



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 2

CT 112 MISIÓN DE LA IGLESIA

Rooy, Sidney. “La búsqueda histórica de las bases bíblicas de la misión”. En *Bases bíblicas de la misión. Perspectivas latinoamericanas*, editado por C. René Padilla, 3-33. Grand Rapids: Nueva Creación, 1998.

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 búsqueda histórica de las bases bíblicas de la misión

Sidney Rooy

Decía Goethe: «Cada generación tiene que escribir su propia historia.» Parfraseando, diríamos que cada época tiene su propia visión de las bases bíblicas de la misión. Eso no quiere decir que no haya coherencia y continuidad entre las perspectivas cambiantes, sino que la manera de interpretar las bases depende del marco histórico desde el cual se ven tanto las Escrituras como la realidad que se vive.

Proponemos, por lo tanto, rastrear algunas de las interpretaciones de las bases bíblicas de la misión que se han dado a lo largo de la historia de la iglesia. Veremos que hubo muchas maneras de definir la misión de la iglesia, los motivos que impulsaron a cumplir la misión, las metodologías usadas, y aun los conceptos de lo que constituye el evangelio que hay que transmitir.

Esto significa que no existe, ni jamás ha existido, una única definición de cuál es la misión de la iglesia, ni tampoco de cuáles son las bases bíblicas de la misión. Si, como David Bosch¹ definimos la misión como *missio Dei* (la misión de Dios), podemos decir que ésta significa la revelación de Dios como el que ama al mundo que ha creado, se preocupa por ese mundo e incorpora a

¹*Transforming Mission*, Orbis, Nueva York, 1991, p. 10. La versión castellana de esta obra será publicada próximamente bajo el sello de Nueva Creación bajo el título *Misión en transformación*.

4 - LA BUSQUEDA HISTORICA DE LAS BASES BIBLICAS

la iglesia como sujeto llamado a participar en el proyecto histórico de establecer el reino de Dios.

Debe ser claro que nuestro entendimiento de esta *missio Dei* ha estado sujeto a muchas interpretaciones a lo largo de la historia. No sólo eso: ¡cuántas personas y grupos han argumentado con una certeza dogmática que su propia comprensión era la única zorrecta! Y, por supuesto, con muchos argumentos bíblicos. A tal pretensión le falta la humildad de reconocer nuestras propias limitaciones humanas y la ambigüedad de la realidad histórica en que vivimos. Por lo tanto, cada definición y toda comprensión de las bases bíblicas de la misión son tentativas y están sujetas a una nueva evaluación y cambio. En verdad, cada generación tiene que definir la misión de nuevo.

Paradigma como clave de interpretación

Por «paradigma» entendemos una manera de ver la totalidad de la existencia, una red de creencias que sirve como marco de referencia global por el cual pasa nuestra interpretación del mundo, nuestra cosmovisión. Cuando usamos este término en la historia de la misión, hablamos de la manera en que la mayor z»arte de la comunidad de la iglesia veía la realidad cósmica y la existencia humana.

Para ejemplificar, Thomas Kuhn introdujo el concepto de paradigma para describir los cambios revolucionarios producidos por las nuevas interpretaciones en el mundo científico, el cambio de la visión de Ptolomeo a la de Copérnico, luego a la de Galileo, a la de Newton, a la de Einstein, y así sucesivamente. Por supuesto, esto no quiere decir que todo el mundo haya cambiado al instante su cosmovisión. En muchos casos pasaron siglos, incluso en el caso de la iglesia misma, para que la nueva visión fuera aceptada. Las distintas cosmovisiones convivían por mucho tiempo.

Siguiendo el ejemplo de Thomas Kuhn, el teólogo alemán Hans Küng aplicó la idea de paradigma a la historia de la iglesia de la siguiente manera:

1. El paradigma apocalíptico del cristianismo primitivo
2. El paradigma helénico del período patrístico
3. El paradigma medieval catolicorromano
4. El paradigma protestante de la Reforma
5. El paradigma moderno de la Ilustración
6. El paradigma ecuménico emergente

Por su parte, David Bosch utiliza el esquema de Küng para interpretar la historia de la misión. Considera el período de los Padres Apostólicos como una continuación de la forma apostólica neotestamentaria, o sea, a la luz del paradigma apocalíptico. Además, aplica el segundo período en forma general a la misión de la iglesia oriental, y en forma particular a las Iglesias Ortodoxas.

Seguiremos también la propuesta de Küng, pero con más detalle, introduciendo enfoques adicionales y aplicándolos al campo de la misión. Recalcamos que la introducción de nuevos paradigmas no significa la desaparición de la visión anterior. Aun podemos hablar de la pluralidad y del enriquecimiento acumulativo de los distintos paradigmas. A la vez, tendríamos que mantener una actitud crítica hacia cada uno, por la distorsión causada por su parcialidad respecto a una dimensión de la existencia humana.

El paradigma apocalíptico

La visión paulina de la pronta venida del Señor Jesús caracteriza el pensar y actuar de los Padres Apostólicos, que escribieron entre 60 y 160 d.C. Una frase que utilizaron con cierta frecuencia tipifica su actitud: «Que pase este mundo y que venga

6 - LA BUSQUEDA HISTORICA DE LAS BASES BIBLICAS

la gracia.» En principio no hubo un desprecio por las cosas de este mundo, sino una relativización de su valor frente a su temporalidad. Más bien, los valores de la vida cristiana, la obediencia a los mandatos del Señor, el amor a sus semejantes, una conducta santa y la defensa de los pobres ocuparon un lugar central.

La mayoría de los escritos más antiguos irradian estas preocupaciones. Citan extensamente, y con preferencia, pasajes de Mateo y del Antiguo Testamento para señalar a los creyentes los dos caminos presentes en la vida y la urgencia de escoger el mejor. Este acento sobre la conducta cristiana despertaría elogios de sus más acérrimos enemigos como Celso y Juliano el Apóstata. El historiador Adolfo Harnack afirma que la conducta de los primeros cristianos, el «lenguaje de amor» en sus labios y en su vida, fue de mucho más significado para la misión de la iglesia que el ministerio de los predicadores peripatéticos y los evangelistas.

Proponemos que la clave hermenéutica para este primer período en la historia de la misión fue precisamente la perspectiva «apocalíptica». Casi toda la vida de los creyentes estaba diseñada dentro del marco de un «ínterin», hasta la venida del Señor. Todos los cristianos eran agentes de la misión. Por lo general, no había autoridad eclesiástica para acreditar a los evangelistas itinerantes y a los profetas ambulantes. La credibilidad de su vida y la fidelidad de su mensaje autentificaron su presencia temporal en las comunidades.

La conducta ejemplar, el testimonio espontáneo de cada uno y la fidelidad en el camino del discipulado, hasta llegar al martirio, fueron los métodos preferidos para la comunicación del mensaje. El amor y el cuidado que prestaron a los pobres en su medio nos indican que los sujetos privilegiados de la misión fueron los esclavos, las mujeres, los enfermos, los niños, los criminales. Los enemigos de la fe no se cansaron de identificar con gran desprecio a estos servidores como miembros de los grupos cristianos.

Las bases bíblicas de la misión, debido a la cosmovisión básicamente semítica del mensaje de la iglesia primitiva —aunque,

por supuesto, dentro del marco griego más amplio— se generan en una lectura literal de las Escrituras. Como consecuencia, la tendencia dominante no fue el desarrollo de una teología misional, sino más bien una prescripción casi moralista para la vida. La vida misma se constituyó en una fuerza incontrovertible para la misión. No podemos hablar entonces, en este período, de una estrategia. La obediencia a los mandamientos de Dios para la vida y el testimonio claro de la persona y misión de Jesucristo, quien vino en cumplimiento de los propósitos de Dios, sirvieron como base para la misión de la iglesia primitiva.

En los escritos de los Padres Apostólicos no hay mención del texto bíblico que más tarde sería llamado «la Gran Comisión». Nótese bien que el hecho de no utilizar estos textos bíblicos no fue un obstáculo para la realización de la misión. Al contrario, durante este período de persecución consideramos asombrosa la preocupación que había entre los cristianos por la tarea misional.

El paradigma helénico

Cuando el mensaje entró en creciente contacto con la cultura griega, empezó un proceso de aculturación profunda. El contexto y el espíritu de la misión cambiaron de una relación de persecución, aceptada como inevitable para el discípulo fiel del Maestro, a una defensa activa de los derechos de los cristianos como ciudadanos ejemplares del Imperio Romano. Mientras progresaba el siglo 2, hasta la oficialización del cristianismo como la religión oficial del Imperio, los apologistas no cesaban de dirigirse preferentemente a las esferas más altas del gobierno para reclamar estos derechos. Los cristianos —decían— obedecen las leyes, comparten sus bienes pero no sus lechos, oran al soberano Dios para que bendiga al emperador, no van a la guerra pero son un ejército que ora por la victoria de las tropas imperiales, no exponen a sus niños, aman a sus enemigos y perseguidores. Alguien llegó a afirmar que precisamente los cristianos dan

8 - LA BUSQUEDA HISTORICA DE LAS BASES BIBLICAS

armonía al mundo y son el alma del mundo que da sentido a la historia (*Carta a Diogneto*).

Aun en el siglo 2, Celso podía atacar a los cristianos como gente ignorante desde su perspectiva «ilustrada» de un platonismo monoteísta, aunque no del todo libre de su mundo grecorromano politeísta. Sin embargo, sólo ochenta años más tarde, Orígenes le respondió como letrado brillante inmerso en la misma cultura. Los tiempos ya habían cambiado.

La cosmovisión cristiana estaba en proceso de un cambio fundamental. De ser una religión contracultural, el cristianismo pasó a ser una religión portadora de la cultura. Muchos creyentes del pueblo común seguían siendo los agentes de la misión. Pero se introdujo una nueva clase de agentes: los defensores eruditos de la fe. El discurso cambió progresivamente del énfasis en lo testimonial a las apologías, de lo concreto de la vida a una definición de la fe, de lo auditivo (semítico) a lo visual (griego), del Sermón del Monte al Credo Niceno.

Como comenta acertadamente Bosch,² uno de los resultados fue la preocupación durante siglos por conceptos griegos como «*ousia, physis, hypostasis, meritum, transsubstantiatio, etc.*» Este proceso representa un cambio fundamental del paradigma anterior. Todavía hay espacio para una confesión de la segunda venida de Cristo, pero la inminencia y lo apocalíptico retroceden frente a estas nuevas fronteras. Aunque se continúa hablando sobre la encarnación de Cristo, esto ocurre más en el contexto del mundo racional y teológico que en lo concreto de la vida. No es tanto acontecimiento como conocimiento, no es tanto vida activa como problema de las dos naturalezas, no es tanto *dabar* como *logos*.

Así, el cambio del paradigma apocalíptico a la apologética racional significa un cambio en el contenido del mensaje proclamado. Un proceso de espiritualización, de interiorización de la fe, va cambiando lentamente los énfasis en la interpretación de

²*Ibid.*, pp. 194-195.

las Escrituras. No es que en este período parte de la Biblia fuera olvidada o ignorada. Un gran erudito como Orígenes, por ejemplo, escribió comentarios sobre muchas partes de la Biblia, y su trabajo de comparación crítica de los diferentes textos intentó cubrir todo el texto sagrado. También Jerónimo se preocupó por la traducción de toda la Escritura, incluso de los libros deuterocanónicos. Lo que marcó la diferencia fue el método alegórico de interpretación.

La salvación llegó a ser la salvación *de* este mundo (*soteria*) y no *para* este mundo (*yasha*). La doctrina de la inmortalidad del alma significó un escape de las limitaciones de la carne. La dirección de la visión del cristiano se orientó más hacia arriba que hacia adelante y, consecuentemente, más hacia el más allá que hacia el aquí y ahora. Para escapar de las tormentas del infierno, se definieron actividades moralistas y espirituales que abrieran el camino al cielo. El martirio llegó a ser el premio mayor para asegurarse la residencia celestial.

Esto no quiere decir que todo cristiano, ni que todo teólogo, tomara este camino. Pero no debemos subestimar la importancia del proceso aquí iniciado para la misión de la iglesia.

Hubo otros acontecimientos concurrentes que afectaron profundamente el desarrollo de la misión. Las comunidades de fe esparcidas por todo el Imperio se convirtieron en una organización eclesiástica. El bautismo y la cena del Señor se transformaron en ritos sacramentales con requisitos doctrinales y sentidos místicos. Los ministerios libres y carismáticos llegaron a ser oficios sagrados y órdenes sacerdotales difíciles de alcanzar.

Claro está que la Biblia no cambia en este nuevo período, aunque el canon esté en proceso de formación. Más bien, la interpretación de la misma Biblia sufre un proceso de cambio progresivo. El contenido del mensaje pasa por un proceso de espiritualización. Los agentes de la misión por excelencia llegan a ser los eruditos de la cultura grecorromana, sin excluir a los creyentes en general. Los motivos de la misión incluyen ahora la defensa de los derechos del pueblo cristiano de coexistir junto con los demás pueblos, y la tentativa de comprobar que el cristianismo

es la religión universal ya anticipada en las otras religiones. Se privilegia la persuasión como instrumento racional. La percepción de los sentidos espirituales de la Escritura, no accesible para los «ignorantes» (iletrados), debe señalar los caminos para la misión.

El paradigma constantiniano

Con el reconocimiento del cristianismo como religión oficialmente permitida por el Decreto de Milán, en 313 d.C., cambia dramáticamente para los cristianos el contexto en que se realiza la misión. Después de este gran paso, los próximos se dan rápidamente: 325 la religión favorecida, 380 la religión oficial, 392 la única religión tolerada. O sea, en el breve período de ochenta años, el cristianismo pasa de religión perseguida a religión perseguidora. Aunque quizás este hecho no nos sorprende tanto en un mundo como el nuestro, donde el poder político y militar puede hacer casi lo que quiera, sí nos asombra ver con qué rapidez la iglesia misma se acostumbra a este cambio de funciones.

¿Cómo puede responder la iglesia a este gran reverso histórico? En el paradigma apocalíptico, cada creyente testimonia con su vida, a veces hasta el martirio. En el paradigma apologético, los eruditos elaboran una gran defensa dirigida a los gobernantes del estado. Ahora, por decreto imperial, todos son obligados a ser cristianos.

Eusebio, en su *Historia eclesiástica* y en su *Vida de Constantino*, apela especialmente al Antiguo Testamento para aseverar la autoridad sagrada de Constantino en el cumplimiento de profecías bíblicas. El conquistó los poderes demoníacos que obstaculizaban la venida del reino de Cristo. Los emperadores se consideraban a sí mismos como obispos sagrados de Dios en el mundo, igual que los obispos eclesiásticos en la iglesia (Eusebio, *Vida de Constantino*, iv, 24). Durante la edad media, en Occidente, el rey era considerado vicario de Cristo y de Dios. Esto ocasionó repetidas controversias entre el poder civil y el papado y los obispos.

Entonces, no sólo la iglesia resultaba el agente de misión, sino también el Imperio, representado por las personas designadas por el emperador. El método de extensión de la iglesia de Cristo incluía la imposición de la fe por medio de la destrucción de las religiones paganas y la institución de la nueva religión. Es verdad que a veces el evangelio se extendía por medio de misioneros, como notaremos más adelante, pero la mayor parte de Europa se cristianizó por la conquista, el bautismo en masa de los paganos y la construcción de templos, monasterios y escuelas, con el apoyo directo del poder político.

Este gran avance de la fe fue acompañado por los soldados del Imperio Romano para garantizar la seguridad de los misioneros, maestros y sacerdotes. Después de la conquista de un pueblo, Carlomagno preguntaba a su rey si aceptaba el bautismo cristiano o no. En una ocasión, cuando la respuesta de parte de uno de los pueblos sajones fue negativa, cuatro mil hombres fueron pasados por la espada en un solo día. Normalmente el Dios cristiano y el bautismo eran aceptados como reconocimiento del poder más fuerte del conquistador.

Salvo en la teocracia del Antiguo Testamento, es sumamente difícil encontrar las bases bíblicas para este tipo de misión. Quizás nuestra dificultad para entender sólo evidencia cuán lejos estamos de aquel tiempo histórico. No debería ser así. Es relativamente reciente el hecho de que la libertad religiosa ha llegado a ser una realidad aceptada en el «mundo occidental y cristiano». En gran parte del resto de nuestro mundo, tal herejía liberal todavía no existe. Esta es nuestra historia.

En el constantinismo, el motivo dominante era la extensión temporal y espiritual del reino de Dios. Que había una confusión de los dos reinos, estado e iglesia, no hay duda. Junto con las numerosas masas que ingresaron en la iglesia, se aceptaron muchas creencias y costumbres de los pueblos. La religiosidad popular, que siempre ha existido, tomó nuevos rumbos que afectaron no sólo las doctrinas y los ritos de la iglesia, sino también lo que se concebía como los objetivos de la misión. Ahora

retrocedió el motivo apocalíptico por un tiempo, para reincidir más tarde con una fuerza sorpresiva.

El paradigma monástico

Durante la época de los dos paradigmas anteriores, creció otro que tendría gran significado para la misión de la iglesia. Iniciado en el siglo 3 con los ermitaños y seguido prontamente por los conventuales, el movimiento del monasticismo llegó a ser una de las fuerzas más importantes en el medioevo, tanto dentro de la iglesia como fuera de ella.

El monasticismo nació por la influencia del platonismo, en el cual tiene prioridad lo espiritual a costa de lo material. El mundo concreto y físico de Platón es sólo una sombra de lo real. Lo temporal es efímero y sin significado histórico. Escapar de ello significa la salvación.

El gran filósofo judío Filón aplicó asiduamente la interpretación platónica al Antiguo Testamento durante el siglo 1 d.C. La negación de lo histórico y la elevación de lo espiritual fueron los resultados de su método alegórico de interpretación de las Escrituras. Además, las corrientes monásticas consideraban malo todo lo que a este mundo se refiere, lo que justificaba su rechazo y separación de tales cosas. Al principio, esto significaba que la misión implicaba la separación del mundo y el convencer a otros de que siguieran esos pasos.

Sin embargo, no siempre fue así. Con la destrucción definitiva de Roma en 476 d.C., los monasterios y conventos de los religiosos y las religiosas llegaron a ser pequeños centros de cultura, de agricultura, de educación y de religión. Se convirtieron, pues, en los centros de envío de misioneros por toda Europa, incluso a las Islas Británicas, Escandinavia, Bulgaria y Rusia.

La teología sustentadora de su práctica de la misión se basaba en el dualismo entre la materia y el espíritu, típico del platonismo.

Dado que en el mundo de pecado es necesario tratar con ambos, se establece una escala de valores en que es menester soportar esta vida terrenal mientras se busca la entrada a la vida celestial. Pero lo terrenal está al servicio de lo celestial. Los que se separan del mundo y dedican toda su vida al servicio de lo espiritual gozan de una cercanía a Dios que las personas comunes no pueden alcanzar.

La opción de tomar los votos de pobreza absoluta, de castidad y de obediencia total al abad de la orden colocaba al sujeto en una posición superior, con autoridad sagrada en relación con las demás personas en el mundo. Esto, por supuesto, requería renunciar a las posesiones pasajeras de este mundo, abstenerse de la vida sexual, y aceptar los requisitos impuestos por la autoridad eclesiástica superior.

Varias son las consecuencias para la misión que se desprenden de esta cosmovisión. Lleva implícita la división de la iglesia en dos clases: los espirituales y los que viven en el mundo. La misión, por lo tanto, se dirige de los primeros a los segundos. Aún más, la salvación de los segundos depende de la intervención de los primeros. Dentro del mundo constantiniano los monjes llegan a ser el brazo del estado para extender la iglesia por medio de la edificación de templos, la constitución de escuelas, el cuidado de enfermos y de forasteros, y la preocupación por los pobres. La lista de tales misioneros sacrificados es larga y honrosa.

Es verdad que las autoridades de las órdenes (p. ej., en Gran Bretaña) o el obispo de Roma enviaron algunos misioneros sin el apoyo de los reyes. Pero, aun así, la protección armada de parte de la autoridad política en muchos casos fue importante para el éxito de la misión. Lo que sí era una regla casi universal en la época medieval era la condición monacal de los misioneros.

La base bíblica que sustentaba toda la estructura monástica incluía los textos sobre la búsqueda del camino al cielo, el desprecio de todo lo mundano y físico, la vida de santidad, la separación de este mundo, el camino de la austeridad y la salvación del alma. Lo enseñado y propagado por la misión monástica cabía dentro de este marco.

El paradigma escolástico

La visión del mundo sufrió cambios notables en la segunda mitad de la edad media. Sobre todo la introducción de los escritos de Aristóteles afectó el desarrollo teológico en este período. El idealismo platónico, imperante durante un milenio en la historia de la iglesia, entró en conflicto con la valoración de todo el mundo creado, afirmada por la nueva visión del mundo. Tomás de Aquino aseveró acertadamente: «El que yerra en su doctrina de la creación, yerra en toda su teología.» Esta nueva cosmovisión afectó el concepto de la misión de la iglesia.

La gran síntesis de los escolásticos afirmaba lo bueno del mundo creado, incluso lo físico y la sexualidad, en su esencia. El pecado irrumpió en el mundo, en la sociedad y en la persona humana, de tal manera que distorsionó el buen ordenamiento, tanto de los poderes estructurados en el mundo como de los poderes del alma. A nivel de las relaciones con Dios, se perdieron los dones *superadditum* de la fe, la esperanza y el amor, que necesitan ser restaurados por la gracia divina. A nivel de las relaciones con el mundo, la razón es el instrumento que puede guiarnos suficientemente bien, aunque con cierto debilitamiento.

El resultado de este enfoque dual de la totalidad de la existencia consiste en una doble tarea misionera: la búsqueda del bien espiritual de los hombres por medio de los ministerios de la iglesia, y la promoción de la paz, la justicia y la equidad para evitar el sufrimiento en la sociedad. El cristiano, como buen mayordomo, debe sujetarse a la autoridad de la iglesia para la salvación de su alma y servir en el mundo con sus poderes naturales en obediencia a su Creador.

Surgen dos consecuencias de esta manera de enfocar la realidad. En primer lugar, se formula ahora con claridad un nuevo concepto de la iglesia. Tomás considera la iglesia bajo dos rubros: la iglesia que enseña (*ecclesia docens*) y la iglesia que escucha (*ecclesia audiens*). Por naturaleza, el que enseña es mayor que el que

escucha y, por lo tanto, al último le corresponde creer lo enseñado y obedecer a la autoridad espiritual superior. Esta autoridad viene del propio Maestro, quien señaló a Pedro y a los apóstoles como los autorizados para perdonar los pecados a los hombres y cuidar a las ovejas del redil divino. Por la doctrina de la sucesión apostólica, esta autoridad corresponde a la *ecclesia docens* hasta la segunda venida del Buen Pastor.

Con este concepto de la iglesia es fácil ver a quién le corresponde la tarea de la misión de la iglesia: a los designados por la iglesia, es decir, a los sacerdotes seculares y los monjes regulares. No sorprende, pues, que un monje, Raimundo de Montefort, invitara al gran teólogo dominicano Tomás de Aquino a escribir un libro para la conversión de los turcos y otros infieles de su tiempo. Para cumplir con este propósito, nace *Contra los gentiles*, en cuatro libros, escritos según la modalidad escolástica con su gran optimismo acerca del poder convincente de la razón. Puesto que a los gentiles no había llegado la gracia, que se comunica por el bautismo, el punto de contacto universal para todo pueblo es la razón. Tampoco nos sorprende que el mismo Raimundo de Montefort fuera el instrumento que inspiró al gran misionero y monje Raimundo Lulio en sus esfuerzos por instrumentar misiones en la iglesia de su tiempo para la conversión de los árabes. Tanto por medio de su cruzada exitosa que logra implantar en las universidades estudios culturales y la enseñanza de los idiomas de los árabes, como por sus libros apologéticos a favor de la religión cristiana (¡algunos estiman que escribió cuatro mil!), Lulio privilegió el método racional. Falleció a los ochenta años de edad, apedreado por las personas a las que predicaba.

La segunda consecuencia de la eclesiología medieval fue la relación que se estableció entre iglesia y estado. Esto es importante, porque el estado era antes, y sigue siendo durante este período, un agente principal de la misión. En la nueva síntesis escolástica, la iglesia ocupó una posición superior a la del estado. Todo lo relacionado con Dios, lo trascendental, la teología, la

16 - LA BUSQUEDA HISTORICA DE LAS BASES BIBLICAS

iglesia, la fe, la salvación del alma, la jerarquía de la iglesia, los sacramentos esenciales para recibir la gracia divina, todo fue colocado en el primer lugar en la escala de valores y de verdad en el mundo. En un segundo nivel estaba lo mundanal: la filosofía, el estado, la vida terrenal, las obras humanas, los magistrados, la justicia en la sociedad.

Con esta concepción, la iglesia tiene autoridad sobre el estado. Como un oficial eclesiástico lo definió, «como es el sol a la luna, el cielo a la tierra, el oro al plomo, así es la iglesia al estado y el papa al emperador» (Bonifacio VIII, *Unam Sanctam*, 1298). En la misma bula declaró «que es del todo necesario para la salvación de toda criatura humana estar sujeta al pontífice romano». En tal concepto, la iglesia es el agente responsable de la misión. Por supuesto, en la práctica, las autoridades políticas rara vez aceptaban esta teología. Sin embargo, los papas convocaron a las multitudes y a los reyes para las cruzadas contra el imperio turco y para extirpar las herejías cristianas.

El motivo primordial era extender la soberanía de Dios en la tierra por medio del papa y los arzobispos, usando, por supuesto, la fuerza pública como instrumento de ayuda designado por Dios. Durante la edad media se impuso el método compulsivo como el más usado para la extensión de los límites de los reinos cristianos, conforme a las palabras de Jesús: «Vé por los caminos y por los vallados, y fuérezalos a entrar, para que se llene mi casa» (Le. 14.23). Los que condenaron a Bartolomé de Las Casas usaron este texto como evidencia bíblica para justificar la conversión forzada de los indios americanos. Como en el caso de Las Casas, los monjes misioneros Cirilo y Metodio insistieron en usar métodos pacíficos para la conversión de los rusos. Tradujeron la Biblia al idioma del pueblo y usaron la lengua nacional para su obra. De esta manera se estableció el patrón de nacionalización que sigue en pie hasta el día de hoy en las iglesias ortodoxas orientales.

El paradigma místico

En la última parte de la edad media y en el siglo de la Reforma surgió otro paradigma que inspiró un nuevo acercamiento a la misión de la iglesia. En contraste con el énfasis en la razón y la filosofía como instrumentos predilectos para la misión, se buscó el camino de la espiritualidad mística como medio para conocer a Dios. Los místicos creían que el conocimiento inmediato de lo divino podía alcanzarse por la experiencia religiosa personal, en esta vida.

Según Aristóteles, todo conocimiento viene por medio de los cinco sentidos. A esta idea, Tomás le agregó que uno puede conocer también por la revelación divina. Así existen dos fuentes de la verdad: la revelación de las Escrituras, y la razón informada por los sentidos. Las dos dependen mayormente de la comprensión intelectual y normalmente las manejan aquellos que han sido educados y preparados para tal función, especialmente la *ecclesia docens*.

Ha habido místicos en casi todas las religiones mundiales, con fuertes tendencias al panteísmo, es decir, a la identificación del espíritu divino con el mundo. La fe cristiana subraya que existe una Realidad que trasciende el alma y el cosmos, y entonces mantiene una clara diferencia entre el Creador y lo creado. La búsqueda de la unión entre el alma y Dios procede desde la oración por medio de una serie de pasos que incluyen la meditación, el arrepentimiento, el éxtasis y las visiones celestiales, hasta el matrimonio espiritual.

Frecuentemente, en los místicos cristianos se encuentra un fuerte acento en el activismo a favor de otras personas u organizaciones. Notemos algunos ejemplos. Meister Eckhart, formado en la corriente de los escolásticos, fue uno de los más famosos predicadores de su época. Su discípulo, Johann Tauler (1300-1361), muy admirado por Martín Lutero, definió «el camino místico» subrayando la práctica de las virtudes, la humildad y el

abandono a la voluntad de Dios. Durante la peste negra se dedicó completamente al servicio de los enfermos con gran riesgo personal. La unión con Dios —decía— no se busca por sí misma, sino por los resultados que produce en el alma: un aumento de la caridad, y la fuerza para vivir una vida de sufrimiento y de oración. Así también pensaban Enrique Suso (1295-1366), Tomás Kempis (1380-1471) y la *Teología alemana* (c. 1400).

De manera especial, se ve la combinación de la experiencia mística con una vida de actividad intensa en Santa Teresa de Avila (1515-1582) y San Juan de la Cruz (1542-1591). Para ellos, la contemplación ascética más alta, hasta el punto de sentirse perdidos en la unión con lo divino, es totalmente compatible con los grandes logros prácticos de la vida. Esta posibilidad se hace realidad para la misión de la iglesia en el místico-activista Ignacio de Loyola (c. 1491-1556). Convertido después de ser herido en batalla, y por la lectura de Francisco de Asís, decidió ir sin preparación alguna a los judíos y a Palestina para procurar la conversión de los turcos y los mahometanos. Al fracasar, aprendió la necesidad de contar con una preparación adecuada e inició un período de catorce años de estudio, de servicio a los enfermos y los pobres, de predicaciones callejeras pidiendo el arrepentimiento de la gente, y de formación de una pequeña comunidad de discípulos. En 1540 se estableció la orden de los jesuitas con un doble objetivo: convertir al mundo y combatir a los herejes.

Las bases bíblicas preferidas que sustentan el paradigma místico son las enseñanzas acerca de la unión con Cristo en el Evangelio de Juan, en la teología paulina y sus experiencias de éxtasis, y en el Apocalipsis. Para San Ignacio el motivo de la misión era el impulso espiritual surgido de la experiencia mística, el ejemplo de Jesús y la necesidad de convertir a los ateos y herejes. Para Ignacio y para muchos de los místicos el objetivo de la misión es Dios mismo, su reino y su gloria.

El paradigma de la Reforma

El movimiento de la Reforma de la iglesia, objetivo principal de Lutero, Calvino y otros, surgió de varios cambios operativos en su momento histórico. Tanto la escuela del nominalismo, dentro del movimiento escolástico, como el renacimiento, proveyeron el estímulo para el retorno a San Pablo vía Agustín, en la nueva definición de doctrinas bíblicas. El énfasis de la justificación por la fe a la luz de Romanos 1.16-17 dirigió la mirada a Dios como iniciador y agente de la misión en primera instancia. Dada la condición del hombre, definida por Agustín como *massa perditione*, Dios actuó decisivamente para la salvación del hombre: la misión es *missio Dei*.

A la vez, el humanismo acentuaba el papel subjetivo y relacional de los seres humanos en la salvación. El conocimiento de Dios no se alcanza por la razón, como enseñan Tomás de Aquino y el escolasticismo, sino por la regeneración obrada por el Espíritu Santo y la participación activa del creyente por el acto de fe. Ahora la responsabilidad descansa en el individuo más bien que en el grupo, la tribu o la nación. Los sacramentos y los méritos ya no hacen posible la justificación del pecador por Dios. Ahora se subraya que «la fe es por el oír, y el oír, por la palabra de Dios» (Ro. 10.17). Desde este fundamento la predicación ocupa el centro de la misión.

No debemos subestimar lo que esto significó para el papel del creyente como agente de la misión. La enseñanza del sacerdocio de todos los creyentes, interpretado con diferentes implicaciones en diferentes contextos, estableció uno de los fundamentos básicos para toda la misión moderna.³

El cambio de paradigma en la Reforma traería una revolución en la manera de ver a la iglesia y su papel en el mundo. Sin

³Para una ampliación de este asunto, ver *ibid.*, pp. 239-243.

20 - LA BUSQUEDA HISTORICA DE LAS BASES BIBLICAS

embargo, como hemos notado al analizar las épocas anteriores, ciertos conceptos importantes de la sociedad y de la vida continuaron vigentes, por lo menos para muchos grupos, como la dependencia de la iglesia del estado y el reconocimiento de la validez de los sacramentos ya establecidos en la iglesia medieval. En todas las ramas del protestantismo hubo acuerdo en que no debe haber imposición de la fe por la fuerza y en que la fe es necesaria para la salvación.

Ha habido muchas diferencias de interpretación en cuanto a la actitud de los reformadores frente a la misión. Muchos, mayormente anglosajones, juzgan que no hubo ni teología ni práctica de la misión. Otros, mayormente personas del continente europeo, toman una posición opuesta. No repito los argumentos, desarrollados en otros lugares, que me convencen de cuál era la teología y práctica de la misión de los líderes de la Reforma.

Las bases bíblicas de la misión propuestas por los reformadores son las siguientes:

1. La salvación es un don divino, provisto por la obra redentora de Cristo, hecho accesible al individuo por la sola gracia de Dios y realizado por la regeneración del Espíritu Santo. Es por lo tanto *missio Dei*.

2. Dios requiere del hombre fe en esta obra y acción divinas, con una vida coherente con los preceptos normativos de las Escrituras. Esto hace de cada creyente un colaborador en la misión de Dios en el mundo.

3. Las declaraciones de Cristo en cuanto a que todos seremos sus «testigos» (Hch. 1.8), y de Pedro en cuanto a que todos los hijos de Dios son «sacerdotes» al servicio del Señor (1 P. 2.9), forman la base del apostolado del pueblo de Dios.

4. El ministerio de los pastores es una continuación del ministerio de los apóstoles. Por lo tanto, lo que los apóstoles comenzaron constituye el encargo y mandato para los ministros en la iglesia de toda época.

5. Los objetivos de la misión son la gloria de Dios, la conversión de los hombres, el establecimiento de la iglesia y la extensión del reino de Dios. De ellos, el primero es el fin último.

Los seguidores de los primeros reformadores afirmaron claramente su compromiso con la misión. El teólogo holandés Adrián Saravia, 1531-1613 (*De diversis ministrorum gradibus, sic ut a Domino fuerunt institui!*), afirmó enfáticamente que la Gran Comisión de Mateo 28.19-20 fue dada a toda iglesia y a todos los cristianos. Otros holandeses siguieron esta línea: Justus Heurnius (*De legatione evangélica ad Indos capessenda admonitio*, 1618), Hugo Grotius, 1583-1645 (*De veritate Religionis Christianae*), Johannes Hoornbeek, 1617-1666 (*De conversione Indorum et Gentilium*). También muchos de los puritanos, siguiendo la enseñanza de Calvino, propagaron la urgencia de la misión de la iglesia y la participación de los creyentes en esta tarea: Richard Sibbes, Richard Baxter, John Eliot, Cotton Mather y Jonathan Edwards.

Es verdad que hubo una corriente que representaba la creciente ortodoxia, que se oponía a este modo de pensar. Teodoro Beza, sucesor de Calvino en Ginebra, contradujo a Saravia en 1592, como lo hizo también Johann Gerhard (m. 1637), teólogo alemán de Jena, en sus *Loci theologici*. Sin embargo, Justiniano von Wetz se levantó en oposición a Gerhard en Alemania y propuso el establecimiento de un seminario para la preparación de misioneros (como el que J. Hoornbeek había mantenido en Holanda entre 1621 y 1634) y murió como misionero en Surinam.

El paradigma colonialista

Hasta el fin del siglo 15 la mayor parte de la expansión del mundo cristiano estuvo restringida a Europa y sus entornos. En los siglos 16 y 17 esto cambió dramáticamente. Primero España y Portugal, y después Inglaterra, Francia y Holanda, llegaron a conquistar grandes regiones en las Américas, Africa y Asia. Estas hazañas cambiaron la práctica de la misión y, por supuesto, como

22 - LA BUSQUEDA HISTORICA DE LAS BASES BIBLICAS

siempre, le agregaron nuevas dimensiones. El enfoque de la misión volvía a enfatizar lo que había sido la situación durante la edad media, cuando los reyes conquistaron la mitad de Europa: la cristianización de los nuevos pueblos.

En este nuevo contexto surgieron diferencias entre los católicos y los protestantes en cuanto a la manera de promover la expansión de la iglesia. No vamos a hablar de la expansión de la Iglesia Católica, por considerar que cae en gran parte bajo lo desarrollado en el paradigma constantiniano. Hubo excepciones notables, como la de los jesuitas en Asia y en las reducciones latinoamericanas, y el establecimiento de los pueblos indios con la tentativa de comprender sus idiomas y costumbres. Sin embargo, durante el primer siglo de la colonización la imposición de la fe dominaba en la práctica misionera.

Las naciones protestantes sentaron bases en los nuevos territorios y fomentaron el comercio. Cuando establecieron los primeros asentamientos, trataron de hacerlo pacíficamente por medio de tratados. Sólo cuando fallaba este sistema recurrían a las armas para asegurar sus bases. La intención de los comerciantes no era convertir a los naturales de la zona. Más bien los pastores y maestros que acompañaban a los colonos hicieron las tentativas de misión. J. Hoornbeek estableció su seminario en Leiden en 1621 para los misioneros que quisieran ir al Lejano Oriente. Sin embargo, las intenciones de los representantes de la iglesia se oponían a las de las compañías comerciales, de tal manera que fue necesario cerrar el seminario.

Los esfuerzos en Nueva Inglaterra tuvieron más éxito. Allí un número de pastores, especialmente los Mayhew y John Eliot y su hijo, evangelizaron a los indios y establecieron iglesias indígenas. Eliot trabajó desde 1635 hasta 1690. Fundó catorce pueblos indígenas en la misma época en que se radicaron las reducciones jesuíticas en Paraguay. Las diferencias fueron notables. En los pueblos indígenas establecidos por Eliot no había presencia de blancos, salvo las visitas regulares para enseñar y predicar. El gobierno organizado en cada pueblo se asemejaba al que instauró

Moisés, con ancianos gobernantes. Eliot pensaba que la forma bíblica de gobierno civil era la apropiada, por lo menos en parte, porque veía semejanzas entre la cultura hebrea y ciertas costumbres y el idioma de los indios.

Para Eliot y sus colaboradores las bases bíblicas de la misión a los indios incluían: 1) El propósito de Dios para la redención humana y su elección divina que asegura la presencia de su pueblo en cada raza, 2) la predicación del evangelio como el medio establecido por Dios para la conversión de los hombres, y 3) la capacidad, por la gracia de Dios, de cada persona de responder al llamado de arrepentimiento y fe en Cristo. Dado que Eliot pensaba en la probabilidad de que los indios pertenecieran a las diez tribus perdidas de Israel, utilizaba gran parte del Antiguo Testamento en su teología de la misión. En esto concordaba con muchos de sus conciudadanos, que creían que con el establecimiento de la fe y de las iglesias en Nueva Inglaterra se cumplían las profecías del Antiguo Testamento. De todos modos los misioneros protestantes apelaron con claridad a la Gran Comisión, e igualmente a la naturaleza comunicativa de la fe.

Tenemos que lamentar que los impulsores de la expansión de los imperios coloniales no hayan compartido esta conciencia de la misión. Por treinta años (1624-1654) la tentativa de establecer una colonia holandesa en Brasil bajo un notable estadista, el príncipe Mauricio de Nassau, que dio libertad religiosa, promovió la misión y estableció congregaciones indígenas. Fue llevada a cabo con sus bemoles, según los principios elaborados por los protestantes mencionados anteriormente, quienes eran conscientes de la importancia de la misión. Sin embargo, por lo general, los protestantes y los católicos compartían los pecados de la época colonial. La práctica de la misión no alcanzó a ser aquello que definieron y propagaron quienes estaban convencidos de la urgencia de la misión. Quizás el error más grande fue el presupuesto de la superioridad de las culturas europeas y, por lo tanto, la necesidad de extirpar y/o civilizar a los nuevos pueblos para evangelizarlos. Para justificar tal concepto de misión fue necesario retroceder a conceptos

teocráticos del Antiguo Testamento. La gran pregunta permanece: ¿sobre qué base bíblica se fundaba esta idea?

El paradigma pietista

Después del dinamismo de la Reforma empieza a surgir, a fines del siglo 16 y en el siglo 17, tanto en el luteranismo como en el calvinismo, una corriente preocupada por conservar y sistematizar el pensamiento de los reformadores. A este desarrollo se lo suele denominar la «ortodoxia protestante». Llegó a ser una tendencia marcada especialmente en las iglesias protestantes del estado, donde cada persona que vivía en un territorio era considerada miembro de la iglesia.

Los pietistas rompieron esta visión de la relación entre la iglesia y el estado. Aunque no tuvieron una continuidad directa con los anabautistas, esta ruptura ideológica indica una semejanza con esta visión que floreció casi dos siglos antes. Con este enfoque fue posible dar los primeros pasos para liberar la misión de la iglesia de su dependencia del estado. Por supuesto, establecieron ciertos compromisos para llegar a los destinos propuestos. Pero, en principio, se cortó el cordón umbilical.

La manera de ver la realidad cambió radicalmente. El mundo religioso de los ortodoxos se cerraba dentro de sí: iglesias del estado, sistemas de dogma, y una conducta moralista y correcta. Precisamente en esta corriente de la ortodoxia protestante en Alemania, algunos teólogos argumentaban que la Gran Comisión no tenía vigencia para los cristianos y la iglesia de entonces. Había un pesimismo profundo en cuanto a la conversión de la gente, porque, según este grupo, este era asunto de iniciativa divina. Aquí vemos un contraste claro con el calvinismo holandés del mismo período.

Es importante notar aquí el gran cambio que se operó en Alemania entre el fin del siglo 16, donde todavía había cierta apertura a la misión, y el desarrollo creciente de la corriente

negativa durante el siglo 17. Esto contrasta con el calvinismo holandés de la misma época.

El pietismo rompió definitivamente con la corriente ortodoxa. Más bien que por lo formal, intelectual, institucional y frío, la vida cristiana se caracterizaba por lo personal, intuitivo y voluntario, y por el calor humano. No interesaba la aceptación de los dogmas de la iglesia, sino el encuentro con Cristo en el corazón por la experiencia de una conversión radical.

Jacob Spener inició la escuela de Pietismo, que tuvo su auge especialmente entre 1660 y 1764. August Hermann Franke la continuó, y el conde Ludwig von Zinzendorf la expandió en una comunidad misionera. Para ellos, el agente responsable de la misión no era la iglesia, sino los individuos que llevaban adelante el evangelio. El objeto de la misión era la conversión de las almas y no el establecimiento de una institución llamada iglesia. Este principio de voluntarismo, introducido por primera vez en la práctica de la misión, tendría mucha repercusión en la gran expansión de la iglesia en el futuro.

Los pietistas acentuaban el rechazo de la dependencia del estado porque consideraban que la relación con Dios no es externa sino espiritual. El llamado a la conversión radical por parte de Juan el Bautista y Jesús, enfatizado en los evangelios, y la unión con Cristo, desarrollada repetidamente en Pablo, eran sus temas predilectos. Estaban profundamente preocupados por la santidad de la vida y lo manifestaban en una vida dedicada al servicio de los necesitados. Es cierto que el ministerio a las almas es esencial, pero no puede existir sin el ministerio exterior a los cuerpos. Así, los textos bíblicos que hablaban sobre la ética en el trato al prójimo también eran cruciales para su fe.

El paradigma cultural

Después del Renacimiento y la Reforma empieza a engendrarse todo el concepto moderno del mundo. La Ilustración, basada en la

26 - LA BUSQUEDA HISTORICA DE LAS BASES BIBLICAS

razón y la capacidad humanas, creó esta nueva cosmovisión. Las creencias fundamentales eran: la ciencia como llave de la comprensión del mundo, el carácter absoluto de la ley natural, la fe en el progreso humano ilimitado, la solución última de todos los misterios, el desarrollo tecnológico para el bien de todos los sectores de la sociedad.

Este concepto occidental del universo es el paradigma de la modernidad. Inspiradas por el concepto de un mundo abierto que podía alcanzarse por medio del transporte moderno y controlarse científicamente, las naciones occidentales salieron a la conquista del mundo con su poder y sus ideas. Junto con ellas hubo individuos visionarios, sociedades misioneras consagradas, asociaciones educativas iluminadas, sociedades bíblicas y organizaciones de buena voluntad que salieron a conquistar el mundo para Cristo.

Existía una marcada preferencia por la Gran Comisión, cuyo mandato de ir a todo el mundo estaba en coherencia perfecta con la expansión del mundo occidental y cristiano «hasta lo último de la tierra.» Sin embargo, éste no fue el único motivo operativo en «el gran siglo misionero» (el 19), como lo designó el historiador Latourette. Gracias a la influencia del pietismo, los grandes avivamientos y el movimiento wesleyano, el amor de Dios en Cristo motivó a miles de personas, así como a grupos voluntarios y ecuménicos, a hacer grandes sacrificios personales en favor de la misión. Por el optimismo de esta nueva cosmovisión, el acento cayó en la educación, la literatura, los hospitales, las industrias y las traducciones de la Biblia.

Nacieron dos hijos principales del Iluminismo del siglo 18: el capitalismo como filosofía individualista y providencialista, el comunismo como el socialismo colectivista que está destinado a superar las contradicciones inherentes al primero. Pero ninguno de los dos ha podido vencer al secularismo con su antropología optimista y su rechazo de la dimensión trascendental del ser humano y del universo. Por cierto, se podría argumentar que éste es hijo legítimo de aquellos.

Es importante subrayar que, mientras que miles de misioneros han ido hasta lo último de la tierra para hacer su tarea, muchísimas personas del mundo «occidental y cristiano» han abandonado su militancia como discípulos del Señor. Como consecuencia, pronto el Tercer Mundo se convertirá en el sector geográfico donde se congrega el mayor número de cristianos.

La imposición de este paradigma cultural sobre el Tercer Mundo tiene efectos impredecibles para el futuro de la misión y del progreso del evangelio. Son estos la pregunta y el desafío más grandes que la iglesia cristiana tendrá que confrontar en el futuro inmediato.

Las sociedades voluntarias llevaron a cabo la mayor parte de la obra misionera desde fines del siglo 17 hasta principios del siglo 20. La primera, establecida en 1649 por Baxter, a quien mencionáramos arriba, fue seguida por la Sociedad Bautista establecida por Guillermo Carey en 1792 y continuada por docenas de otras a comienzos del siglo 18. Fueron muy distintas entre sí. Se destacan las sociedades bíblicas para distribuir ejemplares de la Biblia, las sociedades para la publicación y distribución de literatura cristiana, las asociaciones para el establecimiento de la educación popular y las agrupaciones para la evangelización de otras naciones.

En América Latina, al margen de las incursiones temporarias de los protestantes en el período colonial, las sociedades bíblicas establecieron una obra constante y por toda la región en el siglo 19. Los colportores, la Sociedad Bíblica Británica y la Sociedad Bíblica Americana desempeñaron un papel muy importante. A finales del siglo 19 y comienzos del presente siglo las sociedades voluntarias dentro de las denominaciones de los Estados Unidos y las organizaciones de composición ecuménica, como la Misión Centroamericana y la Misión Latinoamericana, impulsaron las misiones.

Estos agentes e impulsores diversos de la misión trabajaban por diferentes motivos. En primer lugar, había algunos grupos que estaban directamente influenciados por el paradigma cultural.

28 - LA BUSQUEDA HISTORICA DE LAS BASES BIBLICAS

Entre ellos influyó el espíritu optimista de la época con su confianza en los esfuerzos realizados en los campos de la educación, la medicina y el mejoramiento social. «Con cada capilla, una escuela» era el lema de esos días. Pronto surgieron clínicas, centros de traducción y publicación, granjas, fábricas.

Por supuesto, junto con todo este acercamiento comprensivo funcionaba el factor civilizador. En parte, puede haber sido inconsciente. Pero en otros momentos resulta muy explícito. El Congreso de Panamá (1916) confirma este espíritu de confianza. La sociedad latinoamericana sufría el oscurantismo medieval y feudal impuesto por la Iglesia Católica Romana. La luz moderna y civilizadora corregiría esta situación para el bien de todos los habitantes.

En segundo lugar, estaban los herederos de los movimientos de avivamiento que sacudieron el mundo anglosajón. Entre ellos primaban el apocalipticismo y la preocupación por la santidad, típicos de grupos disidentes del marco eclesial y social en el cual estaba insertos. Esta obra misionera a América Latina reaccionó contra muchos de los estilos misioneros del primer grupo. Comenzando en la última década del siglo 19 y durante la primera mitad del siglo 20, estas sociedades misioneras tendieron a establecer islas evangélicas separadas de la cultura dominante. El resultado fue la incorporación de modelos importados y civilizadores, como en el primer grupo, aunque no intencionalmente.

Las bases bíblicas de los dos grupos incluían la Gran Comisión, pero enfatizaban dos de sus dimensiones. Para el primer grupo era importante «enseñar todas las cosas». Esto implicaba la predicación del evangelio, por supuesto, pero con gran fe en el poder de la Palabra para iluminar la mente, disipar la oscuridad e inclinar la voluntad hacia una comprensión más cristiana del mundo moderno. Los pasajes bíblicos sobre la semilla, la mostaza, la levadura, la luz del evangelio, la enseñanza de la verdad y el amor al prójimo, todos tenían su lugar. Sobre todo, la conversión a esta nueva vida, la aceptación del discipulado como aprendizaje y el

cambio de las condiciones de vicia constituyeron elementos esenciales en su mensaje. Era de importancia fundamental alcanzar a los líderes de los países latinoamericanos para el proceso de cambio deseado.

Para el segundo grupo, el énfasis cayó en la conversión del individuo, la separación radical del mundo y la vida santa. De acuerdo con esto, las bases para la misión fueron semejantes a las de los paradigmas apocalíptico y pietista presentados arriba. La confrontación con el mundo católico y su cultura acentuaba lo polémico y el rechazo de cualquier acercamiento por vías racionales o culturales. En consideración del inminente juicio divino era urgente abandonar este presente mundo malo y escoger el camino del evangelio. Un texto predilecto de este grupo era Mateo 24.14: el evangelio será predicado a todo el mundