
- ⁷²Price, op. cit., p. 411.
- ⁷³"Cuando Somos Pesados en la Balanza, ¿Somos Hallados Faltantes?", Lectures, 1922-1923, pp. 68-69.
- ⁷⁴Baxter, "Educación Cristiana", p. 202.
- ⁷⁵Sewell, "Educación Cristiana", 1929, p. 47.
- ⁷⁶Cox, op. cit., p. 192.
- ⁷⁷Sanders, "Educación Cristiana", p. 163.
- ⁷⁸Pope, op. cit., p. 100.
- ⁷⁹Morris, "La Necesidad de la Escuela Cristiana", p. 14.
- ⁸⁰Baxter, "La Obra de la Educación Religiosa", p. 63.
- ⁸¹Young, "Restaurando a Dios en la Educación", 1952, p. 69, y "Restaurando a Dios en la Educación", 1958, p. 196.
- ⁸²Person, op. cit., p. 200.
- ⁸³Yarborough, op. cit., p. 68.
- ⁸⁴Price, op. cit., p. 409.
- ⁸⁵Yarborough, op. cit., pp. 68, 73.
- ⁸⁶Ibid., pp. 409-410.
- ⁸⁷Pope, op. cit., p. 99.
- ⁸⁸Armstrong, op. cit., pp. 74-75.
- ⁸⁹"Erudición Cristiana", Lectures, 1960, pp. 344-345.
- ⁹⁰Pope, op. cit., p. 94.
- ⁹¹"Colegio Cristiano del Suroeste", Lectures, 1954, p. 263.
- ⁹²"La Obra en el Colegio Cristiano del Suroeste", Lectures, 1956, pp. 377-378.
- ⁹³"La Comisión Después de Veinte Siglos", Lectures, 1920-1921, p. 196.
- ⁹⁴"El Campo Latinoamericano", Lectures, 1946, p. 140.
- ⁹⁵The Dallas Times Herald, 24 de febrero de 1960, p. 1. Informes similares de la dirección también aparecieron en los siguientes periódicos: The Tulsa Tribune, The Fort Worth Star-Telegram, The Abilene Reporter-News, The San Antonio News, The Nashville Banner, The Fort Worth Press, The Houston Post, The San Angelo Standard-Times, the Borger, Texas News-Herald the Wichita Falls Record News, The Corpus Christi Caller, the Lubbock Avalanche-Journal, the Waco News Tribune, the Texas City Sun.
- ⁹⁶"Desafíos Modernos a la Moral Cristiana", Lectures, 1960, p. 214.
- ⁹⁷"La Vida Abundante como Una de Altos Valores de Compañerismo", Lectures, 1961, p. 83.

La Vida Centrada en Cristo

Nadie es cristiano más de lo que está reproduciendo en sí mismo la vida de Jesucristo. En verdad, la definición moderna del cristianismo es verdadera, y se expresa así: "El cristianismo es la vida de Jesucristo reproducida en la vida humana, de modo que nuestros pensamientos, sentimientos, propósitos, palabras y obras sean como los suyos."

La admiración de Hall L. Calhoun en 1927 por la "definición moderna del cristianismo" vino, curiosamente, en un momento en que el Lectureship de Abilene se estaba volviendo conocido por su oposición inmediata a todo lo "moderno". Apuntalada por un conjunto de doctrinas inmutables, la oratoria estaba característicamente comprometida con la propagación de verdades antiguas y absolutas. La definición de Calhoun del cristianismo aplicado, sin embargo, no diferente de los comentarios de otros conferencistas, habría sido enteramente satisfactoria para los liberales de la época. Los conferencistas de Abilene no tenían argumento con la afirmación del liberalismo de que el espíritu y la calidad de Jesús debían ser reproducidos en sus seguidores. Estaban completamente de acuerdo en que nada puede ser cristiano que deje eso fuera—o incluso que lo haga secundario.

La Persona de Cristo

El teólogo alemán Friedrich Schleiermacher fue uno de los primeros en esbozar el método experimental moderno para tratar la creencia religiosa. Durante las últimas dos décadas del siglo diecinueve, otro escritor alemán, Albrecht Ritschl, popularizó la opinión de Schleiermacher de que el cristianismo era esencialmente una experiencia profunda y personal para el creyente individual. La escuela ritschliana, que rápidamente llegó a tener considerable auge en este país, insistía en que la teología debería ser la expresión de una confrontación entre Cristo y el creyente. A medida que este llamamiento a la experiencia cristiana se popularizó en América, condujo última y dramáticamente a la persona de Jesucristo. ¡El cristianismo, exclamaban los liberales, era Cristo! Su autoridad se derivaba no tanto de una revelación especial como de un descubrimiento emocionante. Todas las doctrinas válidas eran atribuibles a esta experiencia religiosa personal y eran importantes solo en la medida en que fueron creadas y moldeadas por Jesús mismo. Por lo tanto, el enfoque ritschliano llegó a ser descrito como cristocéntrico.

La posición prominente que el modernismo dio a la nueva teología había creado, para el cambio de siglo, mucho interés en estudios críticos de la vida de Jesús. Se argumentaba que los hombres deberían reverenciar solo al "Cristo histórico", no a las concepciones especulativas basadas en una cristología mítica. El cristianismo genuino, contendían los liberales, tiene su base no en la dedicación sentimental a un libro de leyes, sino en el encuentro real con Cristo. La obra de Schweitzer, La

Búsqueda del Jesús Histórico, epitomizó y resumió este interés despertado en los estudios biográficos de Jesús. Los modernistas estaban decididos a relacionar a Cristo con los problemas prácticos del presente. "Relevancia" se convirtió en un término mágico. Incluso mantenían que el énfasis adecuado en tal "relevancia" y "conexión" eventualmente pondría la división capilar doctrinal en el fondo y disolvería todas las distinciones denominacionales. En un esfuerzo diligente por reproducir las virtudes y características de la personalidad de Cristo, enfocaron toda su atención en la persona de Cristo—más puntualmente, su humanidad.

Muchos conservadores, sin embargo, miraron con ojo receloso las afirmaciones cristocéntricas del liberalismo. Para contrarrestar los resultados perturbadores que acompañaban al énfasis liberal en la humanidad de Cristo, movilizaron sus fuerzas para una lucha por rescatar la divinidad de Cristo. Reconociendo que Cristo era hombre, se apresuraron a reafirmar que también era Dios. Al hacerlo, asumieron la postura de apologetas del dogma cristológico, defendiendo la divinidad de Cristo en cada rincón donde la nueva crítica había creado nubes de duda. Pero en la retirada de Roma, muchos conservadores pasaron de largo junto a Jerusalén. Rebotando de los programas liberales de bienestar social y moralidad práctica, fueron impulsados a un extremo combativo que tendía a alejarse del contacto íntimo con las potencialidades contemporáneas de Cristo. Evaluaron correctamente el llamamiento modernista a la experiencia cristocéntrica como una negación de la autoridad exclusiva de la palabra escrita. Pero desafortunadamente, en la forense de la reacción ofrecieron una marca de predicación bombástica y vituperación vitriólica que era cualquier cosa menos centrada en Cristo. Su lógica y retórica en defensa del nacimiento virginal y la resurrección hicieron poco para estimular la duplicación de la persona y el espíritu del Señor vivo. La piedad práctica no se alimenta de lógica. La fe que produce fruto se nutre de una actitud hacia Cristo—no de un argumento sobre Cristo. Ciertamente, el movimiento fundamentalista histórico mismo sirve como un solemne recordatorio de que la justicia no es tanto un subproducto del dogma sobre Cristo, como el resultado de una relación personal con Cristo.

Un poco más de cien discursos de Abilene fueron diseñados para inspirar la duplicación de la vida semejante a Cristo. Al principio el énfasis no era en absoluto prominente. Durante los primeros años el tema centrado en Cristo podría compararse con una ráfaga de aire fresco que solo ocasionalmente soplab a través de la plataforma. Pero para la década de 1950 se había convertido en una brisa fuerte y constante del Lectureship.

Algunos de los primeros oradores, y muchos de los posteriores, revelaron una conciencia de aquellos muchos momentos en la historia de la cristiandad cuando la rigidez doctrinal y la espiritualidad práctica eran incapaces de florecer concu-

rrentemente en el mismo suelo. Desde Moisés hasta Cristo, aquellos que se han aferrado con puntualidad pietista a las observancias legales de la ley han estado a menudo más lejos de la incorporación del espíritu de la ley. Además, aquellos que han buscado preservar la letra precisa de la ley han tendido a equiparar la precisión en la pronunciación doctrinal con el logro de la perfección espiritual misma. El cumplimiento eclesiástico puntilloso ha representado siempre un obstáculo mortal para la maduración espiritual.

Las conferencias de Abilene que discutieron este problema fueron extremadamente diversas; algunas incluso moleestamente misceláneas. Su temática, que iba desde una diatriba epítetos sobre los males de jugar a las cartas hasta una justificación cuidadosamente razonada que instaba a los cristianos a evitar la participación en la guerra carnal, virtualmente definía una clasificación ordenada.

Compromiso con Cristo

El lugar de comienzo para la vida centrada en Cristo es la renuncia absoluta al yo y el compromiso completo con Cristo. Mientras gran parte de la intelligentsia académica miraba con recelo, los portavoces de Abilene encontraron sin vergüenza la piedra angular de la religión práctica en las palabras de Cristo: "Buscad primeramente el reino de los cielos, y todas estas cosas os serán añadidas". Ya en 1920 F. L. Rowe sonó el llamado al compromiso total. "La obra del Señor", dijo, "debería enlistar nuestras energías y consumir nuestros pensamientos con exclusión de todas las ambiciones o consideraciones mundanas".² R. C. Bell y Foy Wallace, Sr., fueron otros oradores de 1920 que destacaron la prioridad de la entrega completa a Cristo. Bell afirmó confiadamente que el cristiano comprometido no necesita preocuparse por su salud física, su cuenta bancaria terrenal o estar "en absoluto distraído por las preocupaciones de la vida y ser así hecho infeliz e ineficiente, porque Dios proveerá".³ Wallace añadió que tal "bendita seguridad" solo podía hacerse posible cuando la autosuficiencia humana era eclipsada por la entrega a Cristo y Su voluntad. "Hemos sido comprados por un precio y no nos pertenecemos a nosotros mismos. Todo lo que hacemos en la tienda, el taller, la oficina, el aula o en la granja es con el propósito de elevar y promover el Reino de Dios".⁴

El tema del compromiso con Cristo fue renovado con vigor añadido durante la serie de 1939. Harvey Scott, Homer Hailey y J. P. Gipson pronunciaron conferencias sobre el tema general de la "Mayordomía". Scott argumentó que cada dificultad del discipulado, desde un desdén por el banco de adoración hasta la tacañería en la dádiva financiera, era meramente sintomática de la enfermedad básica—una falta de consagración completa. Gipson, un médico, insistió en que "incluso nuestros cuerpos no nos pertenecen, pertenecen a Cristo". "Tampoco puede el

cristiano", continuó Hailey, "un siervo esclavo de Cristo, reconocer ni a sí mismo ni su tiempo como propios, sino como pertenecientes a Aquel que lo compró".

La incapacidad del creyente de renunciar completamente al yo fue nombrada como el principal obstáculo para la devoción genuina a Cristo. "El corazón humano no puede contener dentro de sí dos grandes lealtades", declaró J. P. Sanders en 1943. "En cualquier momento de crisis, la que es verdaderamente primera se destacará y dominará a la otra. Dios y Mammón no pueden ocupar el primer lugar en el mismo corazón". Jack Bates sugirió que aunque la mayoría de los cristianos nominalmente admiten que la abnegación es el precio del discipulado, "nuestro mayor problema hoy es el asunto de tomar a Cristo en serio". Desde que Adán volvió la espalda al Edén, el hombre ha elegido medir el valor de su vida por un sistema de valores deformado. Pero solo ha cosechado miseria en su búsqueda de alcanzar la felicidad mediante la autosuficiencia. "En nuestra ansiosa búsqueda de la vida", añadió Bates, "perdemos la vida abundante. Ponemos las cosas secundarias primero. Colocamos cosas que no importan por encima de lo que importa mucho".⁵ Alonzo D. Welch describió la recompensa final de un estándar distorsionado de valores:

Aunque uno de los impulsos primordiales de la personalidad humana siempre ha sido el deseo de seguridad, el dilema ineludible, como lo evidencian siglos de esfuerzo humano, es que cuanto más buscamos seguridad en el reino de la materia, menos tenemos de ella. Así, lo que parece, mientras lo buscamos, ser seguridad, se convierte en la causa de nuestra inseguridad.⁶

En 1942, Athens Clay Pullias capitalizó las emociones devastadas por la guerra para apelar por la devoción a los valores de Cristo. Revisando quince años de depresión, desesperación y revolución social culminados por "la pesadilla macabra de 1939", Pullias contrastó "valores inmediatos y valores últimos. Aquellos que distinguen claramente entre estos dos conjuntos de valores ganarán tremendamente en la batalla por aferrarse a las cosas eternas".⁷

James D. Bales más tarde definió el pecado mismo como la preferencia de valores carnales en lugar de espirituales—la elección del yo en lugar de Cristo como el objeto supremo de confianza y servicio. Años antes, Robert Alexander había nombrado el egoísmo como la raíz de toda infelicidad humana y citó a Cristo: "El que pierda su vida por mi causa, la hallará".⁸ La vida centrada en Cristo, por lo tanto, solo puede convertirse en realidad cuando el objeto de confianza y adoración se transfiere de uno mismo a Cristo.

Este acto de entrega incondicional en el que la voluntad humana se vuelve subserviente a la autoridad de Cristo se describe, bíblicamente, como el proceso de la

fe. Hardeman Nichols reveló a sus oyentes la opinión de la autoridad griega Thayer, quien escribió que el término "fe" en el idioma original implicaba "una entrega de uno mismo a Jesús". Derivado de la palabra griega cuya raíz significa "atar", Nichols insistió en que en la respuesta de fe, el creyente genuino se ata a Cristo, se hace uno con Cristo. "Por lo tanto, tener fe en Cristo y Dios significa que tenemos una transferencia absoluta de confianza de nosotros mismos a la Deidad, y requiere una completa entrega de uno mismo". Añadió que "no es simplemente una idea sobre Dios y Su existencia, sino una relación con Dios".⁹

La fe vale, entonces, no por algún mérito innato en el acto de creer, ni siquiera por la capacidad del creyente de creer grandemente, sino por el objeto de la fe—Cristo. La fe no salva en el sentido de ser el salvador de uno. Es Cristo quien salva a través de la fe. Incluso las personas más religiosas, mientras mantienen los símbolos de la fe religiosa, pueden perder el contacto personal con el objeto mismo de la fe, Jesucristo. Quizás los conferencistas de Abilene estaban familiarizados con ensayos contemporáneos como "Religiosidad y la Fe Cristiana" de Reinhold Niebuhr. En cualquier caso, Nichols y Niebuhr hicieron el mismo punto con respecto al ritual estadounidense de "fe en la fe". Niebuhr escribió:

El "Dios desconocido" en América parece ser la fe misma. Nuestros políticos siempre están amonestando al pueblo a tener "fe". A veces parecen implicar que la fe es en sí misma redentora... Uno debe llegar a la conclusión de que la religión per se y la fe per se no son virtuosas, ni una causa de virtud. La pregunta siempre es cuál es el objeto de adoración...¹⁰

Por lo tanto, una fe vital que involucra la personalidad total y arraigada en la persona de Jesucristo fue nombrada como la base para el compromiso de la voluntad humana a la autoridad divina. El siguiente párrafo de la conferencia de A. V. Isabel de 1961 resume la actitud de auto-entrega que temperó decenas de direcciones de Abilene.

Cuando alcanzamos la madurez espiritual de que "consideramos todas las cosas como basura para ganar a Cristo", entonces de un corazón de amor desbordante brotará una fuente de gozo que nos moverá a "gastar y ser gastados" en servir a otros. Podemos entonces decir con Pablo: "He sido crucificado con Cristo; y ya no soy yo quien vive, sino que Cristo vive en mí" (Gál. 2:20). Las escamas de indiferencia, egoísmo, vanidad y orgullo caerán entonces de nuestros ojos, y podremos ver claramente el verdadero propósito de la vida, y los gozos de una paz que sobrepasa todo entendimiento hincharán nuestros corazones.¹¹

Comunión con Cristo

Desde el mismo comienzo, los conferencistas de Abilene redujeron la esencia del cristianismo a la comunión íntima con Dios a través de Cristo. En 1922, por ejemplo, Thomas E. Milholland elogió la conducta apostólica de Pedro y Juan quienes en los primeros capítulos del libro de Hechos fueron descritos por sus enemigos como habiendo "estado con Jesús". Señalando esta frase, Milholland exclamó: "¡Ahí obtenemos nuestro poder! ¡Él es la dinamo espiritual del universo!"

Este tema alcanzó proporciones significativas a medida que la plataforma maduraba. La frase bíblica, "Cristo en vosotros, la esperanza de gloria", fue elegida como el tema del Lectureship de 1957. "Una de las mayores necesidades de la Iglesia hoy", dijo Eugene Clevenger en la dirección principal del programa, "es una realización y apreciación más profundas de lo que significa que Cristo esté en nosotros. El cristianismo es un asunto de nuestro estar en Cristo... y Cristo estar en nosotros".¹³ La religión cristiana es una comunión entre Dios y el hombre hecha posible a través de la intercesión de Jesucristo. Desafortunadamente, lo que para nuestros abuelos fue una experiencia de profunda comunión y para nuestros padres fue una tradición reverenciada, es para gran parte de nuestra generación solo un inconveniente. A menos que Cristo sea descubierto de nuevo por cada generación, la religión será sin sentido y la comunión real imposible.

Hay puntos de similitud entre la comprensión de Abilene de la comunión personal con Cristo y los conceptos existencialistas dentro de la corriente teológica principal de América. Pero también hay diferencias significativas. Para los conferencistas, las oportunidades del hombre de comunión con Cristo dependen de la autoridad de la palabra escrita revelada. La revelación de Dios se logra singularmente por la vida y el sacrificio de Jesús. El núcleo de la búsqueda de comunión con Cristo es más bíblico que existencial. Por otro lado, la llamada "experiencia de Dios" de los liberales podría recibirse de diversas maneras. Factores intensamente personales alentaron la conclusión de que la comunión con Cristo es básicamente experiencial y no directamente relacionada con la revelación bíblica. Harry Emerson Fosdick, en su autobiografía, recordó que el "fundamento sólido de assurance" en su vida ha sido la experiencia personal directa e inmediata. "En cuanto a mí", dijo, "es la experiencia misma en la que encuentro mi certeza, mientras que mis interpretaciones teológicas debo, con toda humildad, sostenerlas con confianza tentativa".¹⁴

La conferencia de Calhoun sobre "El Cristo que Mora en Nosotros", mantenía que el hombre no solo fue creado a la imagen de Dios, sino que, dado que Dios y Cristo son uno, también fue formado a la semejanza de Cristo. El esquema cristiano de redención fue diseñado, según Calhoun, para que el hombre caído pu-

diera recuperar su imagen perdida y madurar "hasta un hombre perfecto, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo". Calhoun también sostuvo que "la obra del diablo en este mundo es destruir del alma del hombre esta imagen de Dios y semejanza de Cristo en la que el hombre fue creado". Recordando la frase bíblica, "participantes de la naturaleza divina", dijo:

Participantes de la naturaleza divina significa participantes de esa naturaleza divina... Así que debemos tener la mente de Cristo en nosotros, el espíritu de Cristo en nosotros, la naturaleza de Cristo en nosotros... Así, el Cristo que mora en ti y en mí debe ser el Cristo vivo, hasta que nuestros pensamientos y sentimientos y propósitos y palabras y obras, nuestra naturaleza, nuestra vida misma sea una reproducción de la Suya... ¿Qué nos dicen los mejores escritores modernos que es el cristianismo? La reproducción de la vida de Cristo en la vida humana. Esto es lo que significa ser cristiano.¹⁵

Una vez más, una fe que involucra el compromiso total era preliminar a cualquier comunión significativa con la persona de Cristo. En la frase de Efesios 3:17, "que Cristo venga a morar en vuestros corazones por la fe", el término griego *katoikeo*, traducido "morar", significaba "establecerse permanentemente". Debe distinguirse de la palabra similar pero diferente, *paroikeo*, que se refiere a una estancia temporal. "Qué cosa tan maravillosa es", dijo Clevenger, "que Cristo nos honre permanentemente—para establecerse dentro de nuestros corazones". Añadió:

Es maravilloso saber que tenemos a Cristo fuera para copiar, pero es más maravilloso saber que tenemos a Cristo dentro para controlar. Cuando Cristo nos controla, se convierte en el centro y la circunferencia de nuestras vidas.

Todo lo que hacemos está centrado en Cristo—se hace con Cristo en mente... Cuando el Cristo que mora en nosotros toma control de mi corazón, ya no soy yo quien vive, sino Cristo. Es una vida de completo abandono de sí mismo.¹⁶

El Espíritu de Cristo

"¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! Porque diezmáis la menta y el eneldo y el comino, y habéis dejado lo más importante de la ley: la justicia, la misericordia y la fe", citó E. W. McMillan en 1929. "Puesto en lenguaje más acorde con nuestro propio uso", añadió, "algunas cosas en su ley son más importantes que otras cosas en su ley".¹⁷ No es sorprendente que a medida que los hombres más reflexivos del movimiento se reunían, se sintieran obligados a advertir sobre el peligro de ser impecablemente fastidiosos en observar las ordenanzas externas pero dichosamente ignorantes de la vitalidad interna del cristianismo.

No existe tensión automática entre la letra y el espíritu del cristianismo. Aunque el camino puede ser precario, una preocupación legítima por la exactitud doctrinal no disminuye inherentemente las posibilidades de uno de desarrollar el espíritu semejante a Cristo. De hecho, la propiedad doctrinal no solo es compatible con el espíritu de Cristo, sino que ninguna vida plenamente espiritual puede producirse aparte de la verdad absoluta en la doctrina. Aunque la obediencia doctrinal no debe ser vista como un fin en sí misma, es un medio necesario para el fin. El fin—la meta última hacia la cual todo esfuerzo religioso debe esforzarse—es el desarrollo individual de la personalidad semejante a Cristo. La avalancha de oratoria que instó a la audiencia de Abilene a no descuidar las "cosas más importantes de la ley" parece implicar que este fin elusivo no se estaba alcanzando plenamente. También sugiere que los conferencistas creían que la trampa perenne del Diablo para todos los que "hablan como oráculos de Dios" había atrapado, al menos en cierta medida, a la hermandad de las iglesias de Cristo.

Varios conferencistas estaban angustiados por la facilidad con que los movimientos estructurados sobre la letra de la ley—movimientos como el suyo—podían perder de vista el espíritu de Cristo. Reconocían por la historia que aquellos corazones que habían tenido cuidado frugal de cumplir cada mandamiento habían, paradójicamente, proporcionado suelo fértil para el cultivo del fariseísmo; que aquellos que buscaban ser más justos eran los más propensos a la justicia propia.

Como su dispositivo de advertencia favorito, los conferencistas señalaban la horrible caricatura de la exactitud doctrinal notablemente vacía del espíritu de Cristo. Prácticamente cada serie de conferencias contenía el solemne recordatorio de que el único propósito de la disciplina divina de la regulación doctrinal era crear dentro de los corazones humanos el espíritu semejante a Cristo. Por ejemplo, en su conferencia de 1927, "Teoría y Práctica", Carl L. Etter argumentó que la solidez en la predicación era hipocresía a menos que fuera complementada y perfeccionada por la solidez en la práctica.

¿Buscamos ser juzgados por nuestra teoría o por nuestra práctica? ¿Somos los discípulos "verdaderos" y "leales" de Cristo porque somos más liberales en nuestros medios, o es porque estamos dando unos pocos centavos de la manera correcta? ¿Tenemos el título de "hermanos leales" porque estamos haciendo más para cuidar a las viudas y huérfanos, o es porque estamos cuidando a unos pocos de la manera bíblica? ¿O somos los "verdaderos azules" porque estamos haciendo más para evangelizar el mundo, o es porque hemos enviado unos pocos misioneros de la manera del Nuevo Testamento?¹⁸

W. A. Kercheville, quien también disertó en el programa de 1927, coincidió con Etter. "Hemos puesto a Dios primero en nombre", dijo. "Le hemos dado el control

en la doctrina. Pero donde hemos fallado, hermanos, no le hemos honrado en nuestra práctica".¹⁹ Al año siguiente, F. L. Young añadió su testimonio a la creciente acusación: "No desalentaría por un momento la solidez en la fe, pero animaría, sí, enfatizaría, la consagración de la vida y la espiritualidad".²⁰

Los oradores también veían la ignorancia bíblica dentro de un movimiento centrado en la Biblia como un signo de superficialidad y fariseísmo. Entre estos estaban J. P. Crenshaw y C. E. McGaughey. Denunciaron la inconsistencia de condenar a otros por desobedecer la Biblia mientras estaban demasiado desinformados para personalmente enseñarles el camino de salvación desde las Escrituras. McGaughey dijo: "Si algún grupo de personas, por lo tanto, en todo el mundo, debería estar thoroughly familiarizado con la revelación de Dios, debería ser ese grupo que afirma ser cristiano y 'solo cristiano'. Qué desafortunado que haya muchas Biblias hoy que no tienen marcas dentro de ellas, ninguna página manchada de lágrimas, y tan poca evidencia de uso".²¹

Crenshaw estaba particularmente preocupado por los peligros del fariseísmo dentro de la hermandad. En 1934, anunció: "Hermanos, nuestra doctrina es inatacable". Luego acusó, sin embargo, que al mundo se le estaba negando una iglesia perfecta debido a las vidas inconsistentes y pecaminosas de sus miembros. "Que Dios te ayude a ti y a mí a obtener una concepción del Espíritu de los apóstoles; que trabajemos como ellos trabajaron; que vivamos como ellos vivieron; que sirvamos como ellos sirvieron, y que amemos como ellos amaron".²² Debido al interés no disminuido en este tema, J. P. Crenshaw fue invitado a dirigirse a la audiencia de 1954 sobre el tema, "Superando la Tendencia al Fariseísmo". Definió agudamente el problema: "Las personas que están en mayor peligro de frustrar el propósito gracioso de Dios no son hombres y mujeres empapados hasta las cejas en pecado sensual, sino las personas limpias, respetables, que van a la iglesia, que escuchan sermones y que disfrutan de una tendencia hacia el fariseísmo".²³

El Amor de Cristo

Crenshaw estaba así entre los conferencistas que insistían en que los miembros de la iglesia frecuentemente fallaban en practicar lo que predicaban. En 1937, Paul Southern añadió bluntamente: "Algunos hermanos hoy son 'perros guardianes' de la ortodoxia, pero solo sabuesos extraviados al ponerla en práctica".²⁴ Trece años después, Lemoine Lewis hizo referencias específicas a los fundamentalistas en un contraste no halagador para sus propios hermanos:

Allá afuera entre las personas que llamamos "fundamentalistas", cuando algo bueno les sucede, comienzan a hablar de lo que el Señor ha hecho por ellos; pero cuando algo nos sucede a la mayoría de nosotros, hablamos de nuestra "buena suerte". Y hay una falta de un sentido de relación cercana y personal entre noso-

tros y Dios. La gente siente eso cuando está cerca de nosotros. Saben que no hemos enviado misioneros como otras personas los han enviado. No hemos construido hospitales para cuidar a los enfermos y sufrientes; no nos hemos distinguido en la obra de cuidar a los necesitados. Y mientras escuchan nuestra predicación, tantas veces se van pensando en la ley en lugar de la gracia.²⁵

En 1956, George Bailey citó las palabras de Clarke: "La mentira más terrible no es la que se pronuncia, sino la que se vive". Luego observó:

Cuán cierto es esto. En el mismo momento en que comienzas a decirles a otros lo que el cristianismo puede hacer por ellos, inmediatamente comenzarán a buscar esas cosas en tu propia vida. De hecho, el mundo te está observando seis días a la semana, para ver qué quieres decir con lo que dices el otro día. Predicar, por lo tanto, sin practicar, es como ir a la batalla con pólvora húmeda o con cartuchos de fogueo.²⁶

Hablando en el mismo programa con Bailey, A. C. Dunkleberger, editor del Nashville Banner, discutió el tema, "Practica lo que Predicas". Sus comentarios son reveladores:

Sin intención, entiendes—sin ningún propósito engañoso, y ciertamente sin intención de engañar. Es solo que nosotros, muchas veces, entendemos lo que es correcto en una situación dada, y cómo prescribirlo para otros; luego por descuido, o pereza, tal vez, o doloroso desprecio de lo que es correcto e incorrecto, hacemos lo contrario. Estoy persuadido, hermanos, que la sinceridad de aquellos en error—impresionando por la devoción de sus vidas—ha, en multitud de casos, superado en influencia la predicación de la verdad, perfecta en su presentación lingüística, pero ahogada por el ruido de la mala práctica.²⁷

Ningún orador de Abilene estaba más perturbado por la falta del espíritu de Cristo dentro de la hermandad que E. W. Mc-Millan. Su oratoria, que abarcó de 1921 a 1964, fue dominada por este tema. Sosteniendo que la iglesia era culpable de un énfasis distorsionado, McMillan recordó en 1946: "Mientras vivía en Abilene hace quince años, pronuncié una serie de sermones en otro pueblo sobre el tema del amor, Dios, la oración, la adoración, la justicia, la misericordia y varias otras cosas. Al final", continuó McMillan, "un anciano dijo: 'Alguna vez, danos un buen sermón del viejo evangelio'. Tal ignorancia es más que patética".²⁸ Durante una segunda dirección de 1946, McMillan continuó la discusión. Concediendo que a veces era necesario que los predicadores defendieran la fe contra las desviaciones, enfatizó que era aún más importante que mantuvieran un motivo y espíritu adecuados en su oposición a tales desviaciones. Usó una ilustración grá-

fica para demostrar la grave responsabilidad que incumbe a todos los autoproclamados "defensores de la fe":

Los hombres que defienden la Iglesia de estas desviaciones están en una posición muy similar a la de un cirujano junto a su paciente. Un germen fétido en su cuchillo o en su aliento podría derrotar toda su habilidad... Así como la muselina blanca es de menos valor después de pasar por manos grasientas, el sublime esquema de la Gracia Divina tiene menos atractivo cuando sale en el aliento fétido de un hombre corrupto de corazón.²⁹

En su dirección de 1959, "La Vida Espiritual del Misionero", McMillan retomó su tema favorito. Afirmó que un conocimiento exhaustivo de la Biblia no tenía valor a menos que sirviera para inspirar dentro del corazón del lector el espíritu semejante a Cristo.

Sostengo la firme convicción de que mis hermanos han escudriñado los cuatro Evangelios con suficiente diligencia para entender y repetir las doctrinas expresadas con razonable precisión... Sin embargo, a veces surge una pregunta seria sobre si hemos desarrollado o no esa cualidad básica que se mantuvo tan alta y grandiosa en el Señor Jesús... ¿Hemos, al leer los cuatro Evangelios, trazado principalmente los pasos geográficos del Señor? ¿Hemos aprendido principalmente la precisión verbal en lo que Él dijo sin beber profundamente de esa fuente espiritual en Él...?³⁰

En 1943, J. P. Sanders destacó el amor como el núcleo mismo del evangelio y citó un pasaje que apareció en muchas direcciones:

La idea básica que yace en el corazón de todas las enseñanzas de Jesús concernientes a la justicia es la idea del amor tanto a Dios como al hombre. Uno de los escribas vino y los oyó cuestionar juntos, "sabiendo que les había respondido bien, y le preguntó: ¿Cuál es el primer mandamiento de todos? Jesús respondió: El primero es: Oye, Israel, el Señor nuestro Dios, el Señor es uno, y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente, y con todas tus fuerzas. El segundo es este: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No hay otro mandamiento mayor que estos (Marcos 12:28-31)".³¹

El ejemplo del amor de Cristo marcó el patrón para la extensión y calidad del amor de cada hombre por sus semejantes. Hall L. Calhoun recordó las palabras de Cristo en la última cena: "Un nuevo mandamiento os doy, que os améis unos a otros, como yo os he amado". Calhoun luego sacó la conclusión: "El amor es el espíritu mismo del cristianismo".³² Los oradores también descubrieron significado en el término griego para "amor", *agape*, que a diferencia de los términos si-

milares eros y philos, sugiere que al hombre se le requiere reproducir el mismo tipo y calidad de amor que se inicia con Dios. La más alta manifestación del amor es la capacidad de amar genuinamente a lo no amable, de amar desinteresadamente sin deseo ni esperanza de reciprocidad. Cristo, por lo tanto, estableció para su iglesia el estándar del amor: "Como yo os he amado".

Varios conferencistas de Abilene cuestionaron el grado en que el espíritu de amor de Cristo había sido realmente incorporado en la práctica de las iglesias de Cristo. La prevalencia de un espíritu faccioso parecía verificar la existencia de un alto grado de amor propio. Así como la autoconfianza prohíbe el compromiso con Cristo, el amor propio interfiere con la satisfacción del mandamiento de amar a los semejantes. Logan J. Fox recordó a su audiencia que, "El que no ama a su hermano a quien ha visto, no puede amar a Dios a quien no ha visto (I Juan 4:20)". Fox deploró la increíble tendencia del hombre a amarse a sí mismo, en la forma de cosas, más que a otras personas. "Las personas difieren de las cosas en que las cosas deben ser usadas por las personas, pero nunca las personas deben ser usadas ni por cosas ni por otras personas. En todo este universo solo las personas son últimas, solo las personas llevan la imagen de Dios. Qué tragedia es entonces", exclamó Fox, "¡qué infinita locura, que el hombre valore las cosas más que a las personas!"³³

En 1955, Ellis McGaughey explicó que la naturaleza misma del término griego, adelpotas, que se traduce al inglés como "hermandad", significa que "debemos tener un amor especial unos por otros y por toda la familia". Puso una pregunta embarazosa a los predicadores en su audiencia:

El amor no está en competencia con otros. Como cristianos estamos comprometidos en la misma obra. Una cosa notable sobre la envidia es que la mayoría de las veces se limita a aquellos en la misma línea de trabajo. Un médico envidia a otro más exitoso, el abogado a otro abogado considerado más eminente, e incluso los predicadores deben tener cuidado o envidiarán a otro predicador con habilidad superior.³⁴

La conferencia de Elbridge Linn sobre "Amor Fraternal", sugirió que "no hay debilidad más general entre los cristianos que la crítica". En 1935, Earnest Beam, un predicador de California, notó una ausencia de amor y una inclinación a buscar la paja en el ojo ajeno entre sus hermanos. "Podemos argumentar por el nombre correcto", razonó Beam, "por el bautismo correcto, la Cena del Señor, y decirle a todos cuán leales somos, pero a menos que lleguemos a tener amor, mostraremos al mundo más y más que no somos más que metal que resuena y cimbalo que retiñe".³⁵ En 1961, Howard Horton observó que la iglesia estaba frecuentemente envuelta en controversias internas porque había descuidado tales "asuntos más

importantes" como el espíritu de amor de Cristo. Concluyó su conferencia con una acusación penetrante: "La mezquindad desenfrenada es la venganza que se exige de un pueblo que no ha mostrado la convicción ni el coraje de defender la justicia y la rectitud. Si no nos importan los asuntos más importantes, ¿cómo podemos pedir o esperar que Dios nos libre de nuestra propia pequeñez?"³⁶

El Carácter de Cristo

"¡Es igualmente peligroso", exclamó Carl Spain, "que los cristianos perviertan el evangelio con sus vidas como pervertirlo desde el púlpito! ¡En cualquier caso, es un evangelio pervertido y no salvará!" Un corolario importante del espíritu semejante a Cristo es el mantenimiento del carácter semejante a Cristo—pureza en la vida personal. Así como la pronunciación doctrinal sin práctica es impotente, la vida cristiana que falla en ser moralmente circunspecta es una contradicción.

Entre las direcciones más coloridas de Abilene estaban las pronunciadas en interés de la pureza en el carácter. Varios discursos, particularmente hacia el comienzo de la plataforma, fueron ataques frontales directos contra males morales y sociales específicos. Por ejemplo, en 1922, A. B. Barret registró shock ante las populares revistas de cine, las fotografías de actrices y actores, la música y el baile, el fumar cigarrillos, y las mesas de juego y cartas que adornaban "incluso las casas de ancianos en la iglesia de Cristo". Recordando con pesar las condiciones morales laxas que prevalecían en varios de los hogares de los hermanos que había visitado durante sus viajes evangelísticos, Barret dijo:

He ido donde la hija iría al salón y tocaría un fox trot o algún otro tipo de trot; el hijo encendería un cigarrillo e iría al pueblo; el padre recordaría que no había regado la vaca o los cerdos y se iría; entonces la madre diría: "Hermano Barret, no estamos de acuerdo en religión; en consecuencia, hemos decidido no decir nada sobre tales asuntos en nuestro hogar", y así escribo un letrero y lo pongo sobre la puerta, 'no hay lugar para Cristo aquí'... Paso por el cine donde veo las imágenes más obscenas, vulgares, anunciando un espectáculo, como "Peacock Alley" o alguna otra cosa por el estilo; entonces la gente cristiana fluye hacia ese lugar... Llego inesperadamente a un hogar, y encuentro a la señorita del hogar entreteniéndose con té, lo que significa progressive set-back, pitch, smut u otro juego popular en el que se ofrece un premio, y pongo un letrero, "no hay lugar para Cristo aquí".³⁸

A medida que la plataforma maduraba, los patrones sociales cambiantes hicieron que el cociente de tolerancia de los oradores subiera notablemente y alteraran sus actitudes hacia problemas morales específicos. Por ejemplo, se volvieron constantemente más reservados en la pronunciación de anatemas contra tales "males" como jugar a las cartas, beber café, fumar cigarrillos, tocar discos, películas y la

lectura de revistas populares. En contraste con esta tendencia, sin embargo, muchos conferencistas, de principio a fin, expresaron una oposición inquebrantable al baile social y a la bebida. Con estas dos excepciones se volvieron cada vez menos ejercitados sobre infracciones sociales o morales específicas y buscaron más bien la postulación de principios amplios capaces de controlar la conducta personal. Varios conferencistas sugirieron que los pensamientos del corazón determinan en última instancia el estándar de conducta de un individuo. W. F. Ledlow, cuyo enfoque de 1922 a la justicia moral contrastaba con la dirección de Barrett, dijo: "Los pensamientos son la materia prima de la que se construye la estructura de la vida. Mucho depende del 'material en bruto'".³⁹ En 1941, Charles H. Roberson mantuvo que,

En la vida cristiana, el reino del pensamiento es el asiento de la mayor dificultad con la que el hombre se enfrenta. Los pensamientos de uno son tan elusivos, tan difíciles de controlar, tan completamente independientes de cualquier ley, que ordenarlos correctamente casi parece imposible... Por lo tanto, para el ciudadano celestial Dios ha impuesto una autodisciplina rígida, y le impone la responsabilidad de la selección de pensamientos. Y cuando uno ha aprendido su propia impotencia, se entrega al Maestro y confía en su promesa de asumir la responsabilidad de guardar su corazón y su pensamiento.⁴⁰

Otro orador de 1941, Jack Meyer, avanzó cuatro principios por los cuales la conducta social de un cristiano debería ser gobernada: debe ser diferente del no cristiano; no debe anhelar la aprobación popular de sus contemporáneos; debe considerar el resultado final de todas sus acciones; y debe esforzarse por preservar su influencia para la causa de la justicia.⁴¹ El primero de los principios de Meyer, la afirmación de que el cristiano debe mantenerse aparte y separado de las personas del mundo, fue subrayado por muchos otros oradores. En 1944, Cecil Wright mantuvo que el cristianismo debe permanecer "sin mancha del mundo".

Está en el mundo, por supuesto, pero no es del mundo. Está en el mundo para cambiar el mundo, si es posible, pero no para ser cambiado por el mundo... El propósito del cristianismo es promover una forma de vida que sea mejor que las formas del mundo. Y cualquier esfuerzo por conformar el cristianismo al mundo es, en efecto, un intento de derrotar ese propósito. Aquellos que están genuinamente convertidos, y que verdaderamente tienen el Espíritu de Cristo, no lo intentarán—ni siquiera querrán intentarlo.⁴²

En su conferencia de 1954, Ira North añadió impulso al tema de la separación de las cosas y las personas del mundo. Aconsejó a su audiencia:

Debemos darnos cuenta de que como cristianos no pensamos como piensa el mundo, no hablamos como habla el mundo, y no vivimos como vive el mundo. Un cristiano es un hombre cambiado. Todas las cosas son nuevas, las cosas viejas pasaron (II Cor. 5:17). Cuando un hombre se convierte en cristiano, tiene un conjunto diferente de lealtades y un sentido diferente de seguridades, porque ya no mira a su dinero o tierra, sino al Señor. Tiene un propósito diferente en la vida, una perspectiva diferente de la vida, porque todas las cosas se han hecho nuevas. Ha nacido de nuevo.⁴³

Dos de los conferencistas de Abilene estaban preocupados por la aplicación de los principios éticos y morales cristianos a las prácticas comerciales. En 1941, Cled E. Wallace advirtió que el mundo de los negocios no estaba en absoluto exento de la obligación de cumplir con los elevados estándares del cristianismo. "El cristiano en los negocios está a menudo en medio de una lucha económica, y la tentación a veces es fuerte de aprovecharse de alguien siguiendo métodos fraudulentos... Es el clímax del honor de un cristiano que preferiría morir antes que mentir".⁴⁴ Cinco años después, Orville Filbeck, de la facultad de Abilene, hizo eco de las exhortaciones de Wallace a los hombres de negocios:

El cristiano se encuentra en un mundo comercial lleno de fuerzas malignas. Puede cuestionar cuál es su deber de ser honesto y sus posibilidades de permanecer en el negocio... Si la "sal de la tierra" y la "luz del mundo" no son lo suficientemente valientes para ser honestos en los negocios y no están dispuestos a subordinar el interés propio al bien de otras personas, la Iglesia sufrirá. La verdad cruda es que nosotros, como miembros de la Iglesia, debemos ser justos, honestos y considerados en nuestras relaciones comerciales.⁴⁵

"Lealtad a los Principios de Vida de Cristo" fue el tema de la conferencia de Raymond Kelcy de 1943. Sostuvo que no había sustituto para una vida impecable y que la hermandad necesitaba alguna mejora en esta área.

El poder de la Iglesia como testigo en el mundo es a menudo socavado por la falta de semejanza a Cristo de sus miembros. Esto ha causado mucha crítica de la Iglesia, y ha mantenido a muchos fuera de la Iglesia. Como alguien ha dicho: "Sí, un cristiano es la Biblia del mundo, y justo ahora necesitamos desesperadamente una versión revisada". El fracaso de los miembros de la Iglesia en ser leales a los principios de vida de Cristo ha retrasado su progreso más que todas las otras cosas combinadas.⁴⁶

Cristo y la Guerra Carnal

Los patrones sociales y culturales cambiantes y las condiciones mundiales cambiantes influyeron en las actitudes de los oradores hacia los problemas políticos

así como hacia las cuestiones morales. Por ejemplo, en los tensos años justo antes de la Primera Guerra Mundial, la posición popular entre las iglesias de Cristo se oponía a la entrada estadounidense en el conflicto europeo. Cuando Estados Unidos se unió a los aliados, muchos predicadores de la hermandad condenaron la decisión e instaron a sus compañeros cristianos a evitar la participación en la guerra carnal. Tipificando la propensión general de la época estaba una petición de protesta que la facultad del Colegio David Lipscomb, liderada por el Presidente H. Leo Boles, envió al Presidente Woodrow Wilson en octubre de 1917.⁴⁷ En los años previos a la Segunda Guerra Mundial, la cuestión del servicio militar fue reabierto. Entre 1938 y 1941, el 20th Century Christian, una revista recién fundada de la hermandad, llevó numerosos artículos persuasivamente escritos por predicadores prominentes instando a que todos los asuntos militares se dejaran en manos de los no cristianos. En 1940, F. B. Shepherd habló en el Lectureship de Abilene sobre el tema, "El Reino: Su relación con Otros Reinos". Mantuvo que ningún hombre podía retener la ciudadanía en dos gobiernos al mismo tiempo y que los ciudadanos del reino de los cielos deberían mantenerse "apartados del estado y negarse a tener algo que ver con él excepto pagar impuestos y rendir obediencia a él". Al declarar la opinión de muchos de sus colegas, Shepherd dijo sobre la cuestión de la guerra:

Dado que al ciudadano del reino de los cielos se le prohíbe positivamente tomar venganza sobre sus enemigos o los enemigos de Dios, sino dar lugar a la ira y venganza de Dios, no puede consistentemente, o legalmente, tener parte de manera activa o positiva como agente de lo que Dios caracteriza como su "espada" (Rom. 13:4). Esto indudablemente prohíbe a los ciudadanos del reino de los cielos el portar armas en guerra carnal en casa o en el extranjero, ofensiva o defensivamente, contra un enemigo carnal.⁴⁸

Aunque la actitud general de los predicadores estaba comenzando a cambiar para mediados de la década de 1940, R. B. Sweet fue un orador de Abilene que precedió la tendencia al abogar en 1941 por el derecho de los cristianos a unirse a las fuerzas armadas. Su conferencia, "Obligaciones del Cristiano hacia el Estado", chocó agudamente con la dirección de Shepherd de un año antes. Sweet animó a los cristianos a ser voluntarios para el servicio de jurado en sus comunidades y dijo que "incluso la pena capital está estrictamente de acuerdo con el espíritu y la enseñanza del Nuevo Testamento". Con respecto al derecho de un cristiano a participar en el servicio militar, observó:

Esta no es una cuestión académica: una que podamos tener que enfrentar algún día en un futuro lejano. No podemos posponerla y esperar que nunca tengamos que tomar una decisión al respecto, porque estamos directamente enfrentados a ella este mismo día. De cada comunidad algunos ya han ido al ejército, entrenán-

dose para posible acción en batalla, y otros serán llamados cada pocos días durante los próximos cinco años. ¿Lo evadiremos y continuaremos sin dar a nuestros jóvenes en la Iglesia ninguna guía o ayuda?⁴⁹

Señalando la división de sentimiento que existía en la hermandad, Sweet aconsejó a cada cristiano actuar según los dictados de su propia conciencia. Concedió que si la conciencia de uno no le permitía servir en las fuerzas armadas, debería permitir que lo mataran antes de convertirse en soldado, "porque si entra en ello contra su conciencia, ciertamente está pecando". Luego comparó el servicio militar con el servicio en la fuerza policial o en un jurado, y mantuvo:

Pero hay otros que leen la misma palabra de Dios que el objetor de conciencia, y son igualmente conscientes, pero sus conciencias no prohíben su servicio en las fuerzas militares de nuestra nación para la guerra defensiva. Solo el individuo puede responder esa pregunta por sí mismo ante Dios. Si uno puede aceptar la posición de que su servicio en el ejército es comparable al servicio en los tribunales de la tierra, o al servicio de jurado, o en la fuerza policial, y cree que al actuar como soldado es meramente parte de una fuerza policial más grande, entonces nadie debería condenarlo solo porque él lo ve así.⁵⁰

Para el cierre de la Segunda Guerra Mundial, la mayor parte de la hermandad había coincidido con la posición de Sweet con respecto al derecho del cristiano a servir en las fuerzas armadas.

Cristo en el Hogar

El hogar cristiano es el asiento último de la vida centrada en Cristo. En 1919, Joseph U. Yarborough viajó desde Austin, donde se desempeñaba como profesor en la Universidad de Texas, para pronunciar una dirección en Abilene.

Toda educación tiene su comienzo en el hogar... A menos que el hogar ponga el fundamento, no puede haber superestructura, y tanto la Iglesia como la sociedad civilizada finalmente se derrumbarán en ruinas. Las lecciones del hogar son honestidad, limpieza, lealtad, amor, consideración por los demás, veracidad y justicia. Es el lugar de nacimiento de la reverencia y la piedad. La intensidad y la prisa de los tiempos modernos permiten a los padres poco tiempo para la instrucción en estos fundamentos...⁵¹

Otras fuentes confirmaron los temores de Yarborough de que "la intensidad y la prisa de los tiempos modernos" estaba afectando la vida familiar estadounidense. Los primeros hogares en este país habían sido fundados sobre el patrón patriarcal bíblico y formaban la unidad primaria y sagrada de la sociedad. El padre era la cabeza de la casa—el líder físico y espiritual. Se esperaba que los hijos rindie-

ran obediencia completa, y se les ordenaba dedicar sus vidas y trabajo a la granja o negocio de la familia. Como lugar para jugar, trabajar, orar, estudiar, el hogar era el fundamento de la existencia de uno.⁵²

Los vastos cambios en el hogar estadounidense del siglo veinte fueron quizás detectados primero en el papel cambiante de la mujer. La mujer, como esposa y madre, había sido tradicionalmente el símbolo de aquellas virtudes a las que el hogar estaba dedicado. Como el corazón del hogar, había aceptado un papel como el sexo más débil y se había subordinado al liderazgo de su esposo en todas las cosas. Para 1900, sin embargo, deseaba emanciparse de las responsabilidades familiares tradicionales y buscaba "vivir su propia vida". El trabajo doméstico se volvió cada vez menos una tarea con la llegada de casas urbanas más pequeñas y la popularización de la vida en apartamentos. Con la victoria del sufragio en 1920, su creciente independencia se aceleró enormemente. Los alimentos enlatados y las tiendas de delicatessen, que aumentaron tres veces más rápido que la población durante la década de 1910 a 1920, aliviaron gran parte de la carga en la preparación de comidas. Las lavadoras eléctricas, las planchas, las aspiradoras, la ropa confeccionada—todo convergió para añadir más horas libres al horario de la ama de casa y envió un número sin paralelo de mujeres desde el hogar a fábricas, grandes almacenes, enfermería, trabajo clerical y taquigrafía. "Ningún tema fue discutido más furiosamente de un extremo del país al otro", recordó Frederick Lewis Allen de los años veinte, "que la cuestión de si la mujer casada debería tomar un trabajo, y si la madre tenía derecho a hacerlo".⁵³

Los relatos crudamente vívidos del Juez Lindsey, las historias de fiestas de caricias y prostitución masiva, los rumores de chicas de secundaria llevando anticonceptivos en sus polveras, y la cosecha récord de revistas de sexo y confesión y películas lúbricas también fueron sentidos por muchos clérigos y trabajadores sociales como relacionados con el deterioro de la vida familiar. El desencanto de la posguerra, el nuevo estatus de las mujeres, la adaptabilidad práctica del automóvil, la mayor libertad concedida a los adolescentes—cada uno tuvo su parte en afectar la naturaleza del hogar estadounidense. Con estos cambios vino un aumento precipitado y sin paralelo en la tasa de divorcios. En 1910, por cada cien matrimonios había 8.8 divorcios; 13.4 en 1920 y 17.5 en 1930. También hubo una disminución correspondiente en la medida de desgracia que acompañaba al divorcio.⁵⁴

Durante el debate religioso de los años veinte, se prestó poca atención a las condiciones en el hogar estadounidense. Mientras que la mayoría de los problemas de divorcio, inmoralidad y delincuencia juvenil fueron categorizados como los frutos inevitables de la crítica destructiva, la evolución y el racionalismo, los con-

servadores estaban tan completamente preocupados con las causas que aparentemente tenían poco tiempo para los resultados.

La cantidad relativamente pesada de oratoria dedicada al tema del hogar cristiano en el Lectureship de Abilene ciertamente no era típica del período. E incluso en Abilene el hogar no era un tema prominente. Los comentarios algo generales del Profesor Yarborough marcaron el ritmo para la mayoría de la discusión posterior. El hogar fue retratado como la primera y más antigua institución divina, la piedra angular de la civilización humana, y la unidad social primaria de cualquier cultura. En 1944, H. Clyde Hale discutió "La Santidad del Hogar".

Dios es el autor de dos instituciones divinas. El hogar es la más antigua, que tuvo su origen en el jardín del Edén, cuando Jehová Dios formó el primer matrimonio...

Ambas instituciones han sido malentendidas y han sido profanadas. Todo el problema viene porque los hombres han abusado del hogar y de la Iglesia.⁵⁵

Jesse P. Sewell enfatizó el papel vital de los padres en el desarrollo espiritual del niño. Afirmó que la responsabilidad más sagrada de la humanidad es la paternidad. "El descuido más inexcusable y pecaminoso posible", dijo, "es traer una vida humana a la existencia y luego eludir la responsabilidad de entrenar adecuadamente esa vida". En el hogar, continuó, "los mismos fundamentos del carácter, espíritu, actitud y conducta, se colocan en los corazones de los niños".⁵⁶ James F. Cox coincidió: "Es aquí donde el futuro eterno del niño está prácticamente preterminado".⁵⁷

Los oradores expresaron gran alarma por las condiciones sociales y morales que amenazaban con destruir la fibra espiritual de la vida familiar. "Como la decadencia del imperio romano comenzó en la corrupción del hogar", advirtió H. Clyde Hale, "enfrentamos uno de los peligros más graves en la historia de nuestra nación en la decadencia gradual del hogar". Cox había sido más específico en 1927. Enumeró peleas familiares, arrebatos de temperamento, fealdad de espíritu y compañeros de juego insalubres como circunstancias adversas que perturbaban el desarrollo espiritual del niño. También lamentó la inclinación de los padres a delegar la responsabilidad educativa "a niñeras negras u otras con el resultado de que la mente del niño es envenenada y deformada para siempre por las historias feas y las prácticas inmorales de estas personas ignorantes y a veces indiferentes".⁵⁸

Como era de esperar, el creciente "mal del divorcio" fue etiquetado como la principal amenaza para la santidad del hogar. Aceptando la prescripción bíblica del

matrimonio como un contrato de por vida entre un hombre, una mujer y Dios, los conferencistas insistieron en que los votos matrimoniales podían disolverse honorablemente solo con la muerte de uno de los cónyuges. Varios oradores contendieron que la única excepción a esta regla divina—la única razón bíblica para el divorcio—era el adulterio. La práctica generalizada del matrimonio entre "individuos divorciados antibíblicamente fue ocasionalmente descrita como "adulterio legalizado". Eldon A. Sanders apeló al lenguaje de Cristo:

"Se dijo: Cualquiera que repudie a su mujer, déle carta de divorcio; pero yo os digo que cualquiera que repudie a su mujer, salvo por causa de fornicación, hace que ella adúltere; y el que se casa con la repudiada, comete adulterio" (Mat. 5:31-32). Hablando de nuevo para fortalecer la unión en el hogar, Jesús dijo: "Por tanto, lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre" (Mat. 19:15). Sin embargo, esta nación está liderando el mundo civilizado en divorcios solo porque el cristianismo no se practica en cada hogar.⁵⁹

H. Clyde Hale atribuyó el aumento de la delincuencia juvenil al "mal del divorcio". Hablando de la influencia de Hollywood en la popularización del adulterio y el divorcio, afirmó: "Existe la idea de que el matrimonio es por conveniencia y si no funciona, lo dejaremos de lado".⁶⁰ En 1956, el Juez Sam Davis Tatum habló extensamente sobre el problema de la delincuencia juvenil. Compartió su experiencia en el Tribunal de Menores de Nashville, Tennessee.

