



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**

## **LECTURA SESIÓN 1**

# **CT 112 MISIÓN DE LA IGLESIA**

Escobar, Samuel. “La misión hoy: Práctica y reflexión”. En *Tiempo de Misión: América Latina y la misión cristiana hoy*, 18-33. Santafé de Bogotá: CLARA-SEMILLA, 1999.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

## **La misión hoy: Práctica y reflexión**

En esta etapa final del siglo XX, se estima que hay unas 4,600 agencias dedicadas al envío de misioneros cristianos, y que hay más de 400 mil personas como misioneros cristianos en el mundo, trabajando fuera de sus países de origen.<sup>1</sup> Este total se agrupa en tres grandes sectores: los católicos, los ortodoxos y los protestantes. Dentro del sector protestante la fuerza misionera más vigorosa es la de las iglesias llamadas evangélicas, conservadoras en teología con una espiritualidad pietista y un gran celo evangelizador. En este sector se incluye a la fuerza misionera de las iglesias pentecostales. Los protestantes de las iglesias llamadas “históricas” tuvieron fuerte actividad misionera en la primera mitad del siglo veinte, pero ella declinó por diversas razones. Después del fin de la Segunda Guerra Mundial se intensificó la actividad misionera desde los Estados Unidos, en especial la de misiones independientes y entidades paraeclesiales. En la actualidad, dentro del protestantismo los evangélicos y los pentecostales constituyen la mayor fuerza misionera, y las misiones que salen desde el Tercer Mundo<sup>2</sup> también provienen de ese tipo de iglesias.

Lo dicho hasta aquí se refiere a lo que podemos llamar misión “oficial” en el sentido de que está organizada intencionalmente, con personas que se dedican por entero a esa actividad. Pero la fuerza misionera de la Iglesia es mucho mayor, porque hay millones de cristianos que espontáneamente, dondequiera que vayan, tratan a su manera no sólo de vivir como discípulos de Cristo sino de transmitir a otros su fe. Cuando visité Australia en 1988 mis anfitriones de la Sociedad Misionera de la Iglesia, una misión de voluntarios anglicanos, me dijeron que tenían un grupo de trabajo estudiando la posibilidad de empezar una misión para atender a los inmigrantes de habla hispana. Casi al final de mi gira tuve también oportunidad de reunirme cerca de Sidney con un grupo de creyentes de habla hispana que habían emigrado a Australia. Eran como cincuenta personas y entre ellos había argentinos, chilenos, nicaragüenses, mexicanos y peruanos. Unos habían emigrado por razones políticas, otros en busca de un mejor futuro económico. Se ocupaban como

profesionales, comerciantes y artesanos, pero ninguno era pastor o misionero. Sin embargo, ¡ya habían fundado nueve iglesias de habla hispana en diferentes partes del sudeste australiano! Al interior de la nueva ola de inmigrantes latino-americanos, asiáticos y africanos en los Estados Unidos y en algunos países europeos hay miles de personas de convicción evangélica que se constituyen en miembros activos de iglesias y agentes de evangelización y formación de discípulos. Así se observa un proceso de revitalización de iglesias que se benefician de este nuevo activismo.

Durante la segunda mitad de este siglo, junto a la actividad misionera evangélica surgió una reflexión misiológica. Una nota constante de ésta es el esfuerzo por comprender cómo se desarrolló la misión cristiana en los tiempos del Nuevo Testamento, acorde con la convicción protestante de que la Biblia es la autoridad en materia de doctrina y de práctica de la fe cristiana. Sin embargo, al regresar a la consideración del texto bíblico el momento histórico obligaba a hacer nuevas preguntas que reflejaban las transiciones sociales del siglo, especialmente el declinar del colonialismo europeo y el surgimiento de nuevas naciones en el llamado Tercer Mundo. Había un deseo de corregir y adaptar las prácticas misioneras a nuevas formas de hacer misión más conformes a la enseñanza bíblica, “según el modelo de Jesucristo”. El Pacto de Lausana (1974) y los movimientos que lo precedieron y siguieron son una buena expresión de esta nueva actitud.<sup>3</sup> Su más cercano equivalente en América Latina han sido los Congresos Latinoamericanos de Evangelización (CLADE I en Bogotá 1969, CLADE II en Lima 1979, y CLADE III en Quito 1992).<sup>4</sup>

Una característica de esta reflexión misiológica es que refleja al mismo tiempo la convicción evangélica acerca de la obligación misionera de la iglesia y una actitud *crítica* respecto a la forma tradicional de realizarla. La necesaria crítica no es siempre bien recibida entre las grandes organizaciones misioneras. Una razón para ello es que después de la Segunda Guerra Mundial muchos países del Tercer Mundo alcanzaron su independencia del dominio colonial europeo, y precisamente dentro de ese marco surgió la reflexión crítica de aquellas formas de práctica misionera que reflejaban la mentalidad colonialista europea o norteamericana. Se empezó a percibir el contraste entre esa mentalidad con sus consiguientes prácticas misioneras, por un lado, y por otro el modelo misionero del Nuevo Testamento. Se redescubrió la “forma de siervo” como un modelo para el misionero fiel a Jesucristo, y se buscó formas de corrección de las viejas prácticas.

