

En un mundo cada vez más secularizado, los cristianos son a menudo llevados en dos direcciones. Algunos nos instan a retraernos y construir comunidades aisladas. Otros nos llaman a librar una guerra cultural, haciendo uso del gobierno para promover el poder cultural cristiano. Pero hay otra manera, la cual es tan antigua como la propia iglesia. Stephen O. Presley nos traslada a los primeros siglos para mostrarnos cómo los primeros cristianos interactuaron con la cultura. En medio de una cultura pagana que miraba su fe con recelo, los primeros cristianos fundaron un movimiento religioso que transformó el mundo antiguo. Recurriendo a grandes teólogos como Agustín, Orígenes y Tertuliano, Presley muestra cómo la iglesia primitiva abordó la política, la familia, la vida pública y otros temas. A partir de estos ejemplos, extrae lecciones para practicar un discernimiento auténtico y piadoso en nuestra forma de relacionarnos con la cultura en general. Los cristianos que nos precedieron soportaron la persecución y compartieron una visión del florecimiento humano que cambió el mundo. Siguiendo sus pasos, podemos santificar nuestra sociedad mediante el testimonio social. Los lectores preocupados por las cambiantes mareas culturales encontrarán esperanza en el reino de Dios ya presente y en la resurrección prometida.

Eerdmans

Lo que más me gusta de este libro es el respeto que Stephen Presley muestra por nuestros antepasados cristianos de los siglos II y III. En lugar de descartarlos como niños en cuanto a la teología —como han hecho algunos en el mundo evangélico—, los toma en serio, como compañeros con los que se puede conversar sobre el más vital de los temas: ¿cómo podemos vivir para la gloria de Dios en una cultura cada vez más pagana? Sus respuestas, aunque extraídas de las riquezas de nuestro pasado cristiano, no son en absoluto escapistas o anticuadas, sino que tienen en cuenta las formas del presente. No es tarea fácil conectar aquel lejano mundo de la Antigüedad Tardía con nuestro llamado Occidente posmoderno, pero Presley lo hace con una erudición profunda y un brío literario.

—**Michael A. G. Azad Haykin,**
The Southern Baptist Theological Seminary

Stephen Presley nos ofrece un esbozo maravillosamente profundo y amplio de cómo los cristianos de los primeros siglos, que vivían antes de la cristiandad, se conducían en el mundo: no consistía ni en luchar ni en huir, como a menudo se piensa que son las únicas alternativas posibles en el mundo poscristiano de hoy, sino en una santificación cultural, peregrinos que transformaban para bien el mundo en el que vivían. Stephen recurre a los extensos recursos de este periodo de la historia cristiana no como un esfuerzo arqueológico, sino como un

testimonio que tiene mucho que ofrecer a nuestro tiempo, mientras continuamos la misma tarea hoy, a fin de que podamos llevarla a cabo —como concluye el último capítulo— con esperanza.

—John Behr,
University of Aberdeen

Abrumados por una cultura cada vez más paganizada, los cristianos a menudo perciben que tienen que elegir desesperadamente entre luchar o huir. ¿Deberían los cristianos luchar por recuperar la política y la cultura o más bien deberían huir a las catacumbas? En *Santificación cultural*, Stephen O. Presley presenta una alternativa convincente y práctica a las opciones extremas, examinando de cerca cómo vivían los cristianos de la Antigüedad tardía dentro del mundo pagano de su época: mediante una interacción con ese mundo basada en la fe. *Santificación cultural* es una obra académica, pero está escrita de manera clara y atractiva. Además, es instructiva, perspicaz e incluso inspiradora, y culmina con la virtud cristiana que tan desesperadamente necesitamos hoy: la esperanza.

—Steven Smith,
University of San Diego

Los cristianos preocupados por una cultura cada vez más pagana tienen muchas razones para sentirse alentados. Una de ellas es que la iglesia de Cristo ya experimentó tal prueba y nos ha dejado una amplia evidencia de cómo respondió. Stephen Presley ha prestado un honorable servicio a los cristianos contemporáneos al presentar la sabiduría de la iglesia primitiva a la hora de lidiar e interactuar con su propia cultura pagana. Presley nos ayuda a ver un camino atractivo, piadoso y productivo que proporciona un fuerte remedio para la amargura y el desánimo que muchos cristianos sienten hoy al examinar su panorama cultural.

—David VanDrunen,
Westminster Seminary California

Siguiendo el ejemplo de un temprano apologista cristiano que invita a un curioso llamado Diogneto a seguir las enseñanzas del evangelio y los valores de la comunidad cristiana de los primeros siglos, Stephen Presley invita a los lectores a ese mismo mundo, presentando a los cristianos del siglo XXI a los pensadores de los siglos II y III sin pretender que nuestros contextos sean los mismos. Presley guía con destreza a los lectores a través de las fuentes primarias concernientes a la formación de la iglesia en los tres primeros siglos, permitiendo que el pensamiento moderno sobre la interacción cristiana con la cultura sea cuestionado y refinado. El núcleo de su obra —ciudadanía, vida intelectual, vida

pública— está enmarcado por los temas del discipulado como marca fundamental de la identidad cristiana y la esperanza impulsada por la perspectiva de la certeza escatológica. Los cristianos de hoy están llamados a seguir las mismas estrategias que los primeros creyentes usaron para interactuar con la cultura: el discipulado fiel en el presente, visto a través de la esperanza segura en el futuro. Cuando aislarse del malestar cultural no es una opción, la interacción hecha con discernimiento es una obligación. Este volumen ofrece de forma hábil e instructiva el asombroso (y persuasivo) ejemplo de la iglesia primitiva de santificar la cultura en una época todavía hostil a la visión cristiana.

—**Stefana Dan Laing,**

Samford University; autora de *Retrieving History: Memory and Identity Formation in the Early Church* (2017)

SANTIFICACIÓN CULTURAL



TEOLOGÍA PARA VIVIR

Fe y Palabra

*Interactuando con el mundo como la
Iglesia Primitiva*

Stephen O. Presley

IMPRESO EN LIMA,
PERÚ

SANTIFICACIÓN CULTURAL

Autor: ©Stephen O. Presley

Traducción: Diego Lazo

Revisión de estilo: Jaime D. Caballero

Diseño de cubierta: Angélica García

Serie: Ética y Apologética

Título original: *Cultural Sanctification: Engaging the World like the Early Church*

All rights reserved. WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY.
2006 44th Street SE., Grand Rapids, MI 49508, United States. ©2024
Stephen O. Presley

Editado por:

©TEOLOGIAPARAVIVIR.S.A.C

José de Rivadeneyra 610. Urb. Santa Catalina, La Victoria.

Lima, Perú.

ventas@teologiaparavivir.com

<https://www.facebook.com/teologiaparavivir/>

www.teologiaparavivir.com

Primera edición: Diciembre del 2025

Tiraje: 1000 ejemplares

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú, N°: 2025-14127

ISBN Tapa blanda: 978-612-xxxx-xx-x

Se terminó de imprimir en Diciembre del 2025 en:

ALEPH IMPRESIONES S.R.L.

Jr. Riso 580, Lince

Lima, Perú.

Temas: Cristianismo y cultura – Historia. | Iglesia primitiva – Historia y teología. | Cristianismo – Influencia social y política. | Secularismo – Crítica cristiana. | Iglesia y Estado – Historia. | Vida intelectual cristiana – Mundo antiguo. | Esperanza cristiana – Escatología.

Clasificación: BR195.C53 P747 2025 | DDC 261.1

Prohibida su reproducción o transmisión total o parcial, por cualquier medio, sin permiso escrito de la editorial. Todos los derechos reservados y exclusivos ©TEOLOGIAPARAVIVIR.S.A.C. Las citas bíblicas fueron tomadas de las versiones *Reina Valera* de 1960 y de la *Nueva Biblia de los Hispánicos*, salvo indique lo contrario en alguna de ellas.

TABLA DE CONTENIDOS

ABREVIATURAS.....	XI
INTRODUCCIÓN.....	1
SOMOS LOS ANTIGUOS	6
INTERACCIÓN CULTURAL: ¿AISLAMIENTO O ENFRENTAMIENTO? ..	12
SANTIFICACIÓN CULTURAL	18
UN EJEMPLO DE SANTIFICACIÓN CULTURAL PRIMITIVA	21
RESUMEN DE CAPÍTULOS	30
§.1 IDENTIDAD.....	35
UNA CONFESIÓN BAPTISMAL.....	35
SANTIFICACIÓN CULTURAL E IDENTIDAD CRISTIANA	37
CONVERSIÓN EN LA IGLESIA PRIMITIVA.....	39
CONVERSIÓN PAGANA	42
CONVERSIÓN CRISTIANA	45
CONVERSIÓN Y CATEQUESIS	49
CATEQUESIS Y DOCTRINA	52
CATEQUESIS Y MORALIDAD.....	60
LOS DOS CAMINOS: EL CAMINO DE VIDA.....	62
LOS DOS CAMINOS: EL CAMINO DE MUERTE	66
EL CAMINO DE VIDA: CONTINGENCIA, SANTIFICACIÓN E IMPROVISACIÓN	69
LITURGIA Y ADORACIÓN CONGREGACIONAL.....	72
LITURGIA Y VIDA COTIDIANA	78
CONCLUSIÓN.....	80
§2. CIUDADANÍA.....	83
LA DEFENSA DE POLICARPO.....	83
TRASCENDENCIA DIVINA, PROVIDENCIA Y TEOLOGÍA POLÍTICA.....	88
TEOLOGÍA POLÍTICA PAGANA Y CRISTIANA	89
AUTORIDAD POLÍTICA OTORGADA POR DIOS	95
DUALISMO POLÍTICO Y CIUDADANÍA ACTIVA	101
DUALISMO POLÍTICO ACTIVO	102