Durante más de 14 años, ha sido mi alto honor servir como Juez del Tribunal de Menores del Condado de Davidson, Tennessee, un área que tiene una población de aproximadamente 400,000 personas. Durante este período de tiempo, he tratado con miles multiplicados de niños con sus familias. Al tratar con esta multitud de niños, que son los delincuentes de hoy y muchos de ellos serán los criminales de mañana, pronto llegué a la conclusión de que estos niños son lo que son debido al entrenamiento o falta de entrenamiento que han recibido. Son niños no entrenados. Los padres han fallado en seguir las enseñanzas del sabio de antaño cuando proclamó: "Instruye al niño en su camino, y aun cuando fuere viejo no se apartará de él".⁶¹

El Juez Tatum culpó a los padres que "están demasiado ocupados", el fracaso de los padres en liderar, el hogar roto, y el uso de bebidas alcohólicas, por producir el ejército creciente de niños delincuentes. Del hogar roto, dijo: "El ochenta y cinco o noventa por ciento de los niños que llegan al Tribunal de Menores por violar la ley, vienen de tales hogares". Del uso de alcohol, informó: "He visto más tristeza, más angustia, más desesperación causada por beber bebidas alcohólicas que probablemente por cualquier otra cosa. He visto niños lastimosos, niños harapientos, niños enfermos, niños hambrientos, groseramente descuidados debido al

licor". Tatum también mencionó la relación significativa entre la asistencia regular a la iglesia y los hogares felices:

... He juzgado aproximadamente 14,500 jóvenes menores de 17 años por violar la ley... De esa gran hueste de niños, en solo dos casos, el padre y la madre iban a la Escuela Dominical y a la iglesia regularmente con sus hijos... Y de esos aproximadamente 14,500 jóvenes, solo 93 de ellos iban a la Escuela Dominical y a la iglesia regularmente en el momento en que llegaron al Tribunal de Menores por quebrantar la ley. Sí, los padres y madres que van a la Escuela Dominical y a la iglesia regularmente con sus hijos, por su forma de vivir, impresionan al niño que hay algo de valor.⁶²

Los oradores recomendaron medidas específicas para fortalecer la fibra espiritual del hogar. La literatura cristiana, las actividades sociales supervisadas y otras medidas similares fueron cálidamente aprobadas, pero las principales recomendaciones se referían al estudio bíblico y la adoración familiar. En 1936, George H. Stephenson observó que "incluso los mejores de nuestros hogares están fallando en dar el tiempo que deberían a la enseñanza bíblica regular y sistemática". Seis años después, Eldon A. Sanders instó a los padres cristianos a enseñar "a los miembros de la familia a reverenciar la palabra de Dios".⁶⁴ En 1944, Hale ofreció la opinión de que "el gran problema en el mundo hoy con respecto al hogar, es que la Biblia no ha sido respetada y usada como el libro de texto del hogar".

La Palabra de Dios debería gobernar el hogar. La Biblia debería leerse diariamente en el hogar. Qué cuadro tan hermoso ver al padre y su esposa y la madre de sus hijos reunirse alrededor del hogar leyendo la Biblia, y luego las bendiciones de Dios pronunciadas sobre el hogar. ¡Les digo que tales hogares se mantienen como un baluarte contra todos los males que asedian nuestros caminos hoy!⁶⁵

M. Norvel Young estaba entre los oradores de Abilene que recomendaron la adoración familiar como un medio vital de desarrollo espiritual. "Dios espera que los padres hagan más que pagar las cuentas". "Y vosotros, padres, no provoquéis a ira a vuestros hijos, sino criadlos en disciplina y amonestación del Señor" (Efesios 6:4). Enfatizó particularmente el valor de la lectura y el estudio de la Biblia en el hogar.

Más y más hogares cristianos están tomando tiempo para que la familia se reúna al menos una vez al día durante un período de quince minutos de adoración diaria. Es una lástima que demasiadas personas piensen que la adoración es algo que se limita a un edificio de iglesia como un lugar sagrado... También somos cristianos en nuestro hogar. Necesitamos impresionar a nuestros hijos con el he-

cho de que Dios está tan cerca de nosotros en nuestro hogar como lo está en el edificio de la iglesia.⁶⁶

Cristo, la Esperanza de Gloria

¿Cuál era la opinión de Abilene sobre la vida después de la muerte? "La muerte es un tema prohibido para muchas personas", declaró el conferencista Glenn L. Wallace en 1950, "y nadie más que el cristiano que tiene conocimiento de lo que le espera después de la muerte puede mirarla sin miedo. Solo aquellos que creen las palabras de nuestro maestro: 'Yo tengo las llaves de la muerte y del Hades; no temas'".⁶⁷ Para los portavoces de Abilene, Cristo no solo tenía la llave de la vida, sino que era la única solución al misterio de la muerte. El Cristo resucitado fue la figura focal en su creencia confiada en una vida después de la muerte. Ningún discurso del Lectureship fue específicamente dedicado a una discusión de las doctrinas de la recompensa o el castigo eternos. Uno puede concluir, sin embargo, que los conferencistas creían en la existencia de un cielo literal preparado para los justos; y en un infierno literal preparado para los malvados. La peroración de Reuel Lemmons de 1956 incorporó estas creencias básicas.

Cuando la última batalla haya sido librada y la última victoria ganada, entonces el capitán de nuestra salvación se parará sobre la gloriosa cumbre de Sion con los reyes de la tierra a Sus pies y la corona de coronas sobre Su cabeza. Su trompetista llamará a las huestes victoriosas de Armagedón, y responderán con un grito de victoria mientras suben de la tierra y el mar—una hueste innumerable de vivos transformados y muertos resucitados. Fluirán hacia Él como un mar viviente de héroes conquistadores, y cada uno apilará su armadura en las colinas de luz y entrará por las puertas a la ciudad. Allí la canción del vencedor sonará por siempre con el volumen de una poderosa cascada, y en medio de un gran trono blanco se levantará como símbolo de paz perenne.⁶⁸

Aunque el tema del cielo no atrajo la atención indivisa de una sola dirección principal, la creencia confiada en la realidad del cielo obviamente coloreó el espíritu de cada dirección. Similarmente, aunque solo un puñado de referencias reales al infierno se pueden encontrar en los manuscritos, la creencia tácita en la doctrina del castigo futuro de los malvados también fue una suposición sobre la cual se basaron la mayoría de los discursos. El Lectureship apuntaba hacia un gran día de juicio. Su impacto se centró, no en el tiempo, sino en la eternidad. John Banister explicó que,

Esto significa más que vida sin fin, es vida en su plenitud, vida en su mejor momento. El cielo ha de ser un lugar de perfección, de felicidad y santidad. Ha de ser un lugar donde los espíritus de los justos son hechos perfectos. Ha de ser una ciudad eterna, una patria mejor, un nuevo jardín del Edén, un reposo sabático

para el pueblo de Dios. Además, el cielo es una herencia que es incorruptible, incontaminada, y un lugar que no se desvanece, ¡ya que está reservado para todos los que son guardados por el poder de Dios mediante la fe!⁶⁹

La victoria eterna se hizo real, y humanamente posible, solo por Jesucristo—su vida y su muerte. "¿Quieres contemplar su gloria?", preguntó Jim Bill McInteer. Recordando a sus hermanos que la gloria del "verbo hecho carne" había sido graciosamente derramada sobre todos los hombres, McInteer suplicó:

En simple obediencia a su voluntad, ¿permitirás que Jesús te toque, te levante y te lleve a la tierra donde "no habrá más noche; y no tienen necesidad de luz de lámpara, ni de luz del sol, porque Dios el Señor los iluminará; y reinarán por los siglos de los siglos".⁷⁰

Los hombres que reflejaron el movimiento de Restauración estadounidense en el Lectureship del Abilene Christian College buscaron ser siervos de ese "reino establecido por el Dios del cielo que nunca será destruido". Estaban profundamente convencidos de que la esperanza del cielo mismo dependía de su relación con el Rey y su fidelidad en restaurar el Reino.

En 1923, W. D. Campbell lo dijo bien: "Permanezcamos, amados, como un muro de fuego por el Evangelio, como el Señor lo dio, y como sus apóstoles lo predicaron; y por la iglesia de Cristo, en su pureza y simplicidad como se revela en el Nuevo Testamento, y fielmente entreguemos nuestras vidas en restaurarla". Luego Campbell llegó al significado de todo: "Y en el día venidero—estaremos del lado ganador".

Notas al pie de página

¹Hall L. Calhoun, "Lo Que Jesús Puede Ser para un Alma Humana", Lectures, 1926-1927, p. 90.

²"El Elemento Personal", Lectures, 1920-1921, p. 169.

³"Cómo Vivir", Lectures, 1920-1921, p. 216.

⁴"El Énfasis Donde Pertenece", Lectures, 1920-1921, pp. 114, 115.

⁵Las referencias en estos dos párrafos son de Scott, "Mayordomía Cristiana: Propiedad Divina", Lectures, 1939, p. 2, Gipson, "Mayordomía de Nuestros Cuerpos", Lectures, 1939, p. 17, Hailey, "Mayordomía de Nuestro Tiempo", Lectures, 1939, p. 34, Sanders, "Las Implicaciones de la Esperanza Cristiana", Lectures, 1943, p. 65, y Bates, "Llenos de Toda la Plenitud de Dios", Lectures, 1957, p. 50.

⁶"En Nada Estéis Afanosos", Lectures, 1957, p. 82.

⁷"Aferémonos a las Cosas Eternas", Lectures, 1942, pp. 16-17.

⁸"La Mente de Cristo", Lectures, 1951, pp. 16, 27.

⁹"La Vida Abundante como Una Que Es Vida de Fe", Lectures, 1961, pp. 89, 92.

¹⁰"Religiosidad y la Fe Cristiana", en Ensayos en Cristianismo Aplicado. (Nueva York: Meridian Books, Inc., 1959), p. 64.

¹¹"La Vida Abundante como Una Vida de Dación de Sí Mismo y Servicio", Lectures, 1961, p. 30.

¹²"Memoriales Duraderos", Lectures, 1922-1923, p. 51.

- 13"Si Cristo Está en Vosotros", Lectures, 1957, p. 1.
- 14La Vivencia de Estos Días (Nueva York: Harper and Brothers, 1956), pp. 235-236.
- 15"El Cristo que Mora en Nosotros", Lectures, 1926-1927, pp. 17-18.
- 16Clevenger, op. cit., p. 13.
- 17"Los Asuntos Más Importantes de la Ley", Lectures, 1928-1929, p. 13.
- 18"Teoría versus Práctica", Lectures, 1926-1927, pp. 130-131.
- 19"Poniendo a Dios Primero", Lectures, 1927-1928, p. 239.
- 20"Exaltando la Iglesia", Lectures, 1928-1929, p. 109.
- 21"Abre Mis Ojos", Lectures, 1950, p. 205.
- 22"La Iglesia del Nuevo Testamento en Tiempos Apostólicos", Lectures, 1934, p. 16.
- 23Lectures, 1954, p. 247.
- 24"Todos a Una Voz Comenzaron a Excusarse", Lectures, 1937, p. 54.
- 25"Jesús Nos Llama", Lectures, 1950, p. 174.
- 26"Enseñando con Ejemplo Personal", Lectures, 1956, pp. 6-7.
- 27Lectures, 1957, pp. 122, 128-129.
- 28"El Reino Que No Puede Ser Sacudido, I", Lectures, 1946, p. 103.
- 29"El Reino Que No Puede Ser Sacudido, II", Lectures, 1946, p. 124.
- 30"La Vida Espiritual del Misionero", Lectures, 1959, p. 87.
- 31Sanders, op. cit., p. 65.
- 32Calhoun, op. cit., p. 123.
- 33"La Vida Abundante como Una Que Coloca lo Espiritual por Encima de lo Material", Lectures, 1961, p. 132.
- 34"Amad la Hermandad", Lectures, 1955, p. 53.
- 35"Amor Fraternal", Lectures, 1952, p. 7.
- 36"La Vida Más Abundante como Una de Altos Valores de Compañerismo", Lectures, 1961, p. 84.
- 37"Colaboradores de Dios", Lectures, 1953, p. 195.
- 38"Lugar para el Rey", Lectures, 1922-1923, p. 154.
- 39"Construcción de Carácter", Lectures, 1922-1923, p. 154.
- 40"Nuestra Ciudadanía Celestial", Lectures, 1941, p. 15.
- 41"La Vida Social de un Cristiano", Lectures, 1941, p. 53.
- 42"Cristianismo, Una Forma de Vivir", Lectures, 1944, pp. 13-14.
- 43"Superando la Mundanalidad", Lectures, 1954, pp. 274-275.
- 44"La Vida Comercial de un Ciudadano Cristiano", Lectures, 1941, p. 32.
- 45"El Cristiano en los Negocios", Lectures, 1946, p. 190.
- 46Lectures, 1943, p. 143.
- 47William S. Banowsky, "Un Análisis Retórico de la Predicación de H. Leo Boles", (Tesis de Maestría inédita, Universidad de Nuevo México, 1958), p. 63. El autor tiene una copia al carbón del documento original de cuatro páginas titulado "Una Protesta de Guerra", que fue enviado al Presidente Wilson. Entre los treinta y ocho maestros y predicadores que firmaron la petición estaban B. C. Goodpasture, y J. Leonard Jackson, quien más tarde disertaría en Abilene, y Charles R. Brewer, hermano del conferencista de Abilene G. C. Brewer.
- 48Lectures, 1940, p. 146.
- 49Lectures, 1941, p. 203.
- 50Ibid., p. 206.
- 51"Nuestro Programa Educativo", Lectures, 1919, p. 66.
- 52Véase Arthur W. Calhoun, Una Historia Social de la Familia Estadounidense desde los Tiempos Coloniales hasta el Presente (Nueva York: Barnes and Noble, Inc., 1945), Ruth Lindquist, La Familia en el Orden Social Presente (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1931), y Merle Curti, El Crecimiento del Pensamiento Estadounidense (Nueva York: Harper and Brothers, 1943), pp. 50-68.
- 53Ayer Nomás: Una Historia Informal de los Años Veinte (Nueva York: Harper and Brothers, 1931), pp. 96, 97.
- 54Ernest R. Mowrer, Desorganización Familiar: Una Introducción al Análisis Sociológico (Chicago: The University of Chicago Press, 1927) pp. 3-28. Frederick Lewis Allen dijo del Ford modelo A: "El

coche cerrado, además, era en efecto una habitación protegida del clima que podía ser ocupada en cualquier momento del día o de la noche y podía ser movida a voluntad hacia un camino oscuro o un sendero rural. Los Lynds citaron al juez del tribunal de menores en Middletown declarando que el automóvil se había convertido en una 'casa de prostitución sobre ruedas', y citaron el hecho de que de treinta chicas llevadas ante su tribunal en un año por cargos de crímenes sexuales... diecinueve fueron listadas como habiéndolo cometido en un automóvil", p. 100.

⁵⁵Lectures, 1944, p. 34.

⁵⁶"Educación Cristiana", Lectures, 1928-1929, pp. 42-44.

⁵⁷"Los Peligros del Niño", Lectures, 1922-1923, pp. 42-44.

⁵⁸Este párrafo cita, Hale, op. cit., p. 8, y Cox, op. cit., p. 57.

⁵⁹"Cristianismo en el Hogar", Lectures, 1942, p. 114.

⁶⁰Hale, op. cit., p. 37.

⁶¹"Instruye al Niño en el Camino Que Debe Seguir", Lectures, 1956, pp. 33-34.

⁶²Ibid., pp. 45, 49-50.

⁶³"El Estado de la Enseñanza Bíblica Hoy", Lectures, 1936, p. 82.

⁶⁴Sanders, op. cit., p. 116.

⁶⁵"El Hogar--Su Importancia", Lectures, 1944, p. 32.

⁶⁶"Restaurando a Dios en la Educación", Lectures, 1958, pp. 184-185.

⁶⁷"La Muerte de un Santo", Lectures, 1950, p. 1.

⁶⁸"Evangelismo", Lectures, 1950, pp. 30-31.

⁶⁹"La Esperanza del Cielo", Lectures, 1950, p. 153.

⁷⁰"Contemplé Su Gloria", Lectures, 1958, p. 253.

⁷¹"La Iglesia Que Jesús el Cristo Edificó", Lectures, 1922-1923, p. 194.

Epílogo

Lo que el espejo nos devuelve. Al cerrar estas páginas, el lector tiene delante más que la historia de un grupo de iglesias: tiene la pregunta de qué hacemos con lo que recibimos. El movimiento se vio a sí mismo ante la Biblia, ante el mundo moderno y ante sus propias divisiones, y en cada caso terminó apuntando a lo mismo: a Cristo y a un reino que ninguna controversia puede destruir. Que esa sea también la medida con la que cada uno examine su propio reflejo.

Acerca del autor y del traductor

El autor

William Slater Banowsky (1936–2019) fue ministro de las iglesias de Cristo y educador. Se formó en David Lipscomb College, la Universidad de Nuevo México (maestría en comunicación, 1959) y la Universidad del Sur de California (doctorado, 1963). Fue ministro de la Iglesia de Cristo de Broadway, en Lubbock (Texas), presidente de la Universidad de Pepperdine (1971–1978) y de la Universidad de Oklahoma (1978–1985). *The Mirror of a Movement* (1965) surgió de su estudio sobre la oratoria de las iglesias de Cristo, que ya incluía un análisis de la predicación de H. Leo Boles (Universidad de Nuevo México, 1958).

El traductor

Manuel López Lira es ingeniero civil y cuenta con una Maestría en Biblia. Une la precisión técnica con el estudio de las Escrituras, y su enfoque es estructurado, analítico y práctico. Ha publicado más de 25 obras en español. Con esta traducción acerca al lector hispanohablante una obra clave sobre la historia de las iglesias de Cristo.