Parece que la corrección resultó más fácil para los misioneros evangélicos europeos que para los norteamericanos, en parte porque precisamente después de la Segunda Guerra Mundial, a partir de 1945, los Estados Unidos salieron fortalecidos y ampliaron su hegemonía económica y política en el mundo, al mismo tiempo que Rusia consolidaba el imperio soviético en Europa Oriental. Así surgió la guerra fría y muchos cristianos empezaron a ver el mundo dividido entre buenos (los occidentales) y malos (los comunistas). No fue raro encontrar promoción misionera basada en la idea de que había que salvar al mundo del comunismo. En consecuencia, todo aquello que parecía implicar crítica social pasó a ser considerado subversivo o comunista, y etiquetado como tal.<sup>5</sup> Esto ha retrasado notablemente la reflexión misiológica y la auto-crítica de la gran empresa misionera norteamericana. Por la misma razón es urgente el desarrollo de una reflexión misiológica evangélica.

### ***La naturaleza de la reflexión misiológica***

La misiolología es una aproximación interdisciplinaria al hecho misionero. Utiliza recursos provenientes de las ciencias bíblicas, en el sentido que la Biblia nos muestra una norma de cómo se ha de realizar la misión cristiana. También se beneficia del aporte histórico porque hay que considerar la forma en la cual el mandato misionero de Jesucristo se va cumpliendo siglo tras siglo en diferentes contextos. Las ciencias sociales también son útiles porque nos ayudan a analizar los diferentes mecanismos sociales e institucionales así como los tipos de relación social que se establecen en el proceso de expansión del cristianismo.

### ***Reflexión a la luz de la Palabra***

Cada nueva generación de misioneros hereda modelos de sus predecesores, pero se ve desafiada a corregir, improvisar o redescubrir ciertos principios, *a la luz de la Palabra de Dios*. El trabajo de las ciencias bíblicas contribuye a la tarea misiológica entendida como “reflexión sobre la práctica”. Cuando leemos con atención la correspondencia de San Pablo, por ejemplo, vemos cómo reflexionaba sobre su práctica misionera.<sup>6</sup> Muchas veces el Apóstol explica la forma en que su acción busca conformarse al modelo de Jesucristo. Estudios misiológicos acerca de epístolas como 2 Corintios muestran que el Apóstol contrastaba su propio estilo misionero con el de los misioneros judíos que le precedieron.

y lo hacía sobre una base cristológica.<sup>7</sup>

La estructura de Lucas-Hechos supone-también una reflexión sobre la práctica. El contenido de esta obra en dos tomos muestra cómo la misión de Jesús y luego la de los apóstoles fue impulsada por el Espíritu Santo, y cómo los misioneros fueron respondiendo a las nuevas situaciones con actos de obediencia iluminados por la Palabra de Dios. Más que una simple crónica de lo acontecido, esta obra está escrita para una generación de creyentes que necesitaban saber cómo el Señor y la generación inicial de sus misioneros habían llevado a cabo la tarea en respuesta al imperativo de la Palabra de Dios y al impulso del Espíritu Santo. Era una obra que buscaba inspirar a la acción obediente e informar dicha acción con la verdad revelada.<sup>8</sup> Me parece especialmente significativa la familiaridad que muestra el estilo de Lucas-Hechos con las estructuras sociales y los momentos históricos del mundo antiguo que influyeron en el desarrollo de la misión cristiana, su arraigo en las líneas fundamentales del texto del Antiguo Testamento, y al mismo tiempo la certeza de que lo que mueve la acción misionera es el poder del Espíritu.

Es evidente que el nuevo siglo requiere de un regreso a los modelos bíblicos de misión. Atravesamos una época de cambios radicales en la cultura, la política y la economía. Por otra parte el crecimiento de formas populares de cristianismo en el hemisferio sur ha cambiado el mapa religioso del mundo. Los modelos de misión tradicional heredados de la mentalidad de cristiandad y de la era colonial ahora son inservibles a pesar de que muchas misiones los siguen practicando. Es tiempo de un cambio de paradigma que sólo puede venir de un regreso saludable a la Palabra de Dios. Como lo decía David Bosch “nuestro punto de partida no debe ser la empresa misionera actual, a la cual buscamos justificar, sino el sentido bíblico de lo que significa ser enviado al mundo.”<sup>9</sup> La nueva perspectiva requiere una firme entrega a los imperativos misioneros que son parte de la estructura misma de nuestra fe, y al mismo tiempo un trabajo serio de investigación e interpretación bíblica.<sup>10</sup>

### ***Misiología e historia***

Este libro es una reflexión misiológica de origen evangélico. Tomando en cuenta que América Latina sigue siendo considerado un continente “cristiano”, y que no hace tanto que se celebraba el quinto centenario de su “evangelización”, hay que preguntarse con honestidad qué podemos aprender como evangélicos de la historia

de las misiones, y en particular de la empresa misionera católica del siglo XVI. Tomemos en cuenta que en las últimas décadas la empresa misionera católica ha sido objeto de investigación y estudio, desde una variedad de perspectivas. Por otro lado, ya hay más de un siglo de presencia misionera protestante que se presta también al análisis y la comparación. La aplicación de criterios historiográficos modernos y la apertura a la autocrítica en algunos historiadores y teólogos de la liberación, se refleja en el trabajo de CEHILA y la valiosa colección de estudios nacionales y regionales que ha venido publicando.<sup>11</sup> Por otra parte mucha información, aunque poco espíritu crítico, caracteriza el esfuerzo apologético de historiadores conservadores por replantear la bondad de la tarea civilizadora de España y Portugal.<sup>12</sup>

Aquí se hace necesario corregir la perspectiva evangélica. Para el estudioso evangélico tradicional, el punto de partida de la interpretación de la misión católica en el siglo XVI ha sido generalmente el trabajo pionero de Juan A. Mackay en *¿7 otro Cristo español*<sup>TM</sup>, seguido del trabajo de Stanley Rycroft en *Religión y fe en la América Latina*.<sup>TM</sup> En su valioso y polémico panorama histórico Mackay mostró su familiaridad con la historia espiritual de España y el carácter español, y también hizo uso limitado del análisis socialista del peruano José Carlos Mariátegui. En la *Historia de las Misiones* de Justo L. González<sup>13</sup> nos encontramos con un esfuerzo por mirar la empresa española con mayor objetividad, siguiendo una línea semejante a la del gran historiador Kenneth Scott Latourette. González se ocupa de la obra misionera católica y la protestante dentro de un amplio marco de continuidad histórica. Es el mismo criterio seguido en otras dos obras más recientes de origen protestante: la obra monumental de Hans Jürgen Prien *La Historia del Cristianismo en América Latina*<sup>^</sup> y el trabajo didáctico de Pablo Deiros.<sup>17</sup>

Así pues, contamos ahora con suficiente material para obtener un cuadro más objetivo que, sin dejar de ser crítico desde una postura evangélica, preste mucho más atención a la problemática de metodología misionera y al enfoque teológico que caracteriza a la misiología. En su etapa inicial algunos estudiosos influenciados por las teologías de liberación propusieron un revisionismo histórico de la empresa misionera protestante un tanto simplista, marcado por criterios marxistas.<sup>18</sup> Avanzando más allá de las simplificaciones de la historia polémica del pasado, autores como González, Prien y Deiros han tratado de historiar e interpretar una increíble riqueza de hechos misioneros que se desconocían hace sesenta años,

cuando Mackay escribió su famoso libro. De esta manera se han planteado preguntas indispensables que nos permiten también a los evangélicos ser más objetivos en cuanto a nuestra propia historia. Esta objetividad es especialmente necesaria si los latinoamericanos se van a lanzar a participar en la tarea misionera a nivel global, y si van a hacerlo en forma original y aprovechando las lecciones de la práctica misionera anterior.

Por otra parte, en todo momento especial de avance misionero se formula una misiología que presupone un*¿i* cierta *visión de la historia*. Nos cuenta Michael Green, por ejemplo, que los pensadores cristianos del siglo II y III interpretaban la existencia del Imperio romano como obra de Dios que preparaba así el mundo para la extensión de su Reino.<sup>19</sup> El examen de esta visión de la historia muestra que no sólo ofrecía una mirada hacia el pasado sino también llegó a ser un pensamiento utópico para imaginar el futuro en relación con la extensión de la Iglesia cristiana. El historiador belga-brasileño Eduardo Hoornaert ha mostrado como la clásica *Historia ecclesiástica* de Eusebio de Cesárea estaba moldeada por una visión constantiniana que veía la aceptación imperial como un momento histórico glorioso para la Iglesia. Era la visión de un sector “tan entusiasmado por las nuevas relaciones políticas creadas bajo Constantino que las proyectó al nivel del plan divino, haciendo una teología imperial o una teología de la historia totalmente nueva para aquella época.”<sup>20</sup> Por consiguiente Eusebio cuenta la historia desde esa perspectiva.

En otros momentos, como en el caso de la misión de los pueblos ibéricos en el siglo XVI, Dussel ha señalado el mesianismo ibérico que veía la derrota de los árabes en la península como señal de la bendición de Dios y su elección para cumplir la tarea de evangelizar el mundo “descubierto” por los viajes de Colón. Mackay había señalado el hecho de manera elocuente y bien fundamentada en el segundo y tercer capítulo de su ya mencionada obra clásica. En el caso de los anglosajones en el siglo XIX, también una visión de la historia dio respaldo y marco a la acción misionera. La ideología del Imperio británico coloreaba la visión del mundo y de la historia de los misioneros británicos<sup>21</sup> y en el caso de los estadounidenses fue la ideología del “Destino manifiesto”.<sup>22</sup> Estas visiones estaban marcadas por un etnocentrismo y orgullo nacional, que se prestaban para convertirlas en ideologías que justificaban el poder expansionista de un imperio.

Se ha señalado que las teologías de liberación son ante todo misiologías. Esto puede aceptarse dado que parten de un replantea-

miento del papel social que le corresponde a la iglesia en el mundo. En ese sentido, las más recientes misiologías de factura católica siguen de cerca la teología del Concilio Vaticano II, en especial de la constitución *Gaudium et Spes*. En el caso de la misiología ligada a las teologías de liberación, una nota distintiva era que presuponían la utopía marxista. De hecho, estas teologías surgieron en un momento en el cual parecía que América Latina estaba encaminándose hacia el socialismo, acercándose hacia la utopía. Especialmente en Gustavo Gutiérrez hay un fuerte sentido de interpretación de la marcha de la historia latinoamericana como una marcha en dirección al socialismo. En su libro *La fuerza histórica de los pobres*, Gutiérrez ubica esta reflexión dentro de todo un marco filosófico que si bien critica la Ilustración parece dominado por el espíritu de la misma. El colapso de la utopía marxista ha forzado una revisión por parte de los teólogos de la liberación. Algunos de ellos parecen estar acercando más a una escalología cristiana clásica.