CIUDADANÍA ACTIVA	105
<i>Honrar a las autoridades civiles</i>	106
<i>Orar por las autoridades civiles</i>	108
<i>Pagar impuestos</i>	112
<i>Defender la libertad religiosa</i>	115
<i>Promover la virtud</i>	116
CONCLUSIÓN.....	117
§3. VIDA INTELECTUAL	121
UN DEBATE INFORMAL.....	121
CRÍTICAS INTELECTUALES ANTIGUAS.....	127
EL AUGE DEL CRISTIANO INTELECTUAL.....	134
<i>Los cristianos como intelectuales orgánicos</i>	135
<i>Intelectuales conservadores y creativos</i>	138
<i>El ejemplo de Orígenes</i>	140
LA REACCIÓN PAGANA	153
ARGUMENTOS DE LOS APOLOGISTAS CRISTIANOS	156
<i>La singularidad del cristianismo</i>	157
<i>La antigüedad del cristianismo</i>	161
<i>El cristianismo como un bien público</i>	163
CONCLUSIÓN.....	165
§4. VIDA PÚBLICA.....	167
LA CORONA DEL SOLDADO	167
VISIONES PAGANAS SOBRE EL CRISTIANISMO	170
UNA VIDA ESPIRITUAL CON DISCERNIMIENTO CULTURAL.....	172
CULTIVANDO DISCERNIMIENTO CULTURAL.....	175
DISCERNIMIENTO CULTURAL Y VIDA ESPIRITUAL.....	179
<i>Ocupaciones</i>	179
<i>Ocio y entretenimiento</i>	184
<i>Servicio militar</i>	189
<i>Matrimonio y familia</i>	195
INTERACCIÓN SOCIAL COMPASIVA.....	200
CONCLUSIÓN.....	205
§5. ESPERANZA.....	207
LA CONFIANZA DEL MÁRTIR	207

VISIONES CONTRAPUESTAS DE LA ESPERANZA	210
LA ESPERANZA CRISTIANA	213
<i>Historia de la esperanza y de la salvación</i>	214
<i>Esperanza y resurrección</i>	219
APOLOGÉTICA Y LA ESPERANZA DE LA VIDA ESPIRITUAL	226
CONCLUSIÓN.....	232
CONCLUSIÓN	235
MONTE CASSINO.....	235
SANTIFICACIÓN CULTURAL	239
BIBLIOGRAFÍA	247
ÍNDICE DE NOMBRES Y TEMAS	255
ÍNDICE DE REFERENCIAS BÍBLICAS Y OTROS ESCRITOS ANTIGUOS	265

ABREVIATURAS

<i>1 Apol.</i>	Justino, <i>First Apology</i>
<i>2 Apol.</i>	Justino, <i>Second Apology</i>
<i>1 Clem.</i>	1 Clement
<i>2 Clem.</i>	2 Clement
<i>Adv. nat.</i>	Arnobio, <i>Case against the Pagans</i>
<i>Ann.</i>	Tácito, <i>Annals</i>
<i>Apol.</i>	Aristides, <i>Apology</i> ; Tertuliano, <i>Apology</i>
<i>Autol.</i>	Teófilo, <i>To Autolytus</i>
<i>Bapt.</i>	Tertuliano, <i>Baptism</i>
<i>Barn.</i>	Epistle of Barnabas
<i>Catech.</i>	Agustín, <i>Catechizing the Uninstructed</i>
<i>Cels.</i>	Orígenes, <i>Against Celsus</i>
<i>Civ.</i>	Agustín, <i>City of God</i>
<i>Comm. cant.</i>	Orígenes, <i>Commentary on Songs of Songs</i>
<i>Comm. Dan.</i>	Hipólito, <i>Commentary on Daniel</i>
<i>Comm. Rom.</i>	Orígenes, <i>Commentary on Romans</i>
<i>Conf.</i>	Agustín, <i>Confessions</i>
<i>Cor.</i>	Tertuliano, <i>The Crown</i>
<i>Dial.</i>	Justino, <i>Dialogue with Trypho</i>
<i>Did.</i>	Didajé
<i>Diogn.</i>	Epistle to Diognetus
<i>Disp.</i>	Arquelao, <i>Acts of the Disputation with Manes</i>
<i>Doctr. chr.</i>	Agustín, <i>Christian Instruction</i>
<i>Don. C</i>	ipriano, <i>To Donatus</i>
<i>Ep. Greg.</i>	Orígenes, <i>Letter to Gregory the Wonderworker</i>
<i>Epid.</i>	Ireneo, <i>Demonstration of the Apostolic Preaching</i>
<i>Exh. cast.</i>	Tertuliano, <i>Exhortation to Chastity</i>
<i>Fug.</i>	Tertuliano, <i>Flight in Persecution</i>
<i>Haer.</i>	Ireneo, <i>Against Heresies</i>
<i>Herm. Vis.</i>	Pastor de Hermas, <i>Vision(s)</i>
<i>Hist. eccl.</i>	Eusebio, <i>Ecclesiastical History</i>
<i>Hom. Ps.</i>	Orígenes, <i>Homilies on the Psalms</i>
<i>Idol.</i>	Tertuliano, <i>Idolatry</i>

<i>Inst.</i>	Lactancio, <i>The Divine Institutes</i>
<i>Jejun.</i>	Tertuliano, <i>On Fasting, against the Psychics</i>
<i>Leg.</i>	Atenágoras, <i>Embassy for the Christians</i>
<i>Marc.</i>	Tertuliano, <i>Against Marcion</i>
<i>Mart. Pol.</i>	Martyrdom of Polycarp
<i>Med.</i>	Marco Aurelio, <i>Meditations</i>
<i>Mon.</i>	Tertuliano, <i>Monogamy</i>
<i>Oct.</i>	Minucio Félix, <i>Octavius</i>
<i>Or.</i>	Tertuliano, <i>Prayer</i>
<i>Orat. paneg.</i>	Gregorio Taumaturgo, <i>Address of Gratitude to Origen</i>
<i>Paed.</i>	Clemente de Alejandría, <i>Christ the Educator</i>
<i>Pan.</i>	Epifanio, <i>Refutation of All Heresies</i>
<i>Pat.</i>	Cipriano, <i>The Advantage of Patience</i> ; Orígenes, <i>The Advantage of Patience</i> ; Tertuliano, <i>Patience</i> .
<i>Peregr.</i>	Luciano, <i>The Passing of Peregrinus</i>
<i>Philoc.</i>	Orígenes, <i>Philocalia</i>
<i>Poet.</i>	Aristóteles, <i>Poetics</i>
<i>Pol. Phil.</i>	Policarpo, <i>To the Philippians</i>
<i>Praescr.</i>	Tertuliano, <i>Prescription against Heretics</i>
<i>Prax.</i>	Tertuliano, <i>Against Praxeas</i>
<i>Princ.</i>	Orígenes, <i>First Principles</i>
<i>Protr.</i>	Clemente de Alejandría, <i>Exhortation to the Greeks</i>
<i>Pud.</i>	Tertuliano, <i>Modesty</i>
<i>Res.</i>	Atenágoras, <i>On the Resurrection</i>
<i>Spec.</i>	Tertuliano, <i>The Shows</i>
<i>Strom.</i>	Clemente de Alejandría, <i>Miscellanies</i>
<i>Trad. ap.</i>	Hipólito, <i>The Apostolic Tradition</i>
<i>Ux.</i>	Tertuliano, <i>To His Wife</i>
<i>Virg.</i>	Tertuliano, <i>The Veiling of Virgins</i>
<i>Vit. Const.</i>	Eusebio, <i>Life of Constantine</i>

INTRODUCCIÓN

BAPTISTERIO DE LETRÁN

El entusiasta taxista nos recibió en la puerta del hotel y nos invitó a subir a su vehículo. Mi amigo y yo le explicamos que nos dirigíamos a la Archibasílica de San Juan de Letrán. Dio la vuelta por la rotonda y empezó a serpentear por las antiguas calles romanas como un piloto de carreras experimentado. Mientras recorríamos el paisaje a gran velocidad, intercambiamos saludos y nos presentamos. Le dije que éramos profesores de cristianismo primitivo y que estábamos en la ciudad para visitar algunos lugares históricos. El conductor sonrió y empezó a señalar los edificios importantes a nuestro alrededor al tiempo que ofrecía enérgicos comentarios. Roma, la antigua ciudad imperial, está llena de maravillosos vestigios de su pasado cristiano.

La iglesia de San Juan de Letrán, situada en la colina de Celio, justo dentro de las antiguas Murallas Aurelianas, está construida en el lugar de una antigua fortaleza establecida por el emperador romano Septimio Severo (193-211) en 193.¹ Muchos años después, gran parte de la fortificación fue destruida durante el ascenso al poder del emperador Constantino. Tras derrotar a Majencio en la batalla del Puente Milvio (312), Constantino donó la propiedad a Silvestre, obispo de Roma (314-335), para la construcción de una basílica, un palacio y un baptisterio.² Esta donación no solo fue uno de los primeros proyectos de construcción cristianos financiados por Constantino, sino que también

¹ Hugo Brandenburg, *Ancient Churches of Rome from the Fourth to the Seventh Century: The Dawn of Christian Architecture in the West* (Turnhout: Brepols, 2005), 20–21.

² Brandenburg, *Ancient Churches of Rome*, 20.

fue estratégica: cumplía la promesa que hizo a Dios justo antes de su victoria militar y, al mismo tiempo, situaba a la comunidad cristiana en las afueras de la ciudad, lejos de los poderes políticos paganos.³ En este lugar, la iglesia comenzó a dar algunos pasos iniciales hacia la construcción de la cristiandad.

Sin embargo, la iglesia en sí no era nuestro destino principal, sino el antiguo edificio adyacente: el Baptisterio de Letrán.⁴ Aquí se encuentra una de las pilas bautismales más antiguas del mundo, escondida detrás de la imponente basílica. Fue construida por Sixto III (432-440) con una singular forma octogonal sobre los cimientos de una estructura similar que data de mucho antes, quizá incluso sobre las termas de una *domus* privada que pudo tener alguna relación con la casa del obispo de Roma.⁵ Cuando Sixto se convirtió en obispo en los años posteriores al saqueo de Roma en 410, inició una prolífica campaña de restauración por toda la ciudad para resucitar la imagen y el poder de la Roma imperial. En este periodo de una cristiandad incipiente, la iglesia se vio inundada de muchos nuevos conversos y necesitaba edificios para facilitar sus bautismos. Fueron años importantes antes de que León Magno ayudara a consolidar el poder del papado a principios de la Edad Media y preparara el terreno para el auge de la cristiandad en Occidente.⁶

³ Richard Krautheimer, *Three Christian Capitals: Topography and Politics* (Berkeley: University of California Press, 1983), 12.

⁴ Robert Wilken discusses the importance of the Lateran complex in Constantine's religious vision. See Robert Louis Wilken, *Liberty in the Things of God: The Christian Origins of Religious Freedom* (New Haven: Yale University Press, 2019), 25-26.

⁵ Maureen Miller, *The Bishop's Palace: Architecture and Authority in Medieval Italy* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000).

⁶ Raymond Davis, ed., *The Book of Pontiffs* (Liber Pontificalis), 3^a ed. (Liverpool: Liverpool University Press, 2001), 38. Una larga tradición vincula el bautismo de Constantino con este baptisterio, y las imágenes que rodean la sala cuentan la historia de su vida y sus conquistas. Sin embargo, Eusebio de Cesarea informa que fue bautizado más al este por Eusebio de Nicomedia justo antes de su muerte (Eusebio, *Vit. Const.* 4.61-62). De cualquier forma, la imagen de

Al entrar, el edificio estaba tan quieto y silencioso como en las horas más tranquilas de la noche. Un gran baptisterio circular de mármol nos recibió inmediatamente, estaba situado en el centro de la sala como el escenario de un teatro circular. La pila del baptisterio mide casi seis metros de diámetro, aproximadamente el tamaño de una piscina pequeña, y es lo suficientemente profunda como para sumergir a un adulto.⁷⁷ Una barandilla que llega hasta la cintura rodea la pila con dos entradas en lados opuestos. Delante de cada entrada hay escalones que conducen al interior y que los catecúmenos usaban para entrar y salir. Sobre la pila se eleva una columnata octogonal de dos pisos, la cual está formada por ocho columnas de mármol morado oscuro posicionadas uniformemente alrededor de la pila con un entablamento de mármol en la parte superior. Encima de esas columnas hay ocho columnas más pequeñas de mármol blanco que sostienen una bóveda central con una paloma en el centro que simboliza la llegada del Espíritu. *El libro de los pontífices [Book of Pontiffs]* describe los regalos que Constantino donó para decorar el baptisterio, incluidas las imágenes de Juan el Bautista y Cristo, junto con un cordero de oro y siete ciervos de plata.⁸

Caminamos despacio alrededor de la pila bautismal examinando cada rasgo en silenciosa contemplación. Pensé en cómo los fieles catecúmenos que se preparaban para el bautismo habrían desfilado hasta este edificio a primera hora de la mañana del Domingo de Resurrección. Se reunían en el deambulatorio del lado oeste y bajaban lentamente al agua.⁹ Luego, cada uno confesaba su fe ante la comunidad congregada. Su bautismo significaba que no habían nacido solo de la carne, sino de la voluntad de Dios, y la iglesia, de pie y en señal de

Constantino y las conexiones con su reinado fueron suficientes para que Sixto lo renovara en honor del famoso emperador.

⁷ David Tyler Thayer, "The Lateran Baptistery: Memory, Space, and Baptism" (master's thesis, University of Tennessee, 2012), 26.

⁸ *Book of Pontiffs*, 38.

⁹ Brandenburg, *Ancient Churches of Rome*, 47.

confirmación, daba la bienvenida a cada nuevo converso a la familia de Dios. Puede que simplemente haya estado desorientado por el desfase de horario o aturcido por los tres cafés expresos italianos que tomé, pero el resplandor del lugar era sobrecogedor. Reflexioné sobre el hecho de que los primeros cristianos, posiblemente ya en el siglo III, venían a este lugar para marcar su transición del reino de las tinieblas al reino de la luz.

Sixto comprendió la importancia de este lugar. Mientras remodelaba el edificio, hizo cincelar en el entablamento de mármol, sobre la columnata púrpura, una serie de inscripciones formadas por ocho dísticos. Estas líneas conmemoraban el triunfo final del cristianismo sobre el Imperio:

Aquí, el Espíritu hace brotar de las aguas fecundas a un pueblo, nacido de la semilla vivificante, consagrado a otra ciudad.

Sumergir al pecador en el santo torrente purificador, donde la ola lo recibe como viejo, pero lo devuelve como nuevo.

Ningún nacido de nuevo es diferente de los otros que han sido hechos uno, una sola fuente, un solo Espíritu, una sola fe.

La madre iglesia dio a luz, como una virgen, a los nacidos, a los que concibió por el soplo divino, trayéndolos a la existencia en las aguas que fluyen.

La persona que quiere ser inocente aquí se hace limpia mediante el lavamiento, ya sea de la culpa del primer progenitor o de la propia.

Aquí está el agua de vida que limpia al mundo entero, su fuente suprema: el costado herido de Cristo.

Nacidos de nuevo en esta pila para el reino de los cielos, la vida bienaventurada no la reciben quienes nacen solo una vez.

No temas el número ni la clase de tus pecados, pues el que nazca en este río será santo.¹⁰

La primera línea de la inscripción está situada estratégicamente sobre la puerta por la que los catecúmenos entraban al baptisterio, y el resto de la inscripción rodea el entablamento de mármol. Al entrar en la piscina, los catecúmenos podían mirar fácilmente hacia arriba y leer la frase inicial: «Aquí, el Espíritu hace brotar de las aguas fecundas a un pueblo, nacido de la semilla vivificante, consagrado a otra ciudad».

En ese momento, me pregunté cómo una secta judía tan pequeña y marginada había conseguido convertirse en la religión principal del Imperio. Me acerqué a la entrada del baptisterio y me quedé mirando el estanque sin agua. Imaginé cuántas personas habrían acudido ansiosas a este mismo lugar. Se sumergieron en las aguas y salieron con una nueva identidad, una nueva ciudadanía, una nueva vida para caminar en conformidad con la semejanza de Cristo y una nueva esperanza para guiarlos a casa. Esto no significaba que dejaran de ser romanos, sino que su identidad romana, con todas sus implicaciones sociales y políticas, se refractaba ahora a través de una devoción más fundamental al Rey de reyes y Señor de señores.

Allí de pie, en la entrada del vacío Baptisterio de Letrán, recordé que la iglesia en Occidente ha llegado a una encrucijada similar, pero desde la dirección opuesta. Al fin y al cabo, el edificio estaba vacío. Este lugar, que en un momento estuvo lleno de fervorosos conversos en busca del bautismo, reposaba ahora en silencio. Sin catecúmenos. Sin discípulos. Solo un edificio deshabitado con reliquias decadentes de una época que ya no existe. Podía oír los débiles sonidos de la bulliciosa vida de la ciudad italiana en el exterior: vehículos que pasaban, bocinas que sonaban, voces que gritaban y peatones que se apresuraban hacia algún destino importante. Los ruidos se filtraban y resonaban en el

¹⁰ Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 769.

espacio cavernoso. En ese momento, unas cuantas personas entraron perturbando el silencio, pero ninguna de ellas buscaba el bautismo. Como nosotros, entraban en un museo para contemplar las ruinas de una cristiandad inexistente. Nadie venía a unirse a la iglesia. Pude percibir la ironía de todo esto. El mundo que dio vida a este edificio ha desaparecido, y ahora lo rodea de nuevo un mundo secular renovado. Un inquietante recordatorio de que hemos vuelto al punto de partida.

SOMOS LOS ANTIGUOS

Como muchos han observado, ya no hay debate sobre el futuro de Occidente: se está secularizando a un ritmo constante y no parece que esto vaya a cambiar pronto.¹¹ Sin embargo, el significado preciso del término *secular* sí ha sido objeto de muchas discusiones. De manera útil, el filósofo Charles Taylor formula la definición en tres sentidos. En primer lugar, la secularidad se refiere a las «instituciones y prácticas comunes» o espacios públicos. En este sentido, a diferencia de la sociedad premoderna en la que la religión era el hilo que mantenía unido el tejido de la cultura, hoy en día las iglesias están totalmente separadas de las instituciones políticas y actividades públicas. Uno puede participar plenamente en la sociedad y no encontrar nunca una referencia a Dios. Un segundo sentido se refiere a las personas, no solo a las instituciones, y al abandono masivo de Dios por parte de las sociedades occidentales. La cultura puede conservar vestigios de su pasado cristiano impregnados en los procedimientos políticos o acontecimientos culturales, pero son intrascendentes para la vida pública. A la gente simplemente no le interesa creer en Dios. Un tercer sentido, relacionado con los dos anteriores, sostiene que en una

¹¹ Hay muchos estudios, pero a modo de ejemplo, véase: Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, 3rd ed. (New York: Oxford University Press, 2011), y Stephen Bullivant, *Nonverts: The Making of Ex-Christian America* (New York: Oxford University Press, 2022).

sociedad posmoderna la secularidad «consiste en una manera de entender las cosas en el contexto donde nuestra experiencia y búsqueda moral, espiritual o religiosa se llevan a cabo». Según Taylor, nuestro contexto es una era secular en busca del bien moral y espiritual, pero que generalmente no lo encuentra en el cristianismo ni en ninguna otra comunidad religiosa tradicional. Esta era posmoderna reconoce que todos los compromisos morales vienen acompañados de supuestos que informan sus expresiones sociales, de modo que, en cierto sentido, todo el mundo es secular y la esfera pública está llena de una gama de moralidades que compiten por el mismo terreno cultural. El cristianismo no es más que una perspectiva de la vida —o lo que Taylor llama un «imaginario social»— entre muchas otras. La secularidad en este tercer sentido, en palabras de Taylor, «consiste, entre otras cosas, en moverse de una sociedad en la que la creencia en Dios es indiscutible —y, de hecho, no problemática— a otra en la que se entiende como una opción entre varias y, con frecuencia, no la más fácil de abrazar». Taylor advierte que la secularidad en este tercer sentido significa que la creencia en Dios no es axiomática y que «puede ser difícil mantener la fe» en medio de las alternativas.¹²

En este contexto, el cristianismo se enfrenta a un nuevo y dramático desafío. Ya no vivimos en un mundo moderno en el que el cristianismo es intelectualmente cuestionable pero moralmente aceptable, sino en un mundo posmoderno donde el cristianismo es rechazado por encontrarse en una bancarrota moral (y en general sigue siendo intelectualmente cuestionable). En otras palabras, el cristianismo ya no es marginado por ser religioso, sino porque sus afirmaciones morales suelen ser contrarias a las nuevas expresiones de progreso social y diversidad moral. Mientras que muchas expresiones

¹² Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Belknap, 2007), 1, 3, 171.

¹¹ Hay muchos estudios, pero para algunos ejemplos, véase Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, 3ª ed. (Nueva York: Oxford University Press, 2011), y Stephen Bullivant, *Nonverts: The Making of Ex-Christian America* (Nueva York: Oxford University Press, 2022).

morales son aplaudidas en la esfera pública, la moral cristiana tradicional no suele discutirse entre personas que no se conocen.

Carl Trueman, basándose en Taylor y otros, califica este momento secular como el triunfo del «individualismo expresivo», el cual privilegia los sentimientos internos sobre las normas externas.¹³ Trueman ayuda a diagnosticar nuestra peligrosa situación, pero lo más intrigante son sus últimas líneas en las que reconoce las similitudes entre el mundo antiguo y el posmoderno: «... ahora estamos viviendo en el siglo II».¹⁴ Hemos retrocedido a los días anteriores a Constantino cuando los paganos ejercían el poder político y social en contra de la iglesia, a los días en que el honorable pueblo romano llenaba los anfiteatros para ovacionar la supresión del cristianismo. Al igual que la silenciosa ironía del vacío baptisterio de Letrán rodeado de una vibrante vida cultural, muchos han observado que el giro secular descrito por Taylor y Trueman puede sentirse como un regreso al *sitz im Leben* del antiguo mundo romano.

Muchos están de acuerdo con Trueman. El comentarista político británico Ferdinand Mount, por ejemplo, declara: «El largo funeral de Dios ha terminado, y estamos de vuelta donde empezamos [...]. Hemos vuelto al año cero, al 0 d. C. o más bien al 0 e. c., ya que ahora estamos en la Era Común, los años después de Cristo han expirado».¹⁵ Mount continúa: «... nuestros hábitos actuales, entusiasmo, preocupaciones y

¹³ Carl R. Trueman, *The Rise and Triumph of the Modern Self: Cultural Amnesia, Expressive Individualism, and the Road to Sexual Revolution* (Wheaton, IL: Crossway, 2020), 46. Trueman se basa en el uso que hace Taylor del «individualismo expresivo». Véase: Taylor, *Secular Age*, 474–75.

¹⁴ Trueman, *Rise and Triumph*, 406.

¹⁵ Ferdinand Mount, *Full Circle: How the Classical World Came Back to Us* (New York: Simon & Schuster, 2010), 1. Hay muchos otros libros con argumentos similares. Por ejemplo, Melissa Lane, *Eco-Republic: What the Ancients Can Teach Us about Ethics, Virtue, and Sustainable Living* (Princeton: Princeton University Press, 2012). Lane sostiene que el «proyecto moderno, según ha sido definido, se basa en ciertos supuestos erróneos» y recurre a los antiguos griegos para ayudar a repensar la virtud personal, el carácter y la relación entre el individuo y la sociedad. Véase Lane, *Eco-Republic*, 23. O considere Natalie Haynes, *The Ancient Guide to the Modern Life* (Londres: Profile Books, 2012), 254, que muestra cómo

visión del mundo no solo llevan en sí algunas huellas interesantes de la civilización que se desmoronó cuando Roma cayó, sino que, de un modo extraño pero preciso, a menudo *reproducen* la mentalidad de la Roma de los primeros emperadores». En otras palabras, «nosotros *somos* ellos y ellos son nosotros». ¹⁶ La cristiandad ha desaparecido y ha surgido un mundo nuevo, solo que con una sensación de *déjà vu*, como el regreso a la casa de nuestra infancia tras un largo viaje.

Para Mount, como Taylor y Trueman, el camino que lleva de vuelta a Roma fue predicho hace años por filósofos como Nietzsche, que celebraban un mundo en el que las personas seculares excomulgan a cualquiera que no adore como ellos en uno de sus muchos altares. ¹⁷ Sin embargo, la visión de Nietzsche no se hizo realidad como esperaba, ya que la utopía poscristiana nunca surgió. En su lugar, lo que vemos es un retorno al pasado. En un perspicaz párrafo, Mount expone los paralelismos entre el mundo antiguo y el posmoderno:

En la época de los emperadores Antoninos, en el siglo II d. C., ese periodo que Gibbon consideraba la cumbre de la felicidad humana, Roma era un fermento de opciones religiosas. Se podía creer en todo o en nada. Podías confiar en astrólogos, encantadores de serpientes, profetas, adivinos y magos; podías elegir entre media docena de mitos de la creación y diversas variedades de resurrección. O, si pertenecías a la élite culta, podías leer la poesía de Lucrecio y suscribir una descripción

¹⁶ Mount, *Full Circle*, 2-3.

¹⁷ Mount, *Full Circle*, 168. Otros, como Alasdair MacIntyre, han hecho observaciones similares. La célebre obra de MacIntyre, *After Virtue*, señala a Nietzsche y sostiene que la condición moral del mundo secular moderno se encuentra en «un estado de grave desorden» y asume que la guía moral orientadora de Occidente es el *emotivismo*, donde todas las decisiones morales son una mera cuestión de preferencia. No existe una moral coherente sobre la que pueda ordenarse la sociedad, y la teología está marginada, por lo que pueden proliferar todas y cada una de las formas de espiritualidad y moral. Lo que hay es diversidad sin una forma de determinar las interpretaciones apropiadas de la moralidad. Véase Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2ª ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), 256.

estrictamente materialista del universo. En resumen, se trata de una época en la que todo vale y las creaciones más extrañas y frenéticas de la mente humana colisionan con las visiones más bellas, los retos espirituales más inspiradores y las líneas de investigación científica más desafiantes. Ya sea antes o después, es difícil identificar un periodo parecido... hasta ahora.¹⁸

Las palabras «hasta ahora» son como una nube que cubre el resto de la obra de Mount. Cada página está llena de similitudes y sorprendentes conexiones entre el mundo antiguo y el actual. No hay escasez de supuestos comunes entre la visión moderna y la antigua del cuerpo humano, el sexo, la vida doméstica, la ciencia, la religión, la fama, el arte y la naturaleza. Incluso si algunas de estas conexiones son menos convincentes y lindan con el anacronismo, los paralelismos son inconfundibles.¹⁹

Más recientemente, el profesor de derecho Steven Smith, de la Universidad de San Diego, da un giro diferente a la cuestión en su libro *Paganos y cristianos en la ciudad* [*Pagans and Christians in the City*]. Smith sostiene que nuestra transformación cultural no es tanto un retorno a la Roma pagana como una manifestación renovada de una antigua contienda entre ideologías religiosas rivales. Su obra es una reflexión extensa sobre una serie de conferencias de T. S. Eliot dadas en marzo de 1939 en el Corpus Christi College de Cambridge, en las que Eliot sostenía que la cultura occidental del siglo XX se encontraba en una lucha entre una sociedad cristiana y otra pagana.²⁰ Aunque la historia ha demostrado que una «sociedad cristiana» dista mucho de ser perfecta, Eliot concede que una «sociedad cristiana solo resulta

¹⁸ Mount, *Full Circle*, 163, 241.

¹⁹ Al final, Mount se retrae un poco. En su opinión, el retorno al mundo clásico es un «clasicismo *light*» que enfatiza «lo sensorial, un modo de vida mundano sin la seriedad que lo sustentaba». Mount, *Full Circle*, 374.

²⁰ T. S. Eliot, "The Idea of a Christian Society," in *Christianity and Culture* (New York: Harvest, 1948), 10.

aceptable después de haber examinado justamente las alternativas».²¹ Desde los tiempos de Eliot, la lucha entre el cristianismo y el paganismo se ha intensificado. Al igual que en el mundo antiguo, sostiene Smith, estamos aprendiendo rápidamente que el paganismo y el cristianismo reflejan «orientaciones existenciales básicas que no podrían coexistir fácilmente en paz».²² El mundo clásico era una cultura pagana en la que la esfera religiosa y la cívica eran inseparables. Antes del ascenso de Constantino, los dioses paganos disfrutaron de «siglos de culto ininterrumpido».²³ Incluso el término «paganos» o *pagani*, como los llamaba la iglesia, se refería a «civiles que no se habían enrolado mediante el bautismo como soldados de Cristo para combatir contra los poderes de Satanás».²⁴ En los últimos años, esta nueva forma de paganismo se está volviendo «más abierta y confiada», de modo que ahora el «paganismo moderno», como lo llaman Eliot y Smith, está imponiendo su voluntad sobre la cultura occidental de un modo que recuerda a los días de la antigua Roma.²⁵

Junto a Trueman, Mount y Smith, un coro de voces eruditas anuncia las conexiones entre el mundo moderno y el antiguo. El historiador y teólogo patristico ortodoxo John Behr, por ejemplo, cree que existe «un extraordinario paralelismo» entre el siglo II y nuestros días.²⁶ El erudito del Nuevo Testamento Michael Kruger concluye su estudio del siglo II diciendo: «Estamos entrando (y en cierto modo ya estamos) en un mundo poscristiano. Para interactuar con este mundo,

²¹ Eliot, "Idea of a Christian Society," 18.

²² Steven D. Smith, *Pagans and Christians in the City: Culture Wars from the Tiber to the Potomac* (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 14.

²³ Eliot, «The Idea of a Christian Society», 18.

²⁴ Robin Lane Fox, *Pagans and Christians: In the Mediterranean World from the Second Century A.D. to the Conversion of Constantine* (Harmondsworth: Penguin, 1988), 27.

²⁵ Fox, *Pagans and Christians*, 30-31.

²⁶ Smith, *Pagans and Christians*, 14. Otros han hecho observaciones similares, como Peter Gay, *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism* (Nueva York: Norton, 1995).

²⁷ John Behr, *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 1.

no necesitamos necesariamente una nueva apologética, sino quizá una antigua, la del siglo II». ²⁷ El historiador estadounidense John D. Wilsey señala a Justino Mártir, un apologista del siglo II, como modelo para la interacción cívica y cristiana. ²⁸ El conocido compendio de Michael Green sobre la evangelización en la iglesia primitiva se inspiró en los cambios posmodernos de nuestra cultura, los cuales provocaron su deseo de «volver al principio y ver cómo los primeros cristianos consiguieron tener tanto impacto». ²⁹ Encontramos la misma motivación en el libro de Gerald Sittser sobre la interacción cultural de los primeros cristianos. Empezó a buscar «modelos y movimientos» que pudieran guiar a la iglesia a través de las turbulentas aguas de la posmodernidad y reconoció la necesidad de mirar a la iglesia antigua, «antes de que empezara a surgir la cristiandad». ³⁰ Por último, el autor Rod Dreher recuerda a sus lectores que pueden estar tranquilos, ya que en los «primeros siglos del cristianismo la iglesia primitiva sobrevivió y creció pese a la persecución romana y luego al colapso del Imperio en Occidente». ³¹ Todos estos escritores intuyen lo mismo: el momento cultural actual refleja un renacimiento de la antigua lucha entre el paganismo y el cristianismo. Parece que ya no hay duda: Dios ha muerto, vivan los dioses.

INTERACCIÓN CULTURAL: ¿AISLAMIENTO O ENFRENTAMIENTO?

²⁷ Michael J. Kruger, *Christianity at the Crossroads: How the Second Century Shaped the Future of the Church* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2018), 230.

²⁸ John D. Wilsey, *American Exceptionalism and Civil Religion: Reassessing the History of an Idea* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2015), 222–24.

²⁹ Michael Green, *Evangelism in the Early Church*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 13.

³⁰ Gerald L. Sittser, *Resilient Faith: How the Early Christian “Third Way” Changed the World* (Grand Rapids: Brazos, 2019), 15.

³¹ Rod Dreher, *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation* (Nueva York: Sentinel, 2017), 12.

Dados estos síntomas y diagnósticos, solo queda preguntar cuál es el remedio y qué debemos hacer. Aquí es donde las cosas se complican un poco. Cualquiera que esté interesado en la historia de la antigüedad sabe que la lucha entre el cristianismo y el paganismo no se decidió fácilmente. El problema era que el culto pagano a los dioses era esencial para «un mundo social en el que el cristianismo no encajaba». El encuentro entre el paganismo y el cristianismo no consistió en un debate casual y amistoso por la tarde en un campus universitario, sino que «en el fondo [fue] un conflicto entre dos visiones religiosas» que duró muchos años y requirió numerosos sacrificios antes de que pueda resolverse.³²

Hay muchas voces que intentan trazar un camino a través de estas aguas turbias. La mayoría de las respuestas siguen dos caminos opuestos: aislamiento o enfrentamiento. El teólogo reformado John Bolt capta este espíritu cuando se pregunta si los cristianos de hoy deberían «reconocer y más o menos aceptar este cambio de situación o luchar contra él».³³ Mientras observamos la muerte de la cristiandad y la pérdida de poder cultural, ¿deberíamos mantenernos firmes, apretar los dientes, lanzar un grito de guerra y avanzar para enfrentarnos a la cultura? ¿O debemos reducir nuestras pérdidas, volver a una posición segura y crear comunidades aisladas de resistencia?³³

El llamado a retraerse fue provocado de manera significativa por la imagen de Benito de Nursia que se encuentra en las líneas finales del influyente libro de Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud [After Virtue]*. MacIntyre, que se anticipó a Trueman, sostiene que el *emotivismo* caracteriza el siglo XX, que vivimos en un mundo en el que «todos los juicios evaluativos y, más concretamente, todos los juicios morales no

³² Robert Louis Wilken, *Christians as the Romans Saw Them*, 2ª ed. (New Haven: Yale University Press, 2003), 201.

³³ John Bolt, «¿Abraham Kuyper or Saint Benedict? The Challenge of Christian Cultural Discipleship Today: A Review Essay», *Calvin Theological Journal* 54 (2019): 147-64, 149.

son más que expresiones de actitud o sentimientos. En la medida en que son de carácter moral o evaluativo, dichos juicios morales están impulsados solamente por preferencias». ³⁴ Esto significa que «todo desacuerdo moral es racionalmente interminable». El siguiente paso lógico, como observa Trueman, es un individualismo expresivo en el que los sentimientos y preferencias internos gobiernan nuestras vidas. En un intento de concluir con cierta esperanza, MacIntyre apela a Benito de Nursia como modelo de la interacción cultural:

Lo que importa en este momento es el establecimiento de comunidades locales en las que el civismo y la vida intelectual y moral puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que ya están sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir a los horrores de la última edad oscura, no estamos totalmente desprovistos de motivos para tener esperanza. Sin embargo, esta vez los bárbaros no están esperando más allá de las fronteras, sino que ya nos gobiernan desde hace tiempo. Y es nuestra falta de conciencia de ello lo que constituye parte de nuestra difícil situación. No estamos esperando a Godot, sino a otro —sin duda muy diferente— San Benito. ³⁵

No explica cómo podría funcionar esto o cómo la vida monástica sería efectiva para combatir el emotivismo cultural; solo deja al lector con una débil esperanza en la imagen de un retiro monástico.

Varios han aceptado el reto de desarrollar la sugerencia de MacIntyre sobre Benito. Tomemos, por ejemplo, el libro de Jonathan Wilson *Viviendo fielmente en un mundo fragmentado: De Tras la virtud a una nueva vida monástica* [*Living Faithfully in a Fragmented World: From After Virtue to a New Monasticism*]. Wilson imagina un nuevo movimiento que ofrece recursos a los que quieren abrazar un modo de vida monástico contemporáneo. En su análisis, *tanto* la sociedad *como*

³⁴ MacIntyre, *After Virtue*, 12; Trueman, *Rise and Triumph*, 85-88.

³⁵ MacIntyre, *After Virtue*, 12, 244-45.

la iglesia están gobernadas por las mismas fuerzas fragmentadas, por lo que la recuperación de la iglesia debe comenzar con una nueva comunidad fuera de la iglesia o, al menos, «fuera de las estructuras y actividades de la iglesia que están profundamente entrelazadas con nuestro mundo fragmentado».³⁶ Sin embargo, la aplicación de las ideas de MacIntyre por parte de Wilson se ha visto eclipsada por el bestseller *La opción benedictina* [*The Benedict Option*] de Rod Dreher. El argumento de Dreher comparte el mismo fundamento esencial que el de Wilson y proyecta una visión similar. Sostiene que Estados Unidos, y Occidente en general, se encuentran en un punto de inflexión crucial en el que los cristianos conservadores ya no pueden «vivir como siempre en Estados Unidos, que tenemos que desarrollar soluciones creativas y comunitarias que nos ayuden a aferrarnos a nuestra fe y a nuestros valores en un mundo cada vez más hostil a ellos». Ha llegado el momento de que los creyentes se «separen, a veces metafóricamente, a veces literalmente», y «abracen comunidades contraculturales en un “exilio local”». La iglesia debe reconocer que «la política no nos salvará» y que no debe seguir «apoyando el orden actual». Es hora de construir «nuevas formas de comunidad dentro de las cuales la vida moral pueda sostenerse para que tanto la moralidad como la civilidad puedan sobrevivir a las próximas eras de bárbaros y oscuridad».³⁷

Debo admitir cierta simpatía con quienes fomentan un «exilio local» en un monasterio. El llamado a retirarse y formar comunidades de resistencia nace del amor a la propia comunidad e iglesia. La rapidez del cambio cultural ha reestructurado iglesias, instituciones educativas, empresas, asociaciones de voluntarios y otras organizaciones sociales. Estos cambios no siempre son una buena señal para quienes intentan andar por la fe. La rapidez del cambio cultural solo parece acelerarse sin un final aparente a la vista y sin profetas para decirnos lo que ocurrirá.

³⁶ Jonathan Wilson, *Living Faithfully in a Fragmented World: From After Virtue to a New Monasticism* (Eugene, OR: Cascade, 2010), x, 25.

³⁷ Dreher, *Benedict Option*, 2, 7, 18.

Sin embargo, MacIntyre no ha convencido a todos. Hay otros que no quieren seguir a Benito en un monasterio. Creen que el mejor camino es el enfrentamiento; no faltan los llamados a adoptar posturas agresivas frente a lo que se percibe como locuras de nuestra cultura. James Davison Hunter popularizó el término «guerras culturales» con su libro de 1991, *Guerras culturales: la lucha por definir Estados Unidos* [*Culture Wars: The Struggle to Define America*], que describe —pero no defiende— esta perspectiva. En este espacio, hay muchas obras que abogan por nuevos tipos de teonomía o integración en los que la iglesia se convierte en la base del poder político en el Estado. Robert Wilken capta estas ideas cuando articula las posturas de algunos que prefieren la toma del poder político: «En mis reflexiones despiadadas y ciertamente más oscuras, a veces me pregunto si lo que necesita el cristianismo no es un nuevo Benito, sino un nuevo Carlomagno».³⁸ Anhelan un gobernante, como el «príncipe cristiano» de Stephen Wolfe, que sostiene las riendas del poder político y social para dar paso a una cristiandad renovada que restablezca la paz.³⁹ Las corrientes del integrismo católico y nacionalismo cristiano han formado enfoques alternativos para la interacción cultural.⁴⁰

Varios otros estudios han observado esta pugna entre el aislamiento y el enfrentamiento. El análisis sociológico de Stephen Bullivant observó esta división en la respuesta de los líderes cristianos al creciente número de personas que abandonan la fe en los Estados Unidos. Algunos abogan por un nacionalismo cristiano, mientras que otros proponen un exilio local quietista.⁴¹ Bullivant encuentra el mismo

³⁸ Robert Louis Wilken, “Christianity Face to Face with Islam,” *First Things*, January 2009, <https://www.firstthings.com/article/2009/01/christianity-face-to-face-with-islam>.

³⁹ Stephen Wolfe, *The Case for Christian Nationalism* (Moscow, ID: Canon, 2022), 287–88.

⁴⁰ Thomas Crean and Alan Fimister, *Integralism: A Manual of Political Philosophy* (Heusenstamm: Editiones Scholasticae, 2020); Wolfe, *Case for Christian Nationalism*.

⁴¹ Bullivant, *Nonverts*, 209–15.

tipo de divisiones entre un acechante nacionalismo cristiano y un exilio local quietista.⁴² Del mismo modo, en misiología, Paul Williams muestra cómo una alternancia entre el aislamiento y el enfrentamiento cultural ha definido las estrategias misioneras en los últimos cincuenta años. La iglesia ha tenido problemas por «aferrarse a elementos inútiles del paradigma moderno o por falta de adaptación a los enormes cambios culturales que se han producido desde el colapso de la modernidad».⁴³

Otros tratan de elaborar posturas mediadoras que intentan encontrar un equilibrio entre el aislamiento y el enfrentamiento. Muchos enfatizan la esperanza de vivir pacíficamente y encontrar un terreno común con quienes no comparten los puntos de vista cristianos conservadores. Otros aún esperan transformar la cultura a través de un activismo renovado: *Cambiar el mundo* [*To Change the World*], James Davison Hunter; *Construyendo la cultura: recuperando nuestro llamado creativo* [*Culture Making: Recovering Our Creative Calling*], Andy Crouch; *Creado y creando* [*Created and Creating*], William Edgar; *Gozo para el mundo* [*Joy for the World*], Greg Forster; *Prometo lealtad* [*I Pledge Allegiance*], David Crump; y *La política después de la cristiandad* [*Politics after Christendom*], David VanDrunen.⁴⁴ Por ejemplo, Hunter no pretende ser ni excesivamente pesimista ni excesivamente optimista, sino que aboga por una iglesia con una «presencia fiel» en el mundo.⁴⁵ Espera que, con el tiempo, todas las

⁴² Bullivant, *Nonverts*, 209–15.

⁴³ Paul Williams, *Exiles on Mission: How Christians Can Thrive in a Post-Christian World* (Grand Rapids: Baker, 2020), 6, 22–23.

⁴⁴ Véase, por ejemplo, William Edgar, *Created and Creating: A Biblical Theology of Culture* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2016); Andy Crouch, *Culture Making: Recovering Our Creative Calling* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2008); Greg Forster, *Joy for the World: How Christianity Lost Its Cultural Influence and Can Begin Rebuilding It* (Wheaton, IL: Crossway, 2014); David Crump, *I Pledge Allegiance: A Believer's Guide to Kingdom Citizenship in Twenty-First-Century America* (Grand Rapids: Eerdmans, 2018); y David VanDrunen, *Politics after Christendom: Political Theology in a Fractured World* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2020).

⁴⁵ Hunter, *To Change the World*, 280.

partes puedan encontrar un terreno común, hacer una tregua y convivir en paz. Forster sostiene que el reino de Dios es «activo, no pasivo», y que los no cristianos podrían llegar a la fe cuando «encuentren el gozo de Dios a través de la participación de los cristianos en su civilización».⁴⁶ VanDrunen cree que «Dios ha instituido comunidades políticas y las gobierna, y los cristianos deberían ser activos en ellas promoviendo su bienestar. Sin embargo, los cristianos no deben buscar el reino dentro de tales comunidades».⁴⁷

En resumen, podemos ver en obras como estas una variedad de opciones para afrontar la muerte de la cristiandad: desde el aislamiento hasta el enfrentamiento, con diversas posibilidades de mediación entre ambos polos. Lo que queda es una sensación de división y conflicto construida sobre dos supuestos contrarios: la tendencia a asimilar la cultura o a retirarse a la seguridad de una comunidad confinada.⁴⁸ El punto es la misiología: en nuestra era poscristiana, todos somos en realidad misioneros que vivimos entre los paganos modernos de nuestras vecindades, pueblos, ciudades y estados, debatiendo entre los llamados al aislamiento y al enfrentamiento. Ninguna de las dos opciones es completamente errónea, y quizás en ciertos lugares y momentos la iglesia debería inclinarse más por una u otra. Pero hay otra opción que ni repite a Benito ni corona a Carlomagno. Si realmente vivimos en un mundo de paganismo moderno, quizá deberíamos remontarnos a los primeros siglos y examinar las vidas de los cristianos que prosperaron en la época de los Césares.

SANTIFICACIÓN CULTURAL

⁴⁶ Forster, *Joy for the World*.

⁴⁵ Hunter, *To Change the World*, 280.

⁴⁷ VanDrunen, *Politics after Christendom*, 18.

⁴⁸ Williams, *Exiles on Mission*, 45.

Cuando llegamos a las fuentes cristianas de los primeros días de la iglesia, no encontramos el tipo de bifurcación frenética que se encuentra en gran parte de la literatura citada anteriormente. En su lugar, encontramos serios compromisos con la identidad cristiana y el carácter distintivo de la doctrina y la práctica cristianas, junto con debates sobre lo que significa ser un buen ciudadano y tener una buena interacción con el público en general, lo cual ayudó a los cristianos a desenvolverse en un mundo pagano. En esencia, la interacción cultural de los primeros cristianos no se definía por el aislamiento o enfrentamiento, sino por lo que podríamos llamar una «santificación cultural».⁴⁹ La santificación cultural reconoce que los cristianos están necesariamente inmersos en su cultura y deben buscar la santificación y la virtud (tanto personal como colectiva) haciendo uso de las formas y características de su entorno con el objetivo de transformarlas.⁵⁰ Este esfuerzo cristiano de santificación implica defender la fe, compartir la buena nueva de la salvación que se encuentra en Cristo y encarnar visiblemente todas las virtudes de la espiritualidad cristiana de manera que persuada a los demás.

En su obra sobre la historia de la misiología, el famoso misiólogo Andrew Walls sostiene que la iglesia siempre ha debatido entre dos principios opuestos: la indigenización y la peregrinación. El principio indigenizador, que enfatiza una especie de localismo, reconoce que cuando las personas se convierten al cristianismo no llegan como individuos estáticos y aislados, sino como personas íntimamente ligadas a un mundo social. La conversión no significa que dejen de realizar las funciones humanas normativas necesarias para vivir: conducen vehículos, comen comida rápida y disfrutan de un paseo

⁴⁹ Tomo prestada esta frase de Vince Bantu, que la utiliza para describir los planteamientos históricos de la misiología en la iglesia antigua en su reciente libro: *A Multitude of All Peoples: Engaging Ancient Christianity's Global Identity* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2020). Veo el mismo tipo de actitudes y enfoques misioneros en el cristianismo primitivo.

⁵⁰ Bantu, *Multitude of All Peoples*, 229.

vespertino por el bosque. «En Cristo —escribe Walls— Dios nos acepta junto con nuestras relaciones de grupo, con ese condicionamiento cultural que nos hace sentirnos en casa en una parte de la sociedad humana y menos en casa en otra». Los cristianos deben esforzarse siempre por «vivir como cristianos y, al mismo tiempo, como miembros de la sociedad en la que vivimos» y hacer de la iglesia un lugar en el que nos sentimos como en casa en este mundo.⁵¹ De este modo, el principio indigenizador subraya la importancia de que la comunidad de fe constituida localmente camine y trabaje unida.

Sin embargo, en todos sus esfuerzos de indigenización, los cristianos son siempre peregrinos y nunca se sienten plenamente en casa en este mundo. El principio de peregrinación «le susurra [al cristiano] que no tiene una ciudad permanente y le advierte que ser fiel a Cristo hará que no esté en sintonía con su sociedad, ya que nunca existió —ni en Oriente ni en Occidente, ni en la antigüedad ni en la modernidad— una sociedad que pudiera adoptar la palabra de Cristo en su sistema sin sufrimiento».⁵² Las premisas cristianas siempre ayudarán a orientar la vida cristiana dentro de la cultura, pero nunca estarán plenamente inmersas en las pautas y prácticas de dicha cultura. Como observa Rowan Greer, «parece que la iglesia goza de mejor salud cuando se preservan las tensiones, de modo que el cristiano vive tanto en este mundo como a la luz del otro y trata de preservar tanto la santidad como la catolicidad de la iglesia».⁵³

Vince Bantu une los principios de indigenización y peregrinación de Walls bajo el título de «santificación cultural» y sugiere que el «evangelio se indigeniza simultáneamente a la cultura local y recuerda a la iglesia que es peregrina en este mundo y tiene el deber de desmarcarse de la cultura cuando esta entra en conflicto con el llamado

⁵¹ Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996), 7.

⁵² Walls, *Missionary Movement*, 8.

⁵³ Rowan A. Greer, *Broken Lights and Mended Lives: Theology and Common Life in the Early Church* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1991), 211.

a seguir a Jesús». ⁵⁴ En mi opinión, el concepto de santificación cultural, con sus principios de indigenización y peregrinación, capta la forma en que los primeros cristianos se acercaron al mundo pagano. Siempre intentaron proteger «la novedad del mensaje sin aislarse de la cultura ni acomodarse a ella». ⁵⁵ La iglesia primitiva no adoptó ninguno de los dos extremos de rechazo o enfrentamiento; más bien, mantuvo unidos estos dos principios. Aunque podamos temer los dramáticos cambios culturales de nuestro tiempo, podemos estar seguros de que la iglesia ya ha estado aquí. Mediante un proceso constante de santificación cultural, la iglesia primitiva interactuó con la cultura navegando entre las aguas de Escila y Caribdis.

UN EJEMPLO DE SANTIFICACIÓN CULTURAL PRIMITIVA

Por lo tanto, es razonable volver a la iglesia antigua para buscar un poco de sabiduría de los cristianos que ya han recorrido caminos como los nuestros. La iglesia vivía, ministraba y servía en un mundo antiguo que no era culturalmente cristiano. Sin embargo, a través de su visión de la santificación cultural, transformaron la sociedad mediante la incorporación de esfuerzos misioneros enfocados en la identidad y la capacidad de persuasión de la iglesia. Un buen ejemplo es el breve texto apologético del siglo II titulado Epístola a Diogneto. El texto, que no llama ni a retraerse ni a pelear, representa el «ambivalente camino intermedio que la mayoría debía seguir». ⁵⁶ Varios libros recientes sobre la interacción cultural señalan incluso esta breve obra como un posible

⁵⁴ Bantu, *Multitude of All Peoples*, 229.

⁵⁵ Sittser, *Resilient Faith*, 6.

⁵⁶ Wayne A. Meeks, *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries* (New Haven: Yale University Press, 1993), 50.

camino a seguir a través del pantano de la cultura posmoderna, aunque ninguno de ellos explora el argumento en detalle.⁵⁷

No se sabe mucho sobre la situación histórica de esta epístola, salvo que parece datar del siglo II y que fue escrita a un pagano llamado Diogneto que estaba interesado en conocer mejor el cristianismo.⁵⁸ La argumentación del texto pertenece al género que los estudiosos denominan *discurso protréptico*, cuyo objetivo es «persuadir a un público de forma deliberativa».⁵⁹ En otras palabras, se trata de un ejemplo de interacción cultural que esperaba convencer a los lectores de que debían respetar la teología cristiana y rechazar las falsas acusaciones contra ella. Sus argumentos intentaban crear un espacio cultural para que los cristianos vivieran y practicaran su culto libremente y sin temor a represalias.

El autor defiende la fe cristiana con una extensa reflexión sobre la singularidad de la identidad cristiana en contraste con la de los judíos y los griegos. Resume su comprensión de la iglesia y de su misión en el mundo en unos pocos párrafos clave:

Porque los cristianos no se distinguen del resto de la humanidad por su país, su lengua o sus costumbres. Porque en ninguna parte viven en ciudades propias, ni hablan algún dialecto inusual, ni practican un estilo de vida excéntrico. Esta enseñanza suya no ha sido descubierta por el pensamiento y la reflexión de hombres ingeniosos, ni promueven ninguna doctrina humana, como hacen algunos. Sin embargo —aunque viven tanto en ciudades griegas como bárbaras, según el lugar destinado a cada uno, y siguen las costumbres locales en la vestimenta, la comida y otros aspectos de la vida—, demuestran al mismo tiempo el carácter notable y

⁵⁷ Por ejemplo, véase Hunter, *To Change the World*, 284-85; Smith, *Pagans and Christians*, 127.

⁵⁸ Clayton N. Jefford, "Introduction," en *The Epistle to Diognetus (with the Fragments of Quadratus): Introduction, Text, and Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 28. Ver también: Diogn. 1.1.

⁵⁹ Jefford, "Introduction," 53.

ciertamente inusual de su propia ciudadanía. Viven en sus propios países, pero solo como extranjeros. Participan en todo como ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros. Cada país extranjero es su patria, y cada patria es un país extranjero. Se casan como todo el mundo y tienen hijos, pero no abandonan a sus recién nacidos. Comparten su comida, pero no a sus esposas. Están «en la carne», pero no viven «según la carne». Viven en la tierra, pero su ciudadanía está en el cielo. Obedecen las leyes establecidas; es más, en su vida privada trascienden las leyes. Aman a todos y por todos son perseguidos. Son desconocidos, pero son condenados. Son condenados a muerte y ejecutados, pero son resucitados. Son pobres, pero enriquecen a muchos. Tienen necesidad de todo, pero abundan en todo. Son deshonrados, pero son glorificados en su deshonra. Son calumniados, pero son reivindicados. Se les maldice, pero ellos bendicen. Se les insulta, pero ellos respetan. Cuando hacen el bien, son castigados como malhechores. Cuando son castigados, se regocijan como si hubieran vuelto a la vida. Por los judíos son agredidos como extranjeros y por los griegos son perseguidos, pero los que los odian son incapaces de dar una razón de su hostilidad.⁶⁰

En una palabra, lo que el alma es para el cuerpo, los cristianos lo son para el mundo. El alma se extiende por todos los miembros del cuerpo, y los cristianos por todas las ciudades del mundo. El alma habita en el cuerpo, pero no es del cuerpo; del mismo modo, los cristianos habitan en el mundo, pero no son del mundo. El alma, que es invisible, está confinada en el cuerpo, que es visible; del mismo modo, se reconoce que los cristianos están en el mundo y, sin embargo, su religión permanece invisible. Aunque no le haya hecho ningún daño, la carne odia al alma y le hace la guerra porque le impide entregarse a su lascivia; así también, aunque no le hayan hecho ningún daño, el mundo odia a los cristianos porque se oponen a su lascivia. El alma ama a la carne que la odia y también a sus miembros, y los cristianos aman a los que los odian.

⁶⁰ Diogn. 5.1-17.

El alma está encerrada en el cuerpo, pero lo preserva, y los cristianos, aunque están encerrados en el mundo como en una cárcel, preservan el mundo. El alma, que es inmortal, vive en una morada mortal; del mismo modo, los cristianos viven como extraños en medio de cosas perecederas mientras esperan lo imperecedero en el cielo. El alma, cuando es maltratada en lo que respecta a la comida y la bebida, se vuelve tanto mejor; y así los cristianos, cuando son castigados diariamente, aumentan cada vez más. Tal es la importante posición a la que Dios los ha destinado y no es correcto rechazarla.⁶¹

En unas pocas líneas, la Epístola a Diogneto proyecta una visión de interacción cultural más relevante y convincente que muchas obras actuales sobre el tema. Casi todas las frases están impregnadas de términos y conceptos bíblicos, ya que se presenta a un público pagano una visión de la vida de la iglesia en el mundo. La epístola expone con valentía tanto la singularidad de la iglesia como la importancia de la vida de la iglesia en el mundo.

En primer lugar, consideremos cómo el autor tiene una apreciación clara y firme de la naturaleza de la iglesia. En las últimas líneas del fragmento anterior, el autor sostiene que la iglesia cumple un ministerio asignado y ocupa una «posición importante» en el mundo. La iglesia ha sido designada de manera singular para una misión divina, por lo que ha sido insertada providencialmente en el mundo. El pueblo de Dios no puede negar su designación divina de vivir en esta tierra fielmente, «según el lugar destinado a cada uno». No se «distinguen del resto de la humanidad por su país, su lengua o sus costumbres», y están esparcidos por todas las regiones geográficas conocidas. La naturaleza y la unidad de la iglesia son «invisibles», identificadas no por las señales visibles externas de una cultura determinada, sino por la unión y la comunión con el Espíritu. El pueblo de Dios es cautivo y perseguido por el mundo, pero, irónicamente, en realidad «preserva el

⁶¹ Diogn. 6.1-10.

mundo». La comunidad cristiana primitiva no veía la iglesia como una organización voluntaria o una reunión social más, sino como el epicentro de la obra redentora de Dios en el mundo.

El autor sostiene también que la iglesia se distingue por dos cosas: la doctrina y la moral. Los cristianos, sostiene el autor, no «promueven ninguna doctrina humana», sus enseñanzas y creencias son de origen divino. Estas no fueron «descubiertas por el pensamiento y la reflexión de hombres ingeniosos», como los filósofos o retóricos grecorromanos. Más bien, su doctrina fue impartida por Cristo a sus apóstoles y transmitida a la iglesia. Asimismo, su ética ofrece el mejor camino para el florecimiento humano. Tienen puntos de vista distintivos sobre la ética sexual, el infanticidio, la riqueza y la pobreza, el poder y la retribución, la ciudadanía y, en última instancia, el amor. Sus vidas espirituales se caracterizan por la tensión de (aludiendo a las palabras de Pablo en Ro. 8:9) vivir «“en la carne”, pero no... “según la carne”». Su santidad trasciende las leyes civiles, aunque ellos mismos sean rechazados. En pocas palabras, «aman a todos y por todos son perseguidos».

La Epístola a Diogneto no se interesa por encontrar el método o la opción adecuados para interactuar con la cultura, sino por definir claramente cuáles eran las verdaderas creencias y prácticas cristianas y cómo esas prácticas moldeaban su comprensión de la esfera política y pública. La interacción cultural cristiana debía comenzar en la iglesia con una comprensión bien definida de su identidad y misión. Una vez más, la iglesia es el foco de la actividad redentora de Dios y el medio por el que Dios redime al mundo. La iglesia es el alma del mundo: aunque distinta del cuerpo, anima al cuerpo. Hay cierto peligro en llevar esta analogía demasiado lejos o en interpretar de forma muy negativa el retrato del cuerpo que hace la epístola. Dada la situación del autor dentro de un imperio hostil empeñado en rechazar, perseguir y erradicar el cristianismo, esta imagen puede ser polémica e ilustrativa más que una explicación dogmática de la antropología.

Sin embargo, con todas estas verdades fundamentales, la epístola también está pensando en las implicaciones políticas y sociales de la misión de la iglesia. Junto a su doctrina implícita de la iglesia, ofrece un resumen básico de teología política y pública. La teología política de los primeros cristianos es evidente por la forma en que «demuestran... el carácter notable y ciertamente inusual de su propia ciudadanía». Para ellos, «cada país extranjero es su patria, y cada patria es un país extranjero». Eran simultáneamente ciudadanos y extranjeros del país en el que residían. Su identidad estaba arraigada en Cristo como Rey. No es que luego rechazaran o negaran su ciudadanía; al contrario, «viven en sus propios países» y «participan en todo como ciudadanos». En pocas palabras, eran ciudadanos activos integrados en la vida de sus comunidades. No confundían su ciudadanía terrenal con la celestial, ni rechazaban el mundo y vivían aislados, sino que buscaban el bienestar de su ciudad. La iglesia primitiva no tenía un país *cristiano* designado, sino que, como Pablo, aceptaba a las autoridades políticas como designadas por Dios y obedecía «las leyes establecidas». Sin embargo, esta forma de ciudadanía estaba limitada por su compromiso con la doctrina y la práctica cristianas y su comprensión de que todos los gobernantes políticos terrenales eran provisionales.

Más allá de la teología política, la epístola propone una teología pública más amplia partiendo de la premisa de que los cristianos «no se distinguen del resto de la humanidad por su país, su lengua o sus costumbres». En casi todos los sentidos, los cristianos se parecían a los demás. No tenían un dialecto cristiano especial ni ropa cristiana ni trabajos cristianos. No crearon una esfera social propia en la que habitar; más bien, los cristianos «participan en todo como ciudadanos» y «soportan todo como extranjeros». Esta tensión entre participar (*metechousi*) y tolerar (*hypomenousin*) estableció un paradigma para el modo en que la iglesia primitiva pensaba sobre la interacción social y la santificación cultural. Viven en las mismas casas, dice la epístola, se casan, tienen hijos, trabajan, comen y beben y, en general, disfrutaban de las cosas buenas de la vida junto a sus conciudadanos. Pero su vida

pública se vio alterada porque, mientras vivían dentro de la cultura, a los cristianos se les impedía «entregarse a su lascivia». Soportaban el paganismo y las prácticas inmorales como extranjeros. Su énfasis en la santidad no era una forma de apartarse de la cultura, sino de vivir dentro de ella, pero trascendiéndola por medio de una disciplina especial. Gran parte de la epístola está dedicada a las persecuciones y a los relatos de cómo los cristianos son odiados, despreciados y rechazados por su obstinación, aunque sus opresores «son incapaces de dar una razón de su hostilidad».

Por último, el autor de la Epístola a Diogneto comprendió que hay un *telos* en la historia cristiana, un objetivo final que altera toda la conversación sobre la interacción cultural: «Los cristianos viven como extraños en medio de cosas perecederas mientras esperan lo imperecedero en el cielo». Tenían un amor permanente por la providencia divina y una esperanza escatológica en el regreso del Señor. Como extranjeros, eran perseguidos, pero con un giro irónico: «Los cristianos, cuando son castigados diariamente, aumentan cada vez más». En medio de sus luchas con el paganismo y viviendo como marginados de la sociedad, dieron por sentado que los emperadores y los imperios surgirían y caerían, pero que el pueblo de Dios debía vivir con la esperanza del regreso del Hijo que inauguraría el reino eterno de Dios. El final de la historia no era la persecución, el sufrimiento y la muerte, sino el regreso de Cristo en gloria para juzgar a vivos y muertos y establecer un reino que no tendrá fin. «No temas», repite una y otra vez el Nuevo Testamento, porque Cristo reina ahora y volverá.

Por su limitado alcance, esta epístola no aborda las numerosas formas en que los primeros cristianos se conducían en las esferas política y pública. Es solo un aperitivo para el plato principal que se sirve en el resto del libro. Exploraremos muchos más ejemplos de cristianos primitivos que interactuaban con la cultura mediante la catequesis; la defensa de la fe ante multitudes, líderes cívicos o intelectuales; y el servicio a los marginados y oprimidos como testimonio social de su fe. Estas formas de interacción cultural

ayudaron a estructurar la respuesta de la iglesia primitiva a un mundo pagano. El llamado cristiano a la santificación cultural es un llamado a buscar la santidad y la conformidad con la semejanza de Cristo *en todos y cada uno de los contextos culturales*. Sin replegarse ni amoldarse, firmes en su identidad y en sus convicciones teológicas y morales, los cristianos deben vivir fielmente conforme a la verdad de Dios revelada en las Escrituras.

Aunque volver al mundo antiguo nos ofrece perspectivas útiles, hay algunas diferencias importantes entre entonces y ahora. No vivimos en la antigua Roma, sino que disfrutamos de las bendiciones de una república democrática y una economía moderna. Llevamos teléfonos móviles, conducimos vehículos y nos beneficiamos de todo tipo de avances en la medicina y la tecnología. Además de estos contrastes obvios, algunas diferencias más fundamentales e influyentes entre el mundo antiguo y el moderno repercutirán en la eficacia de nuestra santificación cultural.

En primer lugar, la iglesia moderna no empieza de cero. Tenemos un pasado que no siempre es bonito. En los tiempos de la cristiandad, la iglesia tenía poder cultural, pero no siempre lo ejercía bien. No faltan historias trágicas de abusos a manos de quienes decían seguir a Dios. No podemos hacer la vista gorda ante los pecados cometidos en el pasado y tenemos que ser honestos cuando estos salen a la luz. Al mismo tiempo, este pasado accidentado no es la historia completa. Estas atrocidades no cambian la realidad de que la iglesia es el epicentro de la redención de Dios, ni alteran la esencia del enfoque de la iglesia sobre la interacción cultural y la esperanza del reino de Dios venidero. Tendré mucho que decir sobre estas cosas en las próximas páginas. Independientemente de nuestro pasado, debemos aferrarnos, como la iglesia primitiva, a nuestras convicciones teológicas distintivas enraizadas en la enseñanza de los apóstoles, la cual nos llama a los altos estándares morales de la vida cristiana.

En segundo lugar, los cristianos occidentales de hoy deben ayudarse mutuamente a lidiar con el duelo por la pérdida de la