

N.T. WRIGHT O LA RECATOLIZACIÓN DEL PENSAMIENTO PROTESTANTE

INTRODUCCIÓN

Durham es una pequeña ciudad del nordeste de Inglaterra, pero tiene una gran catedral. Esta diócesis se ha convertido en una de las más importantes para la Iglesia anglicana, en concreto desde febrero de 2003, cuando la reina de Inglaterra aprobó la nominación como obispo de Nicholas Tomas Wright. Esta nominación es un paso más en la deslumbrante carrera de este autor, siempre a caballo entre el mundo académico y la vida de iglesia. Su carrera académica, salvo sus inicios en la universidad de Cambridge y una estancia en Canadá a principios de los años 80, se ha desarrollado básicamente en la universidad de Oxford, en la que, por lo demás, Wright recibió su formación. En el ámbito eclesiástico, Wright ha destacado por haber sido el teólogo oficial del canon en la abadía de Westminster, el mismo lugar donde entre 1643 y 1649, en tiempos de una extraordinaria revolución política y religiosa, una asamblea de teólogos y laicos aprobaron una confesión de fe que se convertiría en el mayor monumento de la ortodoxia reformada, la Confesión de fe de Westminster.

En la actualidad, Tom Wright está en lo más alto del candelero teológico mundial. Por encima de todo, Wright es un brillante comunicador, razón por la cual tampoco le resulta difícil ser un prolífico escritor – con cincuenta y cinco años, “tan sólo” ha publicado más de treinta libros. Wright tiene todas las cualidades para el triunfo: además de su currículum académico, posee una personalidad atractiva, un ameno estilo de escribir y un agudo sentido para contactar con la mentalidad contemporánea. Todavía es joven, teológica y ministerialmente hablando. Se puede decir, utilizando un lenguaje que él suele emplear, que Tom Wright se encuentra en el *clímax* de su carrera, tras haber conseguido una posición de gran autoridad en su iglesia y en el mundo teológico internacional, empezando a adquirir incluso notoriedad en la sociedad secular como figura mediática. En definitiva, Wright tiene las puertas abiertas de para en par, y el ancho mundo delante de él.

En nuestro contexto español, esta puesta en antecedentes es un paso previo necesario para saber acerca de quién estamos hablando. Tom Wright nos es desconocido, pero si ninguna duda cada vez lo será menos. Coincidiendo más o menos con su nominación como obispo por la reina Elizabeth II, ha sido publicada en español la

que muy bien puede ser su obra más atrevida y controvertida, aparecida en nuestro país con el título *El verdadero pensamiento de Pablo*.¹

Este libro, dicho se de primera y a las claras, lanza una afirmación demoledora para la fe evangélica histórica. Su tesis principal es que la Reforma protestante estaba sencillamente equivocada en cuanto a lo que generó su nacimiento, la doctrina de la justificación por la fe.² Se trata, según Wright, de un lamentable error, que no es más que la herencia histórica de los debates teológicos de la Iglesia cristiana posterior al Nuevo Testamento, en especial el de Agustín y Pelagio, pero que en ningún caso tienen algo que ver con la enseñanza de Pablo.³ En realidad, el apóstol (siempre según Wright) no se oponía al esfuerzo moralizador de la religión por obras, sino, podríamos decir, al exclusivismo nacionalista de los judíos.⁴ Es incorrecto, históricamente hablando, pensar en los judíos del Nuevo Testamento como (según la palabra que Wright utiliza constantemente) proto-pelagianos, por lo que la crítica del apóstol no podía atribuirles lo que no eran. Por el contrario, la enseñanza de Pablo sobre la justificación se refería más a la eclesiología que a la soteriología.⁵ Pablo, pues, según Wright, enseña que ser justo no significa ser salvo sino simplemente ser miembro del pueblo de Dios, y que ya no se es justo por aferrarse a la marca de la circuncisión o por la observancia de la ley

¹ N.T. WRIGHT, *El verdadero pensamiento de Pablo*, (Tarrasa: CLIE, 2002).

² Cf., en especial las páginas 121-126, donde Wright recoge las críticas de Alister McGrath a la soteriología protestante y se propone de darles un fundamento desde el punto de vista de la exégesis paulina (p. 123). Lo cual significa que las críticas a la soteriología protestante, de McGrath y otros, se habían ido desarrollando desde su origen sin un trabajo importante de exégesis que las respaldara. El libro de Wright intenta colmar este déficit.

³ Cf., p. 121, donde Wright menciona también el debate entre Lutero y Erasmo. En realidad, hacer entrar el debate entre Lutero y Erasmo como origen del hipotético malentendido sobre la justificación por la fe muestra una falta importante de rigor, aunque sólo sea en cuanto a las fechas: el debate se produjo entre septiembre de 1524 y diciembre de 1525, cuando hacía años que la Reforma estaba ya lanzada. Además, la polémica entre Lutero y Erasmo sólo concernía indirectamente al tema de la justificación por la fe, puesto que debatían sobre si la voluntad humana, a causa del pecado, es o no libre. Otro tanto puede decirse de la polémica entre Agustín y Pelagio. Si bien es indudable que la polémica pelagiana marcó la Iglesia en Occidente en cuanto al tema de la predestinación, ya es más cuestionable que tuviera una repercusión directa en cuanto a la enseñanza acerca de la justificación. Aun tratándose de una obra destinada al gran público, la utilización, totalmente desprovista de base documental, de argumentos tan genéricos por parte de Wright ciertamente no contribuye a tomar en serio su discurso ya en su afirmaciones iniciales.

⁴ Cf., por ejemplo, en su exégesis de Rm 10,2-4: *“Israel, en su esfuerzo por intentar conseguir ese estado de justicia, mantener el pacto, que sólo beneficiará a los judíos, se ha olvidado de someterse a la justicia de Dios. El pacto siempre apuntaba a una familia con miembros de todas las naciones; Israel, apoyándose en su estado de “pueblo elegido”, ha traicionado el propósito original del pacto”* (p. 116).

⁵ *“Pero ya debería haber quedado claro que ciertos aspectos del debate postagustiniano sobre lo que ahora entendemos por “justificación” no tienen nada que ver con el contexto en el que Pablo escribió. La justificación en el primer siglo no tenía que ver con “cómo establecer una relación con Dios”. Tenía que ver con la definición escatológica, tanto futura como presente, que Dios hacía del que era miembro de su pueblo. Usando palabras de Sanders, no tenía que ver tanto con “entrar” o con “mantenerse”, sino con “cómo saber quién estaba dentro”. Dicho en un lenguaje teológico cristiano estándar, no tenía tanto que ver con soteriología, sino con eclesiología, no tanto con salvación sino con la iglesia”* (p. 127s).

ceremonial – lo cual sería el gran error judío que combatía Pablo. Tras la muerte y la resurrección de Cristo, se es justo (una vez más, se es miembro del pueblo de Dios) tan sólo por la fe, entendida ésta como una insignia o estandarte.⁶ De esta manera, la fe tiene que ser entendida no como la confianza en Cristo para salvación sino como la confesión de su señorío, el cual, más que el anuncio de las buenas nuevas de salvación, es la verdadera esencia del evangelio.⁷

Según Wright, la tradición protestante ha prolongado durante siglos los errores acerca de la enseñanza de Pablo, generando, puesto que son errores, perniciosas consecuencias, tales como individualismo,⁸ introspección,⁹ dualismo evangelización – obra social,¹⁰ o divisiones eclesiásticas.¹¹ Pero ahora que, gracias a nuestro mayor conocimiento histórico del judaísmo de la época de Pablo, sabemos la verdad, sólo queda *arrepentirnos*.¹² Adonde debe conducir este arrepentimiento no está dicho expresamente, pero no hace falta decirlo. Se entiende muy bien. No en vano, la doctrina de la justificación de Pablo es, según Wright, una doctrina esencialmente ecuménica:

*“La doctrina de la justificación no es simplemente una doctrina sobre la que católicos y protestantes deberían llegar a estar de acuerdo, como resultado de una ardua labor ecuménica. Es, en sí, una doctrina ecuménica, la doctrina que reprende la manera cerrada en que se agrupan nuestras iglesias, y que declara que todo aquel que cree en Jesús pertenece a la misma familia”.*¹³

De esta manera, Wright llega hasta a afirmar que la doctrina de la justificación ya no es obstáculo para celebrar la eucaristía en común entre católicos-romanos y protestantes.¹⁴ Dejando aparte los aspectos sentimentales, lo que en el fondo significa la

⁶ Cf. p. 133.

⁷ Cf. pp. 45-68.

⁸ *“Desafortunadamente, algunas infelices presentaciones de “el evangelio” también han caído en este individualismo, partiendo de la suposición que somos justificados y salvos primero como individuos”* (p. 168), el subrayado es nuestro

⁹ Implícito en su crítica: *“Algunos aún le utilizan para legitimar una “predicación del evangelio” bastante arcaica en la que el problema principal es el orgullo y el pecado humano, y la solución, la cruz de Cristo”* (p. 29).

¹⁰ *“El evangelio es anunciar que Jesús es Señor – Señor del mundo, Señor del cosmos, Señor de la tierra, de la capa de ozono, de las ballenas y de las cascadas, de los árboles y de las tortugas. Al comprender esto destruimos la demoledora dicotomía que ha existido en las mentes de las personas entre “predicar el evangelio” por un lado y lo que se solía llamar “acción social” por otro”* (p. 164).

¹¹ *“Muchos cristianos, tanto de la tradición de la Reforma como de la Contrarreforma, se han hecho a sí mismos y a la iglesia mucho daño tratando la doctrina de la “justificación” como el punto clave de sus discusiones, y suponiendo que describía el sistema por el cual los humanos alcanzan la salvación. Así han hecho de esta doctrina justo lo contrario de lo que pretendía ser”* (p. 169).

¹² Cf. p. 30.

¹³ *Ibid.*, p. 168s, el subrayado es nuestro.

¹⁴ *“Así, como lo que importa es creer en Jesús, un acuerdo detallado sobre la justificación no es lo que debería determinar la comunión de la eucaristía”* (p. 169).

celebración común de la eucaristía es la *manifestación de la unidad visible de la Iglesia*. O lo que es lo mismo, se afirma que la división entre católicos-romanos y protestantes *ya no es válida* en lo que la Iglesia católica (en el sentido de universal, la verdadera iglesia a través de todas las épocas) se refiere. La razón es simple: ninguna de ellas estaría caída en el error con respecto a la otra, puesto que las dos estarían igualmente equivocadas. Entre ellas, en cuanto a la justificación por la fe, que es el principal punto de discordia, existiría total igualdad.

El envite está, pues, servido. Tal vez por primera vez en la historia del protestantismo español, escuchamos el llamamiento, por parte de un teólogo *protestante* de renombre, a deponer nuestras enemistades doctrinales con la Iglesia católica-romana en nombre, precisamente, de la fidelidad debida a la verdad de la doctrina bíblica. Las consecuencias de tal acción pueden llegar a ser verdaderamente imprevisibles, tanto en el plano de la fe personal de los creyentes como en el ámbito institucional y eclesiástico. La publicación misma de este libro es indicativa de la profunda transformación que se está operando en el protestantismo español. Y el hecho que, desde su publicación, el libro haya pasado inadvertido, sólo invita a pensar que sus ideas se han introducido en el mundo evangélico español sin encontrar resistencias. En definitiva, con la publicación del libro de Wright, el protestantismo español muy bien ha podido entrar en un nuevo período de su existencia, caracterizado no sólo por la apertura a la corriente de ideas del mundo académico internacional (en la que, recordemos, la mayoritaria teología liberal marca siempre la agenda de los contenidos) sino sobretodo por la relativización de las doctrinas hasta ahora consideradas incuestionables.

Por ello, es imprescindible iniciar un debate en cuanto a las tesis de Wright. Y es imprescindible iniciarlo no sólo por motivos académicos, sino sobretodo por motivos eclesiales y espirituales: por amor a la Iglesia y por amor a la verdad. Por encima de todo, por amor a la Palabra de Dios. Hay que partir de la base de que toda novedad en doctrina, *por definición*, debe ser vista en la Iglesia con la mayor circunspección y prudencia. Si además, la novedad concierne un *punto fundamental de la fe*, allí donde la Iglesia se mantiene o cae, allí donde se sitúa la ruptura en la iglesia verdadera y la que está caída en el error, *como ha sido y es la doctrina de la justificación por la fe*, toda precaución es poca. ¿Es en verdad creíble que la Iglesia universal durante dos mil años, y particularmente durante los quinientos últimos, haya estado totalmente equivocada en un punto principal de la fe? ¿Y se puede presentar tal desafío, sin que se evalúe los

argumentos y las propuestas? Es más, ¿se puede proponer un cambio fundamental en la fe de la Iglesia sin que vislumbremos adonde este cambio conduce?

En definitiva, es del todo preciso hacer una evaluación, desde un punto de vista de la fe evangélica histórica, de las afirmaciones de Wright, así como de sus fundamentos y sus argumentaciones. Esto es, precisamente, lo que nos proponemos hacer en las líneas que siguen.

I. TOM WRIGHT, ¿UN TEÓLOGO EVANGÉLICO?

1. Definiendo conceptos

Para empezar, hay que situar el tema en el terreno olvidado donde, como sabe muy bien el arte de la propaganda, normalmente se ganan o se pierden las batallas: la semántica. Wright ha sido publicado en español en una colección teológica que pretende presentar producciones relevantes, académicamente hablando, de la teología evangélica contemporánea. Que se publique a Wright en esta colección nos tiene que hacer pensar en el verdadero significado de la palabra evangélico. ¿Qué es, finalmente, ser evangélico? Hay que reconocer que la palabra “evangélico” no tiene un significado claramente definido. De todas maneras, por lo general ella habla de aquel que profesa la Reforma protestante, cuyo contenido doctrinal ha sido definido en las confesiones de fe históricas. Con respecto a su sinónimo “protestante”, la palabra “evangélico” ha adquirido un matiz mucho más amable, puesto que señala más bien el evangelio que la afirmación solemne (en latín *protestatio*) de verdades doctrinales.

Asimismo, la palabra “evangélico” ha adquirido tradicionalmente un sentido más específico. Por un lado, “evangélico” se ha empleado para referirse no sólo a un sistema de creencias, sino también a una espiritualidad marcada por la conversión personal y una vida de santidad centrada en la Biblia, todo ello fruto en buena medida de haber recibido los diferentes avivamientos que ha conocido el protestantismo desde la Reforma. Por otro lado, “evangélico” ha designado normalmente la actitud de rechazo a la crítica bíblica, discurso académico heterodoxo que ha asolado al protestantismo desde la así llamada Ilustración. Por ello, en los países de tradición protestante, es clásica la división entre el sector “liberal”, mayoritario, y la minoría ortodoxa o “evangélica”.

La pregunta que hay que hacerse entonces es si Wright es un teólogo evangélico. Sin duda, él mismo se define así.¹⁵ Por otro lado, Wright goza de buena reputación entre los evangélicos como un académico conservador.¹⁶ Pero alguien que niega el dogma central de la Reforma, la justificación por la fe sola, y que sistemáticamente critica (como individualista, introspectiva, arcaica o infeliz, entre otros muchos epítetos) la predicación de las buenas nuevas de salvación por la fe personal en Cristo, de partida no puede ser considerado como evangélico; hay que decir, más bien, que es contrario a su misma esencia.

El hecho de que Wright goce de tan buena reputación habla más bien de la necesidad del mundo evangélico actual, en su búsqueda de respetabilidad académica, por encontrar referentes considerados como autorizados en el mundo teológico más amplio. Para ganarse la estima de los evangélicos, Wright se ha beneficiado sin duda de factores meramente coyunturales, como el hecho de haber adquirido notoriedad por su oposición a las posiciones de la escuela crítica radical del *Seminario de Jesús*. Pero no sólo eso. Hay que indicar también la habilidad de Wright, como gran comunicador que es, para hablar nuestro propio idioma. Es evidente que sus críticas tienen como objetivo capitalizar la actitud inconformista que se introdujo en la juventud de las iglesias evangélicas como resultado del mayo del 68. Ésta es la generación que, como Wright, en la actualidad ha alcanzado los cargos de dirección eclesiástica que regirán la próxima generación del protestantismo. Pero la habilidad de Wright se ve sobretodo cuando utiliza con éxito conceptos clave de nuestra apologética, como su oposición a la Nueva Era o su crítica constante a los postulados filosóficos de la Ilustración.¹⁷ Con todo, no es creíble pensar en Wright como un abogado tradicionalista de la mentalidad teológica y filosófica del Antiguo Régimen. Más bien, lo contrario es verdad. Como vamos a

¹⁵ Entre muchas otras cosas. En unas declaraciones hechas con motivo de su nominación como obispo, Wright definió lo mejor del anglicanismo (con lo que, al mismo tiempo, se define así mismo) como “*evangélico, católico, liberal y carismático*”. Para él, ser evangélico es simplemente estar “*arraigado a la escritura*”. Pero, como vemos, esta apelación a la Escritura se hace desde la perspectiva “*liberal*”, que según él significa “*estar dispuesto a pensar pensamientos refrescantes*”, lo que el liberalismo ha hecho históricamente al precio de la autoridad de la Biblia. Dicho sea de paso, el uso de minúscula para hablar de la Sagrada Escritura no es un error tipográfico. De hecho, Wright acostumbra a utilizar la minúscula incluso para referirse a Dios mismo. Esta lamentable provocación, no sabemos si refrescante pero muy significativa, es sin duda una de sus peores contribuciones en su libro académico *The New Testament and The People of God*, (Londres: SPCK, 1992).

¹⁶ Cf., por ejemplo, M. WILKINS, J.P. MORELAND, eds., *Jesús bajo sospecha. Una respuesta a los ataques contra el Jesús histórico*, (Tarrasa: CLIE, 2003), p. 85, en el que juntamente con J.D.G. Dunn, se le define como “*historiador conservador*”.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 16, en el que se introduce una cita de Wright en la que critica el “*imperialismo cultural de la Ilustración*”. Cf. también *El verdadero pensamiento de Pablo*, p. 101, 172s, donde Wright critica el neo-paganismo occidental y la Nueva Era.

intentar demostrar a continuación, la utilización de estos conceptos por Wright obedece a criterios de conveniencia, como instrumento que le permita articular un discurso novedoso en el ámbito de los estudios del Nuevo Testamento. En el fondo, Tom Wright no es más que un teólogo liberal.

2. Wright y la crítica bíblica

Es sencillamente incorrecto pensar que Tom Wright hace causa común con los evangélicos frente a la crítica bíblica. Más bien, su interés parece centrarse en el papel que su comunión anglicana puede jugar como vector de la renovación de los estudios neotestamentarios. En una conferencia publicada por el Anglican Institute de Colorado Springs (Estados Unidos), Wright hacía hincapié en dicho papel, haciendo un llamamiento a avanzar la investigación del llamado “Jesús histórico” por medio de los método histórico-críticos. En la frase introductoria de la conferencia, Wright ponía a las claras su actitud frente a la crítica bíblica diciendo: *“creo que la investigación histórica acerca de Jesús es un aspecto necesario e innegociable del discipulado cristiano”*.

Dicho de otra manera, lo que diferencia a Wright de un Bultmann o de la escuela del *Seminario de Jesús* no son sus puntos de partida, sus presuposiciones, sino sus conclusiones. Se trata, pues, de dos versiones distintas del mismo consenso intelectual y teológico, partido de la Ilustración, que *distingue entre* el Jesús histórico y el Jesús de la fe presentado por el Nuevo Testamento – con su conclusión obligada, que es considerar que el texto bíblico está sujeto al error o a la distorsión interesada, aunque sea piadosa, de la verdad histórica.

En concreto, Tom Wright forma parte de una de las dos corrientes principales en los estudios del Nuevo Testamento. La corriente principal ha sido la propulsada a partir del siglo XIX por William Dredge, caracterizada por una actitud profundamente escéptica ante los relatos de los evangelios. Esta sería la escuela de Rudolf Bultmann y del contemporáneo *Seminario de Jesús*. Frente a ella, se ha desarrollado una segunda corriente teológica, más minoritaria y optimista, iniciada a principios del siglo XX por Albert Schweitzer, que propone comprender a Jesús y los evangelios desde la óptica de la escatología judía. Esta corriente ha avanzado sobretodo en los ambientes académicos anglosajones, gracias en especial al empuje proporcionado en la década de los 70 por

E.P. Sanders, el iniciador de la llamada “Nueva Perspectiva sobre Pablo”, corriente que actualmente empieza a dominar en los estudios paulinos.¹⁸

Es cierto que las conclusiones de Wright son menos radicales que las de la escuela mayoritaria, pero en la práctica no dejan de estar muy lejos del discurso tradicional evangélico, el cual afirma que para conocer al Jesús histórico hasta con leer el relato bíblico. A veces Wright ataca abiertamente y con violencia este discurso tradicional. He aquí un ejemplo. La posición de Wright requiere comprender al Jesús histórico a la luz de la escatología judía, de Qumram y de los esenios en particular. En la práctica, ello lleva a Wright a cuestionar la presentación de los evangelios, en la que Jesús es claramente consciente de su divinidad (Lc 13,34; Jn 5,25; 8,24.58; 10,30; 14,9; 17,5; cf. Además Lc 11,31-32, donde Jesús se define mayor que la sabiduría y que un profeta). En la ya citada conferencia, Wright afirma que Jesús era simplemente un “*joven profeta judío*” que se identifica con los relatos del Antiguo Testamento que hablan de la venida escatológica de Dios a su pueblo. Su auto-conciencia no va más allá de ser el Mesías, lo cual no significa para Wright ser divino o preexistente. Pues bien, Wright tampoco pierde la ocasión para atacar con especial virulencia la enseñanza tradicional evangélica que defiende las afirmaciones del Nuevo Testamento acerca de la auto-conciencia divina de Jesús. Wright no tiene reparos en calificarla de “*intentos pseudos-ortodoxos*”¹⁹ o incluso “*distorsión idólatra*”²⁰ de Jesús. Sobran comentarios.

Por otro lado, también hay que señalar que estas afirmaciones de Wright genera de facto una serie de problemas cristológicos muy serios – los mismos problemas en los cuales la crítica bíblica está inmersa desde hace más de dos siglos. El problema esencial es simple: dado que Wright también afirma la Trinidad,²¹ ¿cómo Jesús era Dios y al mismo tiempo no era consciente de serlo? Esta posición de Wright va mucho más allá

¹⁸ Como veremos, las afirmaciones de *El verdadero pensamiento de Pablo* deben situarse enteramente en el discurso de esta nueva perspectiva teológica, de la que Tom Wright, junto con J.D.G. Dunn, son los representantes más destacados.

¹⁹ “*Olvidaos de los intentos pseudos-ortodoxos por hacer a Jesús de Nazaret consciente de ser la segunda persona de la Trinidad (...) Considerad más bien a un joven profeta judío contando una historia sobre YHWH regresando a Sion como juez y redentor*”.

²⁰ (Las críticas de Reimarus fueron) “*necesarias para desafiar el dogma soso con una realidad viva, necesarias para desafiar las distorsiones idólatras de quien fue realmente Jesús, y de ahí quien es realmente Dios, con una comprensión fresca de la verdad*”. Herman Samuel Reimarus (1694-1768) fue uno de los precursores de la crítica bíblica liberal. Profesor de lenguas orientales en Hamburgo, tras su muerte se publicaron unos escritos suyos en los que se negaba las creencias tradicionales como la revelación, el paso del Mar Rojo, la resurrección de Cristo o las ideas tradicionales acerca de Cristo y sus discípulos, lo que en aquella época causó un gran escándalo.

²¹ Cf. *El verdadero pensamiento de Pablo*, pp. 71-81. Aquí se ven las dificultades de Wright para intentar explicar tanto la divinidad de Jesucristo como la Trinidad desde el punto de vista del monoteísmo judío, que sería, según él, la perspectiva del apóstol.

de la enseñanza tradicional del Concilio de Constantinopla III (680-681) que afirma la existencia *enhipostática* (es decir, personal, no absorbida o anulada) de la naturaleza humana en la persona divina de Cristo. En la práctica, supone afirmar que la personalidad de cristo es sólo humana.

Ciertamente, es muy difícil integrar a Wright en los discursos heterodoxos tradicionales acerca de la persona de Jesús, como el nestorianismo o incluso las teorías kenóticas. Wright nunca precisa con claridad su pensamiento al respecto, sino que más bien sugiere, se explica a medias o se limita a dar pistas. Pero al leerlo no se puede dejar de tener la impresión de que la palabra clave de la cristología de Wright es *identificación*: Jesús se identifica con los relatos del Antiguo Testamento que hablan de Dios viniendo a Su pueblo al final de la historia, y en la cruz, *Dios se identifica con Jesús*.²² Esta identificación divina conllevaría la ascensión de la persona de Jesús, que hasta entonces habría sido simplemente “un joven profeta judío”, es decir, sólo un hombre. La enseñanza de Wright sería, pues, una forma moderna de la herejía del adopcionismo. Pero no sólo esto. La cruz sería, además, *el momento en el que se introduce un cambio en Dios* y de ahí que sea el *clímax de la historia*. Creemos que el discurso cristológico de Wright debe ser integrado en las teologías contemporáneas que propugnan la idea de la *mutabilidad de Dios*, aberración teológica que en el fondo no es más que una forma de panteísmo. El Dios que se revela en la Biblia afirma que no cambia y que en Él no hay mudanza ni sombra de variación (Mal 3,6; Stg 1,17).

Ciertamente, el obispo Wright haría bien en sacarnos a todos de dudas acerca de su cristología confesando la doctrina tradicional de la Iglesia, a saber, no sólo que Cristo es una *hipóstasis* (persona) concreta, y es *homoousios* (de la misma esencia del Padre)

²² Valga esta cita como ejemplo, tomada de la misma conferencia: “*Nosotros, en nuestra cultura, vivimos con la sombra de la vieja visión deísta de Dios: un Dios alto y seco, un Dios que es tan transcendente que encontramos difícil pensar en él actuando en el mundo (...) Cuando hacemos la pregunta, ¿es Jesús Dios? ¿es Jesús divino? Todos nosotros a menudo comenzamos con la visión deísta de Dios, y entonces intentamos encajar a Jesús en ella. Como resultado, acabamos con una figura docética de Jesús (...) Por el contrario, todo el Nuevo Testamento nos invita – no, nos apremia, nos insiste – a que tenemos que comenzar con Jesús y alrededor de él replantearnos nuestra visión de Dios. Y cuando hacemos esto, entonces por supuesto lo que encontramos es el retrato del Antiguo Testamento de YHWH con un rostro humano (...) En la cruz, el Dios viviente dice en acción lo que Jesús dice en su última cena simbólica: esto es mi cuerpo, dado por ti”, el subrayado es nuestro.*

Dejando aparte su habitual error de asimilar la enseñanza acerca de la transcendencia de Dios al deísmo, que demuestra su nulo interés por el rigor teológico, parece justo decir que Wright sugiere replantearnos la teología de la encarnación de esta manera: no se empieza a partir de la divinidad de Cristo sino por su humanidad. La encarnación no sería entonces un movimiento descendente de Dios al hombre, sino ascendente del hombre a Dios, o más bien la fusión de Dios y el hombre. Es en la cruz donde se daría la unión entre lo divino y lo humano, entre Dios y Jesús. Bien, ¿es esto verdaderamente teología evangélica? ¿qué hacemos, además de las declaraciones de auto-conciencia divina de Jesús previas a la cruz, con el relato de su nacimiento virginal?

sino que lo es *desde toda eternidad*. Sí, por el bien de su iglesia, ciertamente debería hacerlo.

3. Los fundamentos teológicos de Wright

No se puede considerar a Wright como un teólogo evangélico, o refutar tal idea, sin hacer antes una evaluación de los fundamentos de su teología. Ésta ha irrumpido como novedosa en los estudios del Nuevo Testamento y por ello se ha ganado el reconocimiento de buena parte del mundo evangélico internacional. En cuanto a estos fundamentos, hay que decir que la comprensión de Wright de la teología paulina está cimentada sobre dos nociones que son las dos columnas que sostienen todo su discurso: *la narrativa y la cosmovisión*.

En un voluminoso libro sobre la teología del Nuevo Testamento, Wright consagra más de cien páginas para tratar acerca de estas cuestiones.²³ Por un lado, el discurso de Wright es el resultado de integrar buena parte de los postulados post-modernistas acerca de la narrativa, manteniendo al mismo tiempo una cierta perspectiva optimista sobre la posibilidad de conocer el pasado a través de los documentos históricos.²⁴ Por otra parte, Wright interpreta totalmente la religión de Israel por medio de la idea de la cosmovisión.²⁵ Seguramente, ésta es la mayor originalidad de Wright en el marco de los estudios del Nuevo Testamento. A pesar de que en este tema se basa sobre las obras de diversos autores, el inspirador principal para aplicar la noción de cosmovisión a los estudios del Nuevo Testamento parece ser Brian Walsh.²⁶

Para Wright, la cosmovisión de los pueblos determina sus expresiones en todos los aspectos: cultura, religión, teología, imaginación y sentimientos, mitología y literatura.²⁷ De esta manera, Jesús y Pablo contaban historias corrientes en el judaísmo pero modificándolas, para hacer cambiar así su cosmovisión y hacer emerger una nueva – he aquí la combinación de las dos nociones de narrativa y cosmovisión.²⁸ Por

²³ Cf. *The New Testament and The People of God*, pp. 31-144.

²⁴ *Ibid.*, p. 61s. El post-modernismo niega la posibilidad de obtener un conocimiento objetivo del pasado: no existe la Historia, sino historias, o discursos, particulares e interesados, sobre el pasado. Wright llama su posición “una apreciación crítico-realista del fenómeno de lectura”, distinguiéndola de la que llama “realista ingenua”. Cf. también, *ibid.*, p. 81ss.

²⁵ La expresión es un calco del alemán *Weltanschauung*, de la que proviene *Worldview* en inglés. La definición dada por la Real Academia Española es simple: “*Manera de ver e interpretar el mundo*”.

²⁶ Cf., *ibid.*, p. 122, nota 3; p. 123, nota 6, p. xix. Cf. También B. Walsh y R. Middleton, *La vision chrétienne du monde*, (Méry-sur-Oise : Sator, 1988), de orientación neo-calvinista. De estos últimos, Wright integra la forma simplificada de la cosmovisión como respuesta a las preguntas: quién somos, dónde estamos, cuál es el mal, cuál es la solución (cf. 123; p. 132s).

²⁷ *Ibid.*, p. 124s.

²⁸ *Ibid.*, pp. 77-80.

consiguiente, la evolución a través del Antiguo Testamento, y entre éste y el Nuevo Testamento, se deba a los cambios de la cosmovisión de las colectividades a las que se dirigen los autores.

Evidentemente, este discurso de Wright no entraña otra cosa que una *visión naturalista* no sólo del hecho religioso en general, sino sobretodo de la religión bíblica, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.²⁹ Es en este sentido cómo se tiene que entender el rechazo persistente de Wright a considerar los textos bíblicos en lo que llama “*categorías atemporales*”, refiriéndose sin duda a su carácter como Palabra de Dios.³⁰ Por consiguiente, la tarea de hacer teología expresando el contenido bíblico por medio de proposiciones o verdades atemporales no tiene mucho sentido para él.³¹

Está claro que el discurso de Wright pone en tela de juicio la noción misma de revelación. Es cierto que de manera análoga a lo que hace en el estudio de la historia, Wright admite una *noción crítica de la revelación*. Ahora bien, Wright no explica esta noción tan general, limitándose a afirmar que el lenguaje del hombre sobre Dios tiene un referente, aunque este referente para él sea tan sólo metafórico. En definitiva, la doctrina de la revelación de Wright está llena de ambigüedades, pero en ningún caso puede considerarse ortodoxa.³² De hecho, Wright llega en un momento a afirmar que su enfoque teológico es una manera de tratar apropiadamente las cuestiones planteadas por la Ilustración.³³

Por todo ello, se puede concluir que, sin ningún género de dudas, Wright no es un teólogo evangélico. Al contrario, Wright reposa sobre los mismos principios filosóficos y teológicos que el liberalismo clásico, en particular su visión naturalista de la religión bíblica. Wright no ha roto en ningún momento con esta tradición, sino que su discurso supone la aplicación novedosa de las dos nociones ya citadas, narrativa y cosmovisión.

²⁹ Un ejemplo significativo es la interpretación de Wright del sistema de sacrificios del Antiguo Testamento; cf. *ibid.*, p. 274ss. Wright afirma: “*el sistema sacrificial funciona como una vía para establecer e institucionalizar un aspecto de la cosmovisión que ya hemos estudiado*” (p. 275). En ninguna parte Wright afirma que el sistema sacrificial haya sido instituido por Dios mismo.

³⁰ *Ibid.*, p. 20: “*Es muy difícil producir una “teología” a partir del Nuevo Testamento que repose en categorías “atemporales”(…) todo lo del Nuevo Testamento está condicionado culturalmente*”. Asimismo, en la ya citada conferencia, Wright afirmó que el hecho de haber predicado los textos bíblicos como Sagrada Escritura ha generado “*todo tipo de mal entendidos*” y llega hasta a afirmar que tratar a los evangelios como depósito de la verdadera doctrina y ética es una “*supersimplificación*” (del término inglés, un tanto enfático, “*oversimplification*”).

³¹ En nota en pie de página y sin mayores citas ni comentarios, Wright cita Louis Berkhof y su teología sistemática como un ejemplo de esta manera de proceder, que califica como “*bastante estéril*”, p. 131.

³² Cf. P. WELLS, *Dios ha hablado. Debate contemporáneo sobre las Escrituras*, (Barcelona: Andamio, 1999), en especial, pp. 223-247.

³³ *The New Testament and The People of God*, p. 139.

II. EL ATAQUE A LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE

1. Particular retrato del judaísmo

Si esto es así, si Tom Wright no es más que un teólogo liberal, ¿por qué entonces todas sus críticas a la Ilustración, al Dios de los deístas, etc., por las cuales llegamos a considerarlo hasta como un sufrido combatiente por la verdad evangélica en medio del excéntrico mundo académico contemporáneo? Como ya hemos dicho anteriormente, este procedimiento no parece ser más que un paso necesario para poder articular su discurso novedoso acerca del judaísmo del Nuevo Testamento, en el cual se basa a su vez para modificar completamente la doctrina clásica evangélica de la justificación por la sola fe.

En efecto, uno de los aspectos más sobresalientes de la obra de Wright es su particular retrato del judaísmo del tiempo del Nuevo Testamento. En general, Wright sigue los puntos de vista consagrados por E.P. Sanders, quien a finales de la década de los 70 propició una verdadera revolución teológica al defender que el judaísmo no era una religión de la salvación por las obras; al contrario, el judaísmo reconocía la gracia de la alianza por la cual estaba ligado a Dios, al interior de la cual se debía guardar la ley para mantener su estatuto de pueblo de Dios. Éste es, en resumidas cuentas, el *nomismo de la alianza de Sanders*.³⁴

La originalidad de Wright reside en su interés invariable por la cosmovisión del judaísmo, y en particular, por la dimensión política de su vida religiosa. Es precisamente a la hora de fusionar los dos ámbitos, el político y el religioso, donde se hace imprescindible la crítica a la cosmovisión posterior a la Ilustración, que ha dividido estos dos ámbitos. El argumento es sencillo: la cosmovisión judía era distinta a la nuestra y no debemos, pues, pensar en el judaísmo de acuerdo con nuestras percepciones modernas. Como resultado de la aplicación exhaustiva de este principio,

³⁴ En inglés, *covenantal nomism*. Preferimos nuestra apelación *nomismo de la alianza* a la traducción literal dada en *El verdadero pensamiento de Pablo*, p. 26: *nomismo pactal*. En primer lugar, porque creemos que el término *covenant*, *covenant theology*, se traduce mejor por el término alianza, a pesar del uso generalizado de *pacto*. En segundo lugar, porque la expresión de Sanders es casi ininteligible. De esta manera, creemos que se entiende mejor que el nomismo está establecido por o en la alianza. Por otro lado, todo el discurso generado por la obra de Sanders, conocido como la “Nueva Perspectiva sobre Pablo”, debe enmarcarse en el movimiento *revisionista* más amplio de las iglesias acerca del pueblo judío. Este movimiento teológico, de carácter ecuménico, se ha desarrollado desde el fin de la II Guerra Mundial, no a partir de la exégesis y la teología bíblica, sino de las declaraciones oficiales de las iglesias; estas declaraciones han precedido y orientado la labor de los teólogos por la creación de un consenso prácticamente monolítico; cf. M.-Th. HOCH y B. DUPUY, *Les Église devant le judaïsme. Documents officiels 1948-1978*, (París : Cerf, 1980).

es verdaderamente difícil encontrar en Wright un ámbito religioso que no se interpretado políticamente.

De esta manera, el judaísmo del Nuevo testamento se creía todavía en el exilio a causa de sus pecados.³⁵ El perdón de Dios era percibido como una restauración nacional.³⁶ La salvación para el judaísmo también era interpretada políticamente, como la liberación de sus enemigos, la restauración de los símbolos nacionales y el goce de un estado de shalom permanente, en el que cada uno “*se siente apaciblemente debajo de su higuera*”.³⁷ La adhesión a la Torah para obtener salvación, por tanto, tenía poco que ver con la salvación *post-mortem*, sino más bien con la preservación de la identidad nacional judía.³⁸ De igual manera, la resurrección jugaba el símbolo de la restauración de Israel, razón por la cual los *colaboradores* saduceos rechazaban esta doctrina.³⁹ Pasaba lo mismo incluso con la doctrina de la Providencia: bajo la idea de la soberanía divina en realidad se dirimía la conveniencia o no de la acción revolucionaria.⁴⁰

En nuestra opinión, este retrato del judaísmo es una de las mayores debilidades del discurso de Wright: ¿es posible presentar un retrato más esquemático y simplificado de la mentalidad de todo un pueblo, en el que hasta la resurrección y la Providencia son interpretadas políticamente? En un momento dado, Wright reconoce la dificultad para conseguir una visión unificada del judaísmo, pero él cree que ésta se puede superar por medio de la noción de la cosmovisión.⁴¹ Pero, sinceramente, no creemos que Wright lo haya conseguido. En primer lugar, porque la noción de cosmovisión, si verdaderamente hablamos de cosmo-visión, es algo mucho más interior, evanescente casi, que la versión simplificada presentada por Walsh, Middleton y Wright: más bien que un conjunto de ideas y creencias definidas, se trata de la disposición interior *más profunda*, el estado de espíritu fundamental, que orienta al individuo a *percibir* la vida de una determinada manera. Se le puede entonces formular a Wright legítimamente la siguiente pregunta: ¿cuáles, según él, la diferencia, sin recurrir al nominalismo, entre cosmovisión y *mentalidad y/o ideología*? Creemos sinceramente que a la base del discurso de Wright

³⁵ *The New Testament and the People of God*, pp. 268-271.

³⁶ “Esto necesita ser subrayado en los términos más fuertes posible: el sentido más natural de la frase “el perdón de pecados” para un judío del siglo primero no es en primera instancia la remisión de los pecados individuales, sino la de los pecados de toda la nación” (*ibid.*, p. 273).

³⁷ *Ibid.*, p. 300.

³⁸ *Ibid.*, p. 168.

³⁹ *Ibid.*, p. 200.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 200s.

⁴¹ *Ibid.*, p. 118s.

se encuentra esta confusión entre cosmovisión y mentalidad y/o ideología.⁴² Las repercusiones de esta confusión no son sólo semánticas, puesto que al interior de una colectividad, si bien no es seguro que exista una sola cosmovisión, ciertamente se encuentran, tanto hoy como en los tiempos del Nuevo Testamento, diversas mentalidades e ideologías.

En segundo lugar, para conseguir una cosmovisión unificada del judaísmo, Wright debe generalizar aspectos parciales y realizar grandes reducciones. Sencillamente, no creemos que la reconstrucción del judaísmo hecha por Wright tenga en cuenta toda la diversidad presentada por los evangelios.⁴³ Leyendo la interpretación eminentemente política de la religión en Israel, difícilmente se puede dejar de pensar que Wright en realidad está presentado la *interpretación celote* de la misma y elevarla a la categoría de la cosmovisión judía.

En tercer lugar, para que su interpretación del judaísmo parezca justa, Wright debe a veces realizar algunos subterfugios que nos parecen demasiado evidentes, llegando a no tener en cuenta, o incluso corregir, las fuentes históricas que no se corresponden con la visión que él ofrece. Entre los que podríamos citar, nos quedamos con el ejemplo que nos parece más importante: contradiciendo los pocos datos ofrecidos por el Nuevo Testamento, Wright presenta al apóstol Pablo antes de su conversión como un fariseo *shamaíta*.⁴⁴ La razón para hacerlo parece clara: como veremos a

⁴² Según la Real Academia Española, la mentalidad es la “*cultura o manera de pensar que caracteriza a una persona, un pueblo, una generación, etc.*”, mientras que la ideología es el “*conjunto de ideas fundamentales que caracterizan el pensamiento de una persona, colectividad o época, de un movimiento cultural, religioso, o político, etc.*”. Por consiguiente, los tres conceptos forman claramente una familia semántica. La *cosmovisión* subraya el aspecto de la percepción e interpretación interiorizada de la realidad; la *mentalidad*, la manera de pensar transmitida por la cultura; y la *ideología*, el discurso basado sobre ideas específicas. Nos parece evidente que Wright habla de cosmovisión judía cuando debería de hablar de mentalidad y sobretodo de ideología. Por esta razón, creemos que las conclusiones sacadas por Wright a partir de este punto de partida son cuestionables.

⁴³ La salvación en el judaísmo no tenía sólo que ver con la restauración escatológica de la nación, sino también con la salvación individual y al estado de gloria *post-mortem* (Lc 16,19-31). La relación del judío con la ley no era sólo el medio para mantener los signos de identidad nacionales, sino que también se concebía con fines salvíficos (Lc 18,18-20). El perdón no era sólo nacional, ni estaba ligado al retorno futuro de Israel del exilio (Lc 7,36-50); por cierto, vale la pena decir que mientras en el libro publicado en español dice que “*la mayor parte de los judíos*” creían que Israel estaba todavía en exilio (p. 39), en el libro académico *The Climax of the Covenant*, (Edimburgo: T&T Clark, 1991), p. 141, la afirmación se convierte en “*al menos algunos judíos*”. Del mismo modo, la resurrección en los evangelios no estaba ligada en ninguna parte a la restauración de la nación, y las dificultades de los saduceos parecían deberse más bien a la vida futura que negaban (Mt 22,23-33). La doctrina de la Providencia no era solamente una herramienta revolucionaria, sino que estaba en el corazón de los israelitas ante las perplejidades de la vida (Lc 13,1-5; Jn 9,1-3) y era una fuente de seguridad para los judíos piadosos (Lc 12,4-7). Los israelitas no estaban escandalizados por el hecho de que Jesús distinguiera el deber religioso y el político, sino más bien “*admirados*” (Mt 22,15-22).

⁴⁴ Cf. *El verdadero pensamiento de Pablo*, p. 32-33. Wright considera “*imposible*” que Saulo fuera un fariseo *hillelita*, porque de otro modo, según él, las pruebas de su persecución a los cristianos habrían sido una invención (p. 36). No obstante, Pablo afirma explícitamente que había sido educado a los pies de la

continuación, este paso es necesario para articular su interpretación sobre la enseñanza del apóstol.

2. La teología paulina según Wright

2.1 El “inclusivismo resultante en substitución”

Si tenemos en mente este particular retrato del judaísmo hecho por Wright, veremos que éste concuerda con su versión de la teología paulina. Tiene en ella gran importancia la idea de que, por su conversión, el apóstol ve la muerte y *sobretudo* la *resurrección* de Jesús a la luz de la *vindicación*, la restauración que, como fariseo *shamaíta*, esperaba para el pueblo judío, el pueblo de la alianza.⁴⁵ En Jesús, pues, se cumple esta alianza. Dado que en su origen, esta alianza tenía como objetivo la salvación de todo el mundo,⁴⁶ ahora la alianza está abierta a los gentiles por el evangelio, el cual en esencia no es el anuncio de la salvación, sino la proclamación del señorío de Jesús frente al paganismo y los “principados” de este mundo.⁴⁷ El apóstol desarrolla entonces su crítica y relativización de la Torah: las “obras de la ley” – que no son más que los *delimitadores* (*boundary-makers*) del pueblo judío, o signos ceremoniales que delimitan el pueblo de la alianza, como circuncisión, los alimentos puros, sabbat, etc.⁴⁸ – pierden toda razón de ser. La única insignia que queda en vigor para delimitar el pueblo de Dios es la fe en Cristo, que debe concebirse en relación con el evangelio, es decir, la confesión de su señorío. *La justificación por la fe es, pues, la declaración de Dios que aquel que tiene esta fe pertenece al pueblo de la alianza*; ella no es, entonces, una noción soteriológica sino eclesiológica. De esta manera, el pueblo judío que persiste en rechazar a Cristo está excluido de este nuevo pueblo de la

gran figura del partido hillelita, Gamaliel (Hch 22,23) y, lo cual Wright omite totalmente, que él había gozado desde nacimiento el raro privilegio de ser ciudadano romano (Hch 22,27-28), lo cual ciertamente no se esperaría en un patriota celote *shamaíta*. Por lo demás, es legítimo preguntarse si Wright no hace otra gran simplificación cuando presenta el partido *hillelita* prácticamente como liberales pacifistas del primer siglo. En realidad, el recurso a la violencia en cuestiones religiosas no parece ser el patrimonio exclusivo de los fariseos *shamaítas*, ni siquiera de los fariseos en su conjunto, sino que parece corriente en el judaísmo del Nuevo Testamento (a no ser, claro está, que se quiera ver siempre *shamaítas* por todas partes, incluso donde ni siquiera los fariseos son nombrados; cf. Lc 4,28-29; Jn 7,1; 8,59; Hch 6,9; 21,30). El sumo sacerdote Caifás es un buen ejemplo que demuestra que el recurso a la violencia en materia religiosa no siempre estaba en relación con el discurso celote.

⁴⁵ Cf. *El verdadero pensamiento de Pablo*, p. 42.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 39: “El propósito del pacto consistía en que, a través de él, el creador se dirigía y salvaría al mundo entero”.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 65: “El evangelio es para Pablo la proclamación del Dios verdadero contrastándolo con los dioses falsos”.

⁴⁸ Cf., *El verdadero pensamiento de Pablo*, p. 90s. 140; *The New Testament and the People of God*, p. 238; *The Climax of the Covenant*, p. 240.

alianza,⁴⁹ que en adelante no estará más formado por la raza.⁵⁰ Esta es, en resumidas cuentas, la enseñanza de Wright sobre la alianza, una enseñanza que creemos que puede definirse con justicia llamándola el *inclusivismo resultante en substitución*.⁵¹

2.2 Problemas exegéticos

Este discurso entraña problemas exegéticos serios. Uno de ellos, seguramente el más importante, es el de limitar el significado de las “obras de la ley” a las obras *ceremoniales*. Esta perspectiva es la que también expone J.D.G. Dunn.⁵² Este punto, en sí mismo, supone un alineamiento con la exégesis anterior a la Reforma, contra la cual los Reformadores ya se manifestaron en su día.⁵³ Por otro lado, no parece posible considerar que esta exégesis haga justicia al pensamiento de Pablo. Parece evidente que estas obras de la ley no pueden ser consideradas haciendo, como ellos, abstracción de la maldición que se pronuncia contra los que no las cumplan (Ga 3,10) y esta maldición se refería precisamente a la ley en su conjunto, incluso en su aspecto moral (cf. Dt 27,15-26). Además, en la perspectiva de Wright y Dunn, el contraste entre la “justicia de la ley” y la “justicia de la fe” no es la *antítesis teológica* entre dos justicias reveladas por Dios (“Moisés escribe de la justicia de la ley... la justicia de la fe dice así”) sino la diferencia entre la justicia divina y una pseudo-justicia humana que se reclama de la Escritura. El objetivo de la exégesis es el de tratar con el sentido evidente de un texto y la interpretación de Wright y Dunn, en su intento de presentar de manera coherente el pensamiento global de Pablo sobre la ley, contraviene el sentido evidente de Rm 10,4-5.

Otro problema exegético que nos parece importante es la definición que Wright hace de la palabra “evangelio” según Pablo. Para dar su definición de evangelio como anuncio del señorío de Cristo frente a los dioses paganos, Wright se apoya

⁴⁹ Cf. *The Climax of the Covenant*, p. 246.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 253.

⁵¹ Wright apoya este discurso sobre un trabajo importante de exégesis en su libro *The Climax of the Covenant*. No podemos entrar aquí en detalle acerca de este libro. Tan sólo decir que la idea dominante del libro es la de mostrar que Pablo en sus cartas había intentado operar la transformación del discurso dominante en el judaísmo, por la concentración en Cristo de lo que se atribuía corrientemente a Israel. Se trata, pues, de la aplicación de las nociones fundamentales de Wright del uso de la narrativa para alterar la cosmovisión. El gran problema de este libro es que no trata los pasajes en cuestión de manera detallada, sino que intenta encontrar en ellos ideas novedosas, que en ocasiones nos parecen más bien proyecciones imaginativas del autor. El gran acierto de este libro nos parece su exégesis de Romanos 11, por la que concluye que el “todo Israel” del vs 25-26 se refiere al nuevo pueblo de Dios, formado por los creyentes en Cristo, incluyendo al remanente judío que ha creído (p. 249s).

⁵² J.D.G. DUNN, *Romans 9-16*, Colección *Word Biblical Commentary*, vol. 38b, (Dallas: Word Books Publishers, 1988), p. 593.

⁵³ Cf. M. LUTERO, *Comentarios de Martín Lutero. Gálatas*, (Tarrasa: CLIE, 1998), p. 55s, sobretodo 99s. J. CALVINO, *Epístola a los Romanos*, (Grand Rapids: Desafío, 1995), p. 102.

fundamentalmente en testimonio extra-bíblicos del mundo grecorromano, a los que yuxtapone la visión de los anuncios proféticos de Is 40,9 y 52,7. Ciertamente, considerar el uso más amplio de una palabra puede ser de alguna utilidad en la exégesis, pero es incorrecto establecer el significado de una palabra a partir exclusivamente de ese trasfondo. Por el contrario, la manera más natural de concebir el significado de las palabras en cualquier literatura es a partir del corpus literario que le es propio, en este caso el bíblico, atendiendo prioritariamente al uso dado por el mismo autor. Si hubiera atendido a esta norma elemental en exégesis, Wright sería forzado a reconocer que el Nuevo Testamento no sustenta sus afirmaciones: en concreto, Pablo no separa el evangelio del anuncio de la salvación (cf. Hch 20,24; 1 Cor 15,1-2; Ef. 1,13; 3,6). Wright comete el increíble error de olvidar que, en la misma carta a los Romanos, Pablo define la palabra “evangelio”, llamándolo el “*poder de Dios para salvación a todo aquel que cree*”.

2.3 Teología de la alianza

Al margen de estos problemas exegéticos, Wright expone, en el fondo, algo así como una versión moderna de la teología de la alianza, dado que la alianza es seguramente el concepto teológico más importante en su discurso, como veremos a continuación al tratar sobre la justificación por la fe. Alguien podría relacionar así la teología de Wright con la teología reformada clásica, también llamada teología de la alianza o del pacto, puesto que esta última se ha articulado a partir de la noción bíblica de la alianza. No obstante, no se puede reconocer en los escritos de Wright ni siquiera la presencia de una variante aceptable de esta teología reformada de la alianza.

Es cierto que, como la teología reformada, Wright presenta una concentración cristológica de la alianza que permita hablar de la “substitución” del pueblo judío que ha rechazado a Cristo. Pero el problema fundamental reside en que Wright separa dos nociones que en la Biblia son inseparables: la alianza y la elección. Al hacer de la alianza el *instrumento* al servicio de la inclusión de toda la familia humana, lo único que consigue es distorsionar gravemente la *unión íntima existente en la Biblia entre alianza y elección*. Wright sólo concibe esta última desde el punto de vista comunitario, de la nación, y ello porque está al servicio de la salvación del mundo entero.⁵⁴

⁵⁴ “El propósito de la elección (de Israel) siempre fue la salvación del mundo entero”, en *El verdadero pensamiento de Pablo*, p. 156.

Este es, sin duda, el punto clave de la teología de Wright. Sin embargo, esta comprensión olvida que, si bien la alianza con Abraham contemplaba la salvación de los gentiles (Gn 12,3) la alianza como tal suponía una elección en el seno de las naciones, comportando pues el rechazo de estas otras naciones (Dt 7,6-8; Sal 147,19-20). Y no sólo eso, sino que el principio de la elección también está operativo al interior mismo de la alianza (Rm 9,6ss) Ciertamente, tener en cuenta este dato relativiza todo el discurso de Wright y Dunn sobre las “obras de la ley”. En la perspectiva bíblica de la elección, aunque esto chirrié en nuestros oídos contemporáneos, el aferrarse a los signos instituidos por Dios en una alianza que supone una separación dentro de las naciones, no es, en principio, una actitud culpable.

En definitiva, Wright pierde totalmente de vista el aspecto *particularista* de la alianza. Ello conlleva otro problema añadido: se afirma la substitución del pueblo judío en la alianza sin que por lo demás se hable de la relación *actual* del pueblo judío con esta alianza. Wright tiene razón al evitar la perspectiva corriente de la *doble alianza* que Dios mantendría simultáneamente con la Iglesia y con el pueblo judío.⁵⁵ Pero el aspecto incondicional de la alianza difícilmente halla cabida en su teología. La razón de ello no es otra que su rechazo a la elección individual. De esa manera, parece claro que Israel tras su substitución se encuentra *totalmente* separado de la alianza en Cristo. Sin embargo, la teología reformada siempre ha afirmado no sólo la substitución del pueblo judío, sino la esperanza y la certeza de que las promesas incondicionales dadas a Abraham se cumplen en los elegidos judíos. Por ello, el pueblo judío participa ahora en la alianza en Cristo en la persona de estos elegidos, que llegarán a la fe en Cristo, en el curso de la historia, a partir del estado de endurecimiento del pueblo, por lo que, a causa de estos elegidos, Dios mantiene una relación misteriosa con este pueblo endurecido. Esta perspectiva de la teología de la alianza, pues, está totalmente ausente en los escritos de Wright.

3. La justificación por la fe según Wright

3.1 Afirmaciones principales

La comprensión de toda esta enseñanza acerca de la alianza es lo que nos introduce de pleno en sus afirmaciones sobre la *justificación por la fe*, que son, sin duda alguna, el aspecto más problemático de todo el discurso de Wright.

⁵⁵ Cf. *The Climax of the Covenant*, pp. 253-255. En esto, Wright se distancia de Sanders, quien afirmó que si Pablo hubiera vivido hoy, habría adoptado una teología de la doble alianza (*ibid.*, p. 232, nota 7).

La justificación por la fe es, para Wright, una doctrina esencialmente aliancial. Su punto de partida fundamental es su interpretación de la expresión “justicia de Dios” en Romanos. Wright se apoya en la Septuaginta para afirmar que ésta significa “*la fidelidad de Dios a sus promesas, al pacto (...) es el aspecto del carácter de Dios que le lleva a salvar a Israel a pesar de la perversidad y maldad de Israel*”.⁵⁶ Según esta definición, pues, esta justicia sería uno de los atributos de Dios. Su apoyo en la Septuaginta consiste en citar, de manera muy genérica Isaías 40-55 y Daniel 9. Para él el hecho de que en el Antiguo Testamento griego la expresión “justicia de Dios” tiene este sentido es un hecho tan evidente que no admite discusión alguna.⁵⁷

A partir de ese hecho, Wright expone la naturaleza jurídica de la noción “justicia de Dios”, pero en una perspectiva nueva, que se correspondería con la cosmovisión judía que él ha descrito: en vez del juicio al que el pecador comparece como acusado y sale absuelto – la enseñanza tradicional evangélica – se trata más bien del juicio que Dios hace entre su pueblo, Israel, y *los otros pueblos paganos*.⁵⁸ La naturaleza jurídica del término excluye, según Wright, pensar en su modo de comunicación al hombre.⁵⁹ La “justicia de Dios” pues, es un término aliancial y jurídico, lo cual exige un cumplimiento futuro, *escatológico*.⁶⁰

En aras de la claridad conceptual, Wright expone las diferentes interpretaciones de la expresión “justicia de Dios”, expresión que él comprende como genitivo de sujeto. Esto significa considerarla como una obra de Dios, como potencia creadora de salvación, pero la particularidad de Wright es que incluye también la idea de justicia como cualidad moral o atributo de Dios – es decir, su fidelidad a la alianza.⁶¹ Para

⁵⁶ *El verdadero pensamiento de Pablo*, p. 105, el subrayado es nuestro. Ésta es, pues, una afirmación de la incondicionalidad de la alianza. Para ver el uso de la palabra “*incondicional*”, cf. *ibid.*, p. 75.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 105.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 105ss.

⁵⁹ “*Si entendemos el lenguaje jurídico, no tiene ningún sentido decir que el juez imputa, lega, comunica o transfiere su justicia al demandante o bien al demandado*”, en *ibid.*, p. 106, el subrayado es nuestro. La enumeración por Wright de los posibles modos de comunicación de la justicia de Dios no es en ningún modo casual. Así, de este modo tan breve y expeditivo, Wright ha resuelto toda la disputa entre católicos-romanos y protestantes acerca de la justificación por la fe.

Hay que señalar también que, en un momento dado, Wright llega a admitir, lo cual no es poco, la posibilidad del lenguaje de la imputación en 1 Co 1,30 (p. 131). Wright cree resolver la dificultad que le plantea este versículo diciendo que si hablamos de justicia imputada de Cristo “*tendremos que hablar también de la sabiduría imputada de Cristo, la santificación imputada de Cristo, y la redención imputada de Cristo*”. Ciertamente, hay que emplear con tino los argumentos *ad absurdum*, puesto que de otra manera, queda uno totalmente en evidencia. Esta evasiva carece de valor teológico, por no decir ni siquiera lógico: que la aplicación de Cristo al creyente haya sido por imputación en lo que a la justificación se refiere, no exige que se dé el mismo modo de comunicación en relación con los otros aspectos de la salvación. _

⁶⁰ *Ibid.*, p. 107.

⁶¹ *Ibid.*, p. 108-111.

justificar su interpretación, Wright rechaza considerar como sinónimos la justicia de Dios de Romanos 2 y “la justicia que es de Dios” de Flp 3,9, puesto que la primera hablaría de la justicia propia de Dios, mientras que la segunda sería un estado.⁶² Del mismo modo, ofrece una interpretación un tanto extraña de lo que es “la justicia de Dios” en 2 Cor 5,20-21, como la encarnación por los apóstoles de la fidelidad de Dios.

Wright aplica entonces la noción de justificación presente en Qumram, (en particular 4QMMT), para determinar que la justificación en Pablo (en Romanos, Gálatas y Filipenses, fundamentalmente) es la definición escatológica por Dios del Israel verdadero, como vindicación de sus fieles.⁶³ Esta es, en resumidas cuentas, la doctrina de la justificación por la fe de Wright.

En nuestra opinión, este discurso de Wright presenta tan grandes dificultades que es imposible aceptarlo como válido. No podemos dar cuenta de todos los detalles de su exégesis, sino que sólo nos centraremos en los dos mayores problemas que encontramos en ella.

3.2 La “justicia de Dios” en la Septuaginta

En primer lugar, su noción de la “justicia de Dios”, contrariamente a lo que Wright afirma tan resueltamente, se basa sobre una idea que no tiene un apoyo sólido en la Septuaginta. Sencillamente, no es verdad que la “justicia de Dios” signifique en el Antiguo Testamento griego “la fidelidad de Dios a la alianza”.

Hay que partir del principio de la regularidad con la que los términos hebreos se traducen en griego. El sentido de los términos en griego, pues, debe seguir el de los términos en hebreo. El grupo semántico en hebreo que expresa la idea de justicia (*yšr* sobretodo *tsdq*) se traduce habitualmente en griego por la raíz *dik-*, de manera que esta última se utiliza en muy raras ocasiones para traducir el término hebreo *josed*, que es el que expresa por excelencia la idea de la “fidelidad de Dios a la alianza” – por lo demás, prácticamente siempre traducida por *eleos*. Tan sólo hemos encontrado cuatro ejemplos de traducción de *josed* por *dikaio suné*, razón por la cual se puede considerar como una irregularidad (Gn 29,13; 21,23; 24,27; 32,11). Es evidente que este empleo no es significativo y que, por consiguiente, no se puede hacer abstracción del uso hebreo para hablar de “justicia de Dios”.

⁶² *Ibid.*, p. 112s.

⁶³ *Ibid.*, p. 126-128.

De esta manera, es interesante constatar que en hebreo, la palabra “justicia” (*tsədāqâ*) tiene un sentido jurídico muy marcado, dado que aparece virtualmente como sinónimo de “juicio” (*mišpāt*) – sobre un total de 155 apariciones del primero, los dos términos forman un paralelismo sinonímico en 39 ocasiones. Según Richard Shultz *tsədāqâ* indica el hecho de actuar en conformidad con la norma, mientras que *mišpāt* subraya el acto mismo.⁶⁴ Por su parte, David J. Reimer afirma que la terminología *tsdq* tanto en un contexto interpersonal como teológico, indica el comportamiento recto en relación con ciertas normas aceptadas en la comunidad y, lo que es más importante, que la alianza nunca es invocada como base de la *tsdq*.⁶⁵

Por consiguiente, la idea de la justicia, en el Antiguo Testamento aparece indisolublemente ligada a la de la ley (Dt 6,25). La justicia, en Pablo, no puede ser más que la justicia de la ley (Rm 3,20; 10,5) o la justicia de Dios, que es la justicia realizada por Jesucristo y que el hombre recibe por la fe (3,21-26; 10,6); ambas justicias aparecen juntas en Flp 3,9. Por el contrario, en el discurso de Wright, *la ley no juega ningún papel instrumental* para la justificación.

Contra todos estos datos, los argumentos sobre los que Wright se apoya para afirmar que la noción “justicia de Dios” en la Septuaginta tiene el sentido de fidelidad a la alianza – su alusión muy genérica a Is 40-55 y Dn 9 – nos parecen muy débiles. Por un lado, afirmar que en hebreo o en griego, la palabra “justicia” tiene el sentido de “fidelidad a la alianza” porque esta palabra aparece en Isaías 40-55, donde se predice el retorno del exilio, parece ser una simplificación bastante importante de los datos del Antiguo Testamento.⁶⁶ Esta idea necesita mucha más precisión. Mientras que en Isaías, la justicia nunca se encuentra en paralelo con *jesed*, aparece muy a menudo con “salvación” (45,8; 46,13; 51,6-8; 54,17; 59,17; 61,10). Por consiguiente, en Isaías ella no designa tanto el carácter de Dios como su obra.

Por supuesto, Wright rechazará la validez de esos ejercicios, a los cuales podría llamar “teología atemporal”. Su interés se centra exclusivamente en situar el pensamiento de Pablo en el flujo de la historia y en su contexto histórico (*Sitz im Leben*), lo cual significa para Wright relacionarlo todo lo que sea posible con la escatología judía, de los esenios en particular. Es así como se explica que se apoye en

⁶⁴ Cf. “Justice” en *The New International Dictionary of the Old Testament Theology & Exegesis*, (Carlisle: Paternoster Press, 1997), vol 4, p. 838.

⁶⁵ *Ibid.*, vol. 3, p. 750.754.

⁶⁶ En la que los especialistas del Nuevo Testamento parecen caer a menudo; cf. K. KERTELGE, “dikaiosuné”, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, (Salamanca: Sígueme, 1996), vol. 1, col. 902s.

Daniel 9. Sin embargo, nos parece bastante atrevido afirmar que en este capítulo la noción de la justicia de Dios signifique la “fidelidad a la alianza”. El único apoyo que creemos que Wright podría alegar es la divergencia del texto griego en relación con el hebreo – y por consiguiente, con nuestras Biblias contemporáneas – al traducir el versículo 9 “la justicia y la misericordia”. Con todo, dos hechos militan en contra para no conceder demasiada importancia a este hecho. En primer lugar, porque esta lectura se presenta tan sólo en una de las dos versiones del libro de Daniel en la Septuaginta. Ella parece ser, pues, una anomalía puntual. En segundo lugar, *dikaiosuné* no traduce la palabra que expresa la idea de “fidelidad a la alianza” (*josed*) sino *rājāmîm*, que transmite más bien la idea de compasión. En este pasaje, pues, la justicia de Dios no parece tener el sentido afirmado por Wright. Y en lo que respecta al pensamiento de Pablo, relacionado por Wright con la escatología judía, como hemos intentado demostrar anteriormente, tanto su retrato de Pablo como el del judaísmo del primer siglo nos parecen bastante distorsionados. El pensamiento de Pablo y el contexto histórico disponían de márgenes mayores para poder integrar los datos del Antiguo Testamento de manera más natural.

3.3 La “justicia de Dios” en Pablo

En segundo lugar, el tratamiento de Wright de los pasajes paulinos de la “justicia de Dios” no plantea menores problemas. Estamos de acuerdo con Wright cuando él interpreta la “justicia de Dios” en Romanos como un *genitivo de sujeto*, que designa el poder salvífico de Dios. Esto equivale a decir que la “justicia de Dios” es una obra de salvación de la que Dios es autor. Sin embargo, Wright no es consistente con esta conclusión y prácticamente asimila la “justicia de Dios” al atributo divino, para poderla interpretar así en la perspectiva de la alianza (Dios es justo porque, a pesar del pecado de Israel, permanece fiel a Sus promesas en la alianza). Wright distingue todo lo posible esta justicia de Dios de la *justicia como estado* que el hombre recibe de Dios, lo cual justificaría el no hablar de los modos de comunicación de la justicia. En particular, Wright separa la justicia de Romanos de la que habla Flp 3,9, sobre la base de que la primera habla de la justicia propia de Dios y la segunda del estado de justicia del hombre.

Sin embargo, no estamos seguros de que se pueda hacer tal separación, e incluso Wright no parece totalmente convencido de poder hacerlo. En una ocasión, *Wright llega incluso a admitir que la noción de “justicia de Dios” tiene un aspecto doble*: por un

lado, según él, la fidelidad de Dios, y por otro, el estado de justicia del hombre – que es, según él, pertenecer al pueblo de la alianza.⁶⁷ Es evidente, pues, que Wright no puede mantener con coherencia esta posición sobre el término justicia, por la que él justifica separar Flp 3,9 de Romanos. Tal vez, Wright haya intentado hacer un ejercicio teológicamente imposible. Si la justicia de Dios es la justicia de la que Dios es autor y, por esta razón, la que le pertenece, es necesario que, cuando ella es administrada al hombre, sea también un estado que el hombre goza. De otra manera, la justicia de Dios sería totalmente incomunicable para nosotros, como lo es, por ejemplo, el atributo de la omnisciencia divina. Sin embargo, puesto que no hablamos exactamente del atributo de la justicia, sino de una obra salvífica de Dios, tanto más necesario es hablar de los modos de administración de esta justicia al hombre. Por ello, los debates sobre impartición e imputación, que son los que han dividido, y dividen a católicos y protestantes, no son un lujo ni una traición de la Iglesia a Pablo, sino una necesidad y un acto de responsabilidad teológica.

3.4 De la Reforma a la Contrarreforma

Como hemos visto, para Wright la ley no juega ningún papel instrumental ni en lo que respecta a la justicia de Dios ni en cuanto a la justificación. La obra de Cristo en relación con el pecado es desprovista así de contenido, siendo descrita por Wright tan sólo de manera muy vaga y genérica, diciendo que Dios “*trató con el pecado*” (“*to deal with sin*”, en inglés) en la cruz. En realidad, la obra de Cristo sólo tiene para Wright el valor de renovación de la alianza. Dado que Wright asimila la justicia de Dios a la alianza, las relaciones de Dios con su pueblo son presentadas por Wright, prima facie, bajo el ángulo de la incondicionalidad divina. Pero las conclusiones a las que se llega a partir de la posición de Wright – que es también la de Dunn, Sanders y la “Nueva Perspectiva sobre Pablo” – sólo pueden modificar, y de qué manera, esta impresión inicial.

En un artículo en el que precisa su posición sobre la justificación por la fe ante las críticas del también obispo anglicano Paul Barnett, Wright afirma que la justificación tiene un aspecto triple: *pasado*, en la resurrección de Cristo; *futuro*, en la resurrección final; por último, *presente*, que, a pesar de que no sea afirmado sin ambigüedades, se produce en el *bautismo*.⁶⁸ Por lo tanto, si el bautismo es la declaración

⁶⁷ *El verdadero pensamiento de Pablo*, p. 162.

⁶⁸ “*El acontecimiento en el presente que corresponde a la muerte y resurrección de Jesús en el pasado, y la resurrección de todos los creyentes en el futuro, es el bautismo hacia Cristo (Ga 3,26-9; Rm 6,2-11).*”

de la pertenencia al pueblo de Dios, entonces, para Wright, éste es el medio por el cual la justicia de Dios es administrada a los creyentes – en un contexto aliancial, se debe incluir también a los hijos de los creyentes a causa de la fe de sus padres,

Como vemos, para Wright la justificación presente no es más que la anticipación de la verdadera justificación, que es futura, escatológica, en la que Dios vindicará a aquellos que han sido sus servidores verdaderos. Dado que el evangelio para Wright no es el anuncio de la salvación, sino el del señorío de Cristo, y que la fe, tal y como él la comprende, en tanto que insignia, supone el acento de la dimensión objetiva e intelectual (*notitia* y *asensus*, en lenguaje teológico tradicional) en detrimento del aspecto subjetivo y personal de la confianza y seguridad (*fiducia*), de este modo se tiene que concluir necesariamente que el esquema salvífico de Wright presenta una *salvación totalmente condicional al interior de la alianza de gracia*, por lo tanto, una *salvación sinérgica*. Dicho de otra manera, la salvación que presenta Wright no es la salvación de Dios al hombre, sino una salvación que el hombre ha de conseguir por sí mismo, por sus propias obras, en el marco de una relación de gracia establecida por Dios.

Por consiguiente, a pesar de que él niegue a veces esta crítica, es un hecho que el discurso de Wright convierte la justificación en un *proceso*, exactamente igual que lo que la Iglesia católica-romana declarara en su día en el *Concilio de Trento*, en su *Decreto sobre la Justificación*. Ante ello, Wright puede o bien restar importancia a la justificación por el bautismo, diciendo que no es de orden salvífico sino eclesiológico, o bien insistir en que el bautismo opera realmente la justificación, con lo que, considerada ésta en sí misma, dejaría de considerarse como un proceso. Pero esto último no puede ser, puesto que el verdadero acto de justificación es según Wright el escatológico, del cual el bautismo sería un anuncio. En cuanto a la primera posibilidad, que es por la que parece abogar Wright, tampoco tiene mucho sentido desligar en exceso la soteriología y la eclesiológica, puesto que a fin de cuentas, el fin de la Iglesia es obtener la salvación. Sea como fuere, hay que concluir que, según los esquemas de Wright, la justificación inicial puede perderse o ser hecha nula por la infidelidad del hombre.

Por si todo esto fuera poco, para que el esquema de Wright sea teológicamente válido, se debe también postular que en el último día Dios concederá su vindicación a aquellos que se han mostrado fieles en función de sus obras, es decir, en función de sus *méritos*. Además, dado que la ley no es concebida en antítesis con el evangelio – cf.

El bautismo no es, como algunos han supuesto, una “obra” que uno “cumple” para ganar el favor de Dios. Es para Pablo el sacramento de la gracia libre de Dios. Pablo puede hablar de aquellos que creen y han sido bautizados como ya “salvos”, aunque “en esperanza” (Rm 8,24)”.

Todo el discurso de Wright y Dunn, sobre las “obras de la ley” – entonces hay que concluir que el evangelio no es más que un *nuevo orden de ley* que ha sido abierto a todas las naciones. Dicho de otra manera, la teología de Wright es, bajo un supuesto aspecto amable o “refrescante”, una forma dura de *neo-nomianismo*.

En vista de todo ello, ¿se puede todavía negar que la teología de Wright nos introduce de pleno en los parámetros teológicos católicos-romanos?

Una de las más desagradables características de la “Nueva Perspectiva” y de Wright en particular es ver como acusan sin cesar a la Reforma de haber falsificado el judaísmo del Nuevo Testamento a causa de su polémica contra el catolicismo medieval. Ellos insisten en el discurso sobre la gracia de Dios corriente en el judaísmo, al que han llamado *nomismo de la alianza*. Bien, incluso si no son conscientes de ello, no han podido encontrar una apelación mejor tanto para describir la teología medieval como al judaísmo contemporáneo de Pablo. En el fondo, tanto el apóstol, por un lado, como Lutero y Calvino, por otro, mantuvieron la misma polémica sobre los mismos temas, pero en contextos eclesiales diferentes y con otro lenguaje teológico. Nuestros afamados autores no tienen interés por estos asuntos de “teología atemporal”, de la que no obstante no se abstienen de emitir juicios temerarios. Si tuvieran la humildad necesaria para estudiarla antes de criticarla alegremente, entonces tendrían que reconocer que están completamente equivocados en este punto. No parecen dispuestos a hacerlo. Por ello, es previsible que, con el aplauso y reconocimiento general, ellos sigan adelante, induciendo al error a la próxima generación protestante que, a raíz de tales errores, en esta época de fusión universal acelerada, muy bien podría llegar a ser la última.

CONCLUSIÓN

Como hemos visto, las afirmaciones de Tom Wright suponen un ataque demoledor al corazón mismo de la fe evangélica histórica: la justificación por la fe sola. La fuerza del ataque no creemos que resida en la solidez de sus argumentos. A veces la debilidad de estos es sorprendente. Su fuerza reside, más bien, en otros factores.

Primero, en la *poderosa personalidad del autor*. Nadie que no sea él se permitiría decir lo que dice de la manera como lo dice. La persuasión de Wright reside sobretodo en su capacidad de seducción, de la que él es bien consciente y sabe sacarle partido.

Segundo, en el hecho de que las enseñanzas de Wright son expresión del *espíritu de nuestra época* – caracterizado por la mundialización, el europeísmo, el mestizaje

cultural, el ecumenismo, etc. Nada más apropiado, pues, para la mentalidad contemporánea que escuchar que la justificación por la fe, que antaño ha creado profundas divisiones en la Europa hoy unida, es el designo de Dios para la abolición de todas las diferencias humanas en la Iglesia. Wright predica en el sentido que sopla el viento; su voz, pues, llegará lejos.

En tercer y último lugar, mucho nos tememos, en el *estado espiritual* en el que se encuentran las iglesias evangélicas. En una época en la que caen todas las fronteras, en la que se sobrepasan todos los límites, simplemente nos disgusta sentirnos acortados por ataduras provenientes de un pasado con el que, por otra parte, no nos sentimos identificados.

En este sentido, la aparición en nuestro contexto español de las enseñanzas de Tom Wright, por atractivas que sean, ciertamente no auguran nada bueno. Desprovisto, como somos, de raíces históricas y huérfanos, en la inmensa mayoría de las veces, de los referentes doctrinales claros y precisos de las confesiones de fe de la Reforma, es muy posible que el ataque *wrightiano* a la doctrina de la justificación por la sola fe, en vez de un estímulo a la reflexión teológica, se convierta al final en el *toque de gracia* que nos faltaba para acabar de diluirnos completamente. Ciertamente, ante el espectáculo de la buena acogida de tales críticas en sectores evangélicos, deberíamos hacernos algunas preguntas: ¿por qué nosotros, españoles del siglo XXI, tan alejados histórica y eclesialmente hablando de la Reforma de siglo XVI, somos protestantes y no otra cosa? ¿Por qué protestantes, y no una versión liberal más del catolicismo-romano, pongamos por caso? Y seguramente la pregunta clave: ¿tenemos conciencia de ser protestantes porque creemos y confesamos lo que en otros países históricamente los protestantes han creído y confesado, es decir, la fe evangélica?

La acogida de las nuevas ideas habla de la gravedad de nuestro problema espiritual; denota todo un estado espiritual. Las obras de Wright muestran un desinterés evidente por comprender la obra de Jesucristo. La perspectiva de la vida eterna está asimismo totalmente ausente en ellas. Por el contrario, nos presentan lo que tiene que ser una cosmovisión, o más bien ideología, políticamente correcta. En aplicarla está la salvación del mundo; la salvación del mundo, pues, está esperando a que hagamos algo; de nosotros depende, si tan sólo sacáramos a la Iglesia de sus viejos hábitos, de sus viejos esquemas mentales... ¿no es así? ¿cuántas veces no hemos hablado, o hablamos, de esta manera? En el fondo, todos estos discursos conllevan una visión determinada de Dios y del hombre. Sí, en el fondo, discursos tales fructifican donde se encuentra mucha

aversión por la idea de un Dios verdaderamente soberano, en su relación con el mundo y en la salvación (o, lo que es lo mismo, donde hay poco temor de Dios); donde se confía en el hombre caído en pecado (o en otras palabras, donde hay poca conciencia de pecado); donde se da un proceso de secularización de la Iglesia y un total desinterés por la salvación y por la esperanza eterna cristiana (o, dicho claramente, mundanización). De todo esto a abrazar una doctrina de la justificación por la fe que nos “libere” de tener que depender de Dios para ser salvo, sólo hay un paso. De dar este paso, entonces seríamos más libres para poder llamarnos “cristianos”, a secas, y poder promover el acercamiento final a la Iglesia católica-romana que nos permita alcanzar todo aquello que hoy no es vedado por ser protestantes.

Sin embargo, como hemos visto en este artículo, las razones dadas por Wright siguen siendo insuficientes para solucionar los desacuerdos profundos con el catolicismo-romano en cuanto a la justificación por la fe – entre muchos otros. La separación por causa de la verdad sigue en pie. En el presente artículo, creemos haber demostrado que la teología de Wright es, en numerosos aspectos, totalmente antagónica a la teología evangélica. No sólo eso, sino que supone un retorno a las posiciones exegéticas y teológicas anteriores a la Reforma. Por consiguiente, es legítimo considerarla como *una recatolización del pensamiento protestante*. Los errores de Wright son de tal calibre y magnitud que es justificado calificar su enseñanza como “otro evangelio”, distinto al de Pablo, Lutero y Calvino. Por ello, hay que decir que abrazar tales puntos de vista es, sencillamente, apartarse del Evangelio y, por consiguiente, ponerse en una situación de cisma en relación con la iglesia católica universal, la verdadera comunidad de los creyentes en Cristo.

Jorge Ruiz

Pastor presbiteriano
Doctor en Teología
Licenciado en Periodismo

Artículo publicado en la revista de la Alianza Evangélica Española,
Alethéia nº 25 (1/2004), pp. 5-32.