El planteamiento del filósofo estadounidense Francis Fukuyama acerca del “fin de la historia” que expresa bien el estado de ánimo de un sector de la intelectualidad estadounidense, obligará a los teólogos a revisar el marco utópico de su reflexión teológica. Para Fukuyama la actual sociedad occidental, capitalista y democrática es el punto de llegada de la historia humana, y estamos ante “el fin de la historia”. Se trata más bien de una “época triste”, o quizás diríamos mejor en español una “triste época” en la cual las luchas ideológicas que eran un desafío a la grandeza y el atrevimiento se convierten en “una interminable resolución de problemas técnicos”. Y de hecho como veremos más adelante hay una misiología de origen estadounidense que ha venido presentando la tarea misionera como nada más que una resolución de problemas técnicos. Lo amenazante de esta situación no es tanto su visión de la historia, sino el tipo de antropología que incorpora; el ser humano como un haz de problemas técnicos, el ser humano como cifra dispensable, como pieza de mercadeo. Quizás nadie como la llamada “Escuela de iglecrecimiento” haya expresado mejor esta antropología en su teología implícita de la misión.

La misiología evangélica tiene que regresar a la visión bíblica de la historia y también debe interpretar el momento histórico que la actual situación misionera representa. En nuestra reflexión hemos tratado de ver la significación de la emergencia de las iglesias en el mundo no-blanco y no-occidental, lo que Bühlman llama el advenimiento de la “Tercera Iglesia”, como señal de nuestro tiempo. No hace falta adoptar la utopía marxista para



reconocer en esta emergencia de una iglesia global un punto significativo de la historia. Misiólogos como Andrew Walls, Walbert Bülhman y Orlando Costas, cada uno a su manera, han tratado de mostrar las implicaciones de este nuevo momento. Lo que necesitamos es que la teología evangélica que está surgiendo en el Tercer Mundo capte esta significación y la exprese desde su experiencia, y dentro de su propia racionalidad contextual. Contrarrestando las notas deshumanizantes de una visión “gerencial” de la misión cristiana hay que recuperar la integridad de la misión.

### ***Misiología y ciencias sociales***

La cuestión de la relación entre la fe cristiana y las ciencias sociales se ha venido planteando en América Latina en los círculos académicos donde se estudia la realidad religiosa. Sin embargo no se trata de una cuestión puramente académica, sino en última instancia de la manera de comprender la propia vivencia de la fe cristiana, y la vida y el testimonio de la iglesia de la cual uno forma parte. La cuestión se plantea en América Latina desde varios ángulos. Cada planteamiento nos permite advertir distintos matices de la realidad, aunque en último análisis nos lleve a las mismas preguntas fundamentales. Tenemos por ejemplo las polémicas de las teologías de liberación, algunas de cuyas formas han recibido mayor publicidad especialmente por las críticas del Vaticano al uso de las ciencias sociales por parte de ciertos teólogos. El artículo “Teología y ciencias sociales” por Gustavo Gutiérrez es el que mejor ilustra este planteamiento.<sup>23</sup>

Tenemos otro ejemplo en la selección de claves para leer e interpretar la historia de las iglesias. Así, por ejemplo, el historiador norteamericano Scott Mainwaring al estudiar la relación entre catolicismo y política en el Brasil, procura encontrar un acercamiento ecléctico que incorpore elementos del funcionalismo norteamericano, el marxismo latinoamericano y la sociología clásica.<sup>24</sup> Finalmente, en la comprensión e interpretación de la religiosidad popular católica, empezaron a florecer estudios en la época anterior a Medellín (1968), y desde entonces ha pasado por varias fases rodeadas, a veces, de polémica. La crítica a las formas de acercarse al fenómeno - modernizantes, secularistas o marxistas - parte de planteamientos pastorales, pero nos lleva también a preguntas básicas sobre la relación entre la fe del pueblo y su interacción con las estructuras sociales.<sup>25</sup>

En el mundo evangélico las cuestiones se plantean también desde diferentes ángulos, aunque no siempre con toda claridad. En

este estudio quisiéramos contribuir a que por lo menos se planteen las cuestiones en forma específica, señalando rutas por las cuales pueden proseguir la investigación y reflexión. Las preguntas vienen principalmente desde tres ángulos. En primer lugar está la necesidad de comprender los ataques al protestantismo latinoamericano tanto en sus manifestaciones populares, como en sus expresiones de origen misionero. Estos ataques provienen de antropólogos y sociólogos católicos y marxistas que generalmente disfrazan su hostilidad como objetividad científica. Su frecuencia y su difusión por los medios de comunicación hacen pensar que estos ataques son parte de una estrategia pastoral de los obispos.<sup>26</sup>

En segundo lugar tenemos el caso de las teorías y estrategias de "Iglecrecimiento", que son resultado de una aplicación de las ciencias sociales predominantes en Norteamérica a la tarea misionera de la iglesia. Iglecrecimiento estudia los factores sociales que favorecen el crecimiento numérico y procura plantear una estrategia exitosa basada en esos factores, en técnicas de mercadeo y en la metodología de gestión gerencial por objetivos.<sup>27</sup> Tenemos finalmente el esfuerzo por comprender las ciencias sociales, su función y sus limitaciones desde la perspectiva de una teología evangélica. Esto permitiría evaluar las cuestiones planteadas líneas arriba y aplicar criterios más apropiados a la tarea misionera y pastoral, tal como ha sucedido en el campo de la psicología pastoral.<sup>28</sup>

Aquí es donde se ve la importancia de plantear un acercamiento que preste atención especial al factor misiológico. La misiológica es resultado, como se ha dicho, de un trabajo interdisciplinario en el cual el aporte de las ciencias sociales se intensificó en los años más recientes. El estudio de la conducta social de los cristianos por la sociología de la religión le impuso a la teología la tarea de dialogar con la sociología de la conducta religiosa. Por ejemplo, el catolicismo de habla francesa en Europa se vio obligado a revisar su sentido de misión cuando la estadística sociológica le mostró que Francia era más pagana que ciertos países africanos a los cuales los franceses mandaban misioneros.<sup>29</sup> El primer libro del sociólogo austríaco-americano Peter Berger mostraba que estudios sociológicos probaban que los evangélicos más devotos en Estados Unidos eran los más retrógrados desde el punto de vista social. Por ello le puso como título "El ruido de cultos solemnes", usando la frase irónica de Amos 5:21 que condena la religiosidad unida a la injusticia.<sup>30</sup> Así también, la comprensión de los procesos misioneros le ha impuesto a la misiológica la tarea de dialogar con la antropología cultural y la sociología.

En América Latina el método y el contenido de la reflexión acerca de la misión cristiana ha puesto énfasis en la comprensión de ésta mediante las *herramientas de observación, análisis e interpretación* provistas por las ciencias sociales, en especial la antropología, y la sociología. Como hemos visto, tanto las teologías de liberación como la escuela misiológica llamada “Iglecrecimiento” han recurrido a las ciencias sociales en mayor o menor medida, de manera que en su discurso nos encontramos con las categorías antropológicas y sociológicas predominantes. Ello nos obliga a una reflexión inicial en la cual tratamos de definir el alcance y las limitaciones de los enfoques de la misión que utilizan las ciencias sociales, para tratar de definir lo que sería estrictamente hablando una teología de la misión. En esta dilucidación debemos distinguir entre el papel que le toca a las ciencias sociales y el papel que le toca a la revelación.

Aquí cabe citar tres aclaraciones de Roger Mehl, un teólogo y sociólogo reformado francés que nos ayudan a establecer lo que él llama “las posibilidades y los límites de una sociología de la misión cristiana”.<sup>31</sup> En primer lugar está la necesidad de que las ciencias sociales admitan sus límites. Dice Mehl que “la sociología no puede pretender llegar a la esencia de la religión, ni menos creerse con derecho a dar una explicación exhaustiva de la religión; sería incapaz de reducir, como Durkheim precipitadamente ha hecho, la religión a un factor social. Debe admitir sus límites.”<sup>32</sup> Es aquí donde la misiología evangélica cuestiona el reduccionismo de estudios que se acercan al hecho misionero evangélico con el prejuicio ateo del marxismo o con el prejuicio anti-protestante del catolicismo. El primero niega validez al impulso misionero que brota de la fe porque niega la existencia de Dios como objeto de esa fe. El segundo niega legitimidad al esfuerzo misionero protestante porque lo considera sectario y por ello inferior.

En segundo lugar hay otro principio enunciado por Mehl que el misiólogo debe recordar: “El sociólogo se limita a estudiar los aspectos visibles de la religión, objetivamente comprobables”. Y añade, citando a Binet, “El análisis sólo alcanza a hechos externos, pero es incapaz de captar las motivaciones únicas que confieren a los actos su verdadero significado”.<sup>33</sup> Aquí cabe la crítica de muchas explicaciones sociológicas hostiles a la misión cristiana que parten de la presuposición de que ésta es nada más que la superestructura del proceso económico y explican los hechos en función de la alianza imperio-misión.

En tercer lugar el misiólogo debe recordar que “El sociólogo no

describe una iglesia ideal sino que la describe como realidad empírica, no siempre de acuerdo con las normas a las que se remite. Pero toda sociedad, y las iglesias en particular, se remiten efectivamente a normas, y esta referencia repercute en efecto en su conducta.”<sup>34</sup> El misiólogo debe reconocer los hechos que el sociólogo comprueba. Ellos le pueden servir para plantear la corrección, la distancia entre el ideal misionero planteado por la Biblia o la teología y la realidad de la empresa misionera cuyos hechos pueden contradecir el ideal.

### ***Corrientes misiológicas en el campo evangélico***

La consideración de la vasta literatura misiológica producida en el ámbito evangélico permite ver hasta dónde se ha venido usando la Biblia, la historia y las ciencias sociales en la práctica misionera y en el estudio de la misma. Sin penetrar en el amplio campo de la práctica y la reflexión de los católicos o de los protestantes ecuménicos, me limito aquí a bosquejar las principales tendencias misiológicas que se dan dentro del campo evangélico. Las he agrupado en tres formas de aproximación a la práctica misionera y la reflexión misiológica, para las cuales uso términos que me parecen definir las: la misiolología “post-imperial”, la misiolología “gerencial” y la misiolología “integral”. Paso a describirlas brevemente.

### ***La Misilogía post-imperial***

Esta se ha desarrollado especialmente en Europa y en particular en la Gran Bretaña. Proviene de ámbitos en los que hay mucha actividad misionera y al mismo tiempo trabajo cuidadoso en el campo de las ciencias bíblicas y la reflexión teológica. Su nota principal es el reconocimiento de que la era colonial ha pasado y el misionero no puede actuar como si todavía el Occidente fuera cristiano o como si el colonialismo fuera legítimo. Esta reflexión se mueve en tres direcciones. En primer lugar la búsqueda renovada de modelos bíblicos para corregir e iluminar la práctica misionera. Son conocidas en castellano obras representativas de este esfuerzo como las ya mencionadas de John Stott y Michael Green.<sup>35</sup> En segundo lugar, se ve una interpretación crítica de la historia de las misiones, utilizando datos de la sociología e historia social, pero sin caer en un reduccionismo marxista o en un sociologismo exagerado. Aquí se pueden ubicar los trabajos de Stephen Neill,<sup>36</sup> Max Warren,<sup>37</sup> y Andrew Walls.<sup>38</sup>

Puede decirse que de un sector evangélico que toma en serio esta reflexión misiológica ha venido la aceptación de nuevas formas de misión en sociedad o cooperación con las iglesias nacionales y dentro de esquemas no-colonialistas. Esta misiológica conserva el celo espiritual y sentido de llamado de las misiones tradicionales, unido a un trabajo serio en las ciencias bíblicas para formular un concepto de misión que conjugue la proclamación con el servicio. Su punto débil está en lo que podríamos llamar el paso de la teología a la pastoral, es decir en el desarrollo de metodologías de acción misionera y evangelizadora que encarnen los principios bíblicos. La cuestión deriva en parte del hecho de que las iglesias evangélicas en Europa no muestran vigor y vitalidad, es decir no hay una práctica rica y múltiple que provea modelos.

### ***La misiológica gerencial***

Esta escuela misiológica se ha desarrollado especialmente en los Estados Unidos. Su postulado básico es que la misión cristiana puede ser reducida a una “empresa manejable”, mediante el uso de la informática y las técnicas de mercadeo y dirección gerencial. Movimientos como “Amanecer”, “AD 2000”, “Iglecrecimiento” y “Guerra espiritual” son expresiones de esta misiológica, cuyas principales notas son las siguientes. En primer lugar, hay un énfasis cuantitativo que busca reducir toda la realidad a cifras. Se desea visualizarla tarea misionera con precisión y de allí surgen conceptos como “pueblos no-alcanzados”, “unidades homogéneas”, “campos blancos”, “ventana 10-40”, o “adopte-un-pueblo”.<sup>39</sup> Aun la demonología y la idea de “guerra espiritual” de esta escuela privilegia el dato estadístico. También en ese campo se busca catalogar los recursos disponibles cuantificándolos.<sup>40</sup> El proceso misionero se reduce entonces a pasos muy precisos que se cumplen mediante una “gerencia por objetivos”.

En segundo lugar, esta misiológica se destaca por su énfasis pragmático, que *reduce el concepto de misión a formas de proclamación que puedan cuantificarse*. No se consideran importantes el trabajo teológico o la reflexión contextual, dando por sentado que las definiciones creadas en Norteamérica son transferibles a cualquier parte del mundo. En esta concepción no cabe ni el misterio ni la paradoja. En consecuencia si la norma bíblica no parece pragmáticamente posible, se desecha en nombre del criterio práctico.<sup>41</sup> Unido a ello va una percepción estática de la sociedad, que resulta de la influencia de algunas escuelas de ciencias sociales norteamericanas. La realidad se toma como un

dato fijo, sin prestar atención a los cambios que son necesarios, o que pueden venir como fruto del dinamismo transformador del Evangelio.<sup>42</sup>

Esta misiología manifiesta el celo y sentido de urgencia propios de la tradición evangélica y el deseo de evaluar en forma realista la acción misionera. Atrae especialmente por sus propuestas metodológicas que se presentan utilizando técnicas de ventas. Por su volumen y recursos materiales y técnicos cayó en la trampa de llegar a ser un fin en sí misma, poniendo el resto del mundo a su servicio. En otras palabras en el mercadeo el cliente sólo interesa en la medida en que permite a la empresa ganar y crecer. El enfoque gerencial se presta a la sospecha de que para sus proponentes la misión se ve como la actividad que permite crecer y traer éxito a sus centros misiológicos en Estados Unidos.

### ***La misiología integral***

La *misiología integral* se ha venido desarrollando especialmente a partir de planteamientos nacidos en el Tercer Mundo, pero en diálogo con sectores afines en Europa y Norteamérica. Uno de sus planteamientos fundamentales es que hay que preguntarse seriamente no sólo *cuánta* actividad misionera es necesaria, sino *qué clase* de actividad es la que refleja la enseñanza bíblica y responde al contexto. Esta misiología, en primer lugar, parte de una situación de dinamismo evangelizador y misionero. En ningún momento niega la urgencia de la misión, pero por la propia experiencia de las iglesias jóvenes de sus proponentes, tiene un énfasis crítico y correctivo. Coincide con la búsqueda de modelos bíblicos de la misiología post-imperial, y por ello rechaza el excesivo pragmatismo de la misiología gerencial.

En segundo lugar, utilizando la base de un modelo bíblico, pone énfasis en lo contextual. La realidad étnica, social, política y eclesiástica del Tercer Mundo, de las iglesias jóvenes y de las minorías migrantes en Norteamérica y Europa, obliga a la tarea contextual, y lleva a cuestionar la imposición gerencial, viendo en ella rezagos del antiguo colonialismo. Por ello mismo, debido a las condiciones de su ambiente cree que es urgente redescubrir el dinamismo transformador del Evangelio, preguntándose sobre el efecto de la acción misionera desde una visión integral del ser humano y la sociedad. Esta nota es más urgente en América Latina, dado el trasfondo de una acción misionera ibérica en el siglo XVI, y un cristianismo nominal en un continente de miseria e injusticia.

La débilidad de este enfoque ha estado en su falta de sistematiza-

ción que lo haga asequible en niveles prácticos de ministerio. Además, no ha prestado suficiente atención al desarrollo y estudio de los modelos ya existentes. Su rechazo del excesivo metodologismo de la misiología gerencial necesita ser sustituido por un criterio de aplicación de la teología a la creación de modelos. Hay tres notas que deben caracterizar a la misiología evangélica latinoamericana. La misiología como reflexión sobre el acto misionero, a la luz de la Palabra de Dios, se nutre de la *percepción y participación* en actos misioneros de obediencia al Señor de la misión. No puede limitarse a ser una observación “desde el balcón”. La misiología es reflexión *sistemática*, y en lo posible su estructura se la debe proveer la estructura de la revelación bíblica misma. La misiología es *crítica* desde la perspectiva de la Palabra de Dios. Porque comprende la realidad misionera y la compara con la norma revelada, no se puede limitar a ser una simple *metodología* de trabajo, ni la justificación ideológica de las prácticas existentes.

Para el siglo XXI mucho de la misión será desde el sur hacia el norte y el sur, el este y el oeste. Por tanto, será misión “desde la pobreza”, y “desde la periferia”. Hay elementos valiosos en las tres misiologías que se han descrito, que deberán tomarse en cuenta al visualizar el futuro. La idea de “misión desde seis continentes hacia seis continentes” demanda que busquemos estructuras, modelos y métodos nuevos. El impulso del Espíritu tiene que llevarnos a la reflexión humilde y abierta, a la luz de la Palabra de Dios. Es esta búsqueda de la integridad bíblica de la misión la que guía nuestras reflexiones en el resto de este libro sobre la misión cristiana en América Latina hoy y desde América Latina al mundo en el siglo que se inicia.

### Notas

<sup>1</sup> Los datos estadísticos se toman de la tabla anual que publica David B. Barrett en la revista *International Bulletin of Missionary Research* 21(1), January 1997.

<sup>2</sup> Soy consciente de que el término “Tercer Mundo” ha sido abandonado por muchos y que otros lo sustituyen por la expresión “Mundo de los dos tercios”. Sigo usándolo por comodidad y con él me refiero específicamente a las nuevas naciones de Asia, África y Oceanía y a los países latinoamericanos.

<sup>3</sup> Varios de los trabajos reunidos en *Boletín Teológico* Nos. 59/60 (Jul-Dic. 1995) ofrecen información sobre el movimiento de Lausana y su relación con la práctica y el estudio de la misión en América Latina.

<sup>4</sup> Ver una breve historia de estos CLADEs en *Iglesia y Misión* No. 67/68, enero- julio 1999.

<sup>5</sup> Mis trabajos reunidos en el libro *Evangelio y realidad social* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones. 1988) reflejan las tensiones de la reflexión dentro de

ese marco. Desde perspectiva ecuménica ver Mortimer Arias *Salvación es liberación* (Buenos Aires: La Aurora, 1973).

<sup>6</sup> Roland Alien fue uno de los primeros misioneros-misiólogos de nuestro siglo que examinó de manera creativa el Corpus paulino y el libro de Hechos en busca de claves de metodología misionera, para iluminar su propiti práctica. Tenemos en castellano su excelente obra *La expansión espontánea de la Iglesia* escrita en 1912.

<sup>7</sup> Dieter Georgi *The Opponents of Paul in Second Corinthians* Edinburgh: T. and T. Clark, 1987. Ver también mi capítulo acerca de Pablo como modelo de misión en Padilla. *Bases bíblicas de la misión* (Buenos Aires-Grand Rapids: Nueva Creación-Eerdmans, 1998:307-350).

<sup>8</sup> David Bosch ofrece un valioso resumen misiológico de algunos autores que han trabajado cuidadosamente el material de Lucas-Hechos. Ver *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis Books, 1992). Ver también Pablo Davies “La misión en el Evangelio de Lucas y en los Hechos” en Padilla *Bases bíblicas de la misión* (Buenos Aires-Grand Rapids: Nueva Creación-Eerdmans, 1998:249-272).

<sup>9</sup> David Bosch “Reflections on Biblical Models of Mission”, en James M. Phillips y Robert L. Coote, Eds. *Towards the 21 st Century in Christian Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993:177).

<sup>10</sup> Ver la ampliación de algunas de estas ideas en el último capítulo de este libro, dedicado a la formación de misioneros.

<sup>11</sup> CEHILA es la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina que fundó el historiador argentino Enrique Dussel. Han aparecido ya varios volúmenes de la obra fundamental de esta Comisión, y algunos de ellos incluyen breves secciones y apéndices sobre historia de los protestantes.

<sup>12</sup> Así por ejemplo el libro de Pedro Borges *Misión y civilización en América Latina* (Madrid: Alhambra, 1987); trabajos más antiguos como el de Vicente D. Sierra *El sentido misional de la conquista de América* (Buenos Aires: Ediciones Dicitio, 4ta.ed., 1980); y varios de los trabajos publicados por el CELAM en la “Colección V Centenario”.

<sup>13</sup> Juan A. Mackay *El otro Cristo español* varias ediciones. Usamos la tercera edición publicada en Lima por colegio San Andrés, 1991.

<sup>14</sup> W. S. Rycroft *Religión y fe en la América Latina* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1961).

<sup>15</sup> González (1970).

<sup>16</sup> Salamanca: Ed. Sígueme, 1985.

<sup>17</sup> Pablo Deiros *Historia del Cristianismo en América Latina* (Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992).

<sup>18</sup> Así por ejemplo los trabajos iniciales de Carmelo Alvarez y Jean Pierre Bastian.

<sup>19</sup> *La evangelización en la iglesia primitiva* Cap. 1.

<sup>20</sup> Eduardo Hoornaert *La memoria del pueblo cristiano* (Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1985:26).

<sup>21</sup> Un resumen de este proceso se puede ver en Brian Stanley *The Bible and the Flag* (Leicester, Inglaterra: Apollos, 1990).

<sup>22</sup> El mejor tratamiento de este asunto hasta el presente se puede encontrar en Joel Carpenter - Wilbert Shenk, Eds. *Earthen Vessels* ( Grand Rapids: Eerdmans,



1990).

<sup>23</sup> Gustavo Gutiérrez *La verdad os hará libres* (Lima:CEP, 1986:77-112)

<sup>24</sup> Scott Mainwaring *The Catholic Church and Politics in [Brazil](#) 1916-1985*. (Stanford: Stanford University Press, 1986, cap. I).

<sup>25</sup> Un trabajo que resume la polémica es Pablo Richard y Diego Irazábal *Religión y política en América Central* (San José: DEI, 1981). Ver también los planteamientos de José Luis Idígoras S.J. en *La religión fenómeno popular*. (Lima: Ediciones Paulinas. 1991).

<sup>26</sup> Hemos resumido esta cuestión en *Los evangélicos: ¿nueva leyenda negra en América Latina?* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1991). Ver también Carlos Martínez García “Secta: un concepto inadecuado para explicar el protestantismo mexicano”, en *Boletín Teológico* ( Buenos Aires: FTL (41 )55-72).

<sup>27</sup> Ver, por ejemplo, los trabajos sobre el tema reunidos en *Misión*(Mo). 8, No 1 Mar. 1989).

<sup>28</sup> Ver, por ejemplo, el número 31 del *Boletín Teológico* de la FTL (Set. de 1988), dedicado a este tema, con los trabajos de la consulta sobre “Fe cristiana y ciencias sociales en América Latina hoy”.

<sup>29</sup> Así lo demuestra el 1 amoso 1 libro *Francia ¿país de misión ?* por los sacerdotes Godín y Daniel (1943).

<sup>30</sup> Peter Berger, *The Noise of Solemn Assemblies*.

<sup>31</sup> Roger Mehl *Tratado de sociología del protestantismo* (Madrid: Studium 1974).

<sup>32</sup> Mehl (1974:10).

<sup>33</sup> Mehl (1974:10).

<sup>34</sup> Mehl (1974:14).

<sup>35</sup> *La evangelización en la iglesia primitiva* (Buenos Aires: Ediciones Certeza Tomos I,II,III y V).

<sup>36</sup> Por ejemplo su útilísima obra *Colonialism and Christian Missions* (New York: McGraw Hill, 1966).

<sup>37</sup> Especialmente su libro *Social History and Christian Mission* (London: SCM Press). En castellano ver su obra *Creo en la Gran Comisión* (Miami: Editorial Caribe, 1978).

<sup>38</sup> En especial su reciente libro *The Missionary Movement in Christian History* (Maryknoll: Orbis, 1996).

<sup>39</sup> El desarrollo de esta escuela y algunas de las notas que aquí comento se pueden ver en los trabajos de Peter Wagner, Larry Pate, George Otis y otros semejantes. Una expresión sistemática de esta escuela es Larry D. Pate *Misionología: nuestro cometido transcultural* (Miami: Editorial Vida, 1987).

<sup>40</sup> Sobre este aspecto ver una evaluación crítica en el reciente libro *Poder y misión: debate sobre la guerra espiritual en América Latina*, publicado por (IINDEF, San José, Costa Rica, 1997).

<sup>41</sup> Al respecto ver la crítica al concepto de “unidades homogéneas” en C. René Padilla *Misión Integral* (Buenos Aires: Nueva Creación, 1985).

<sup>42</sup> Ver una evaluación de este aspecto en Tito Paredes *El Evangelio en platos de barro* (Lima: Ediciones Presencia, 1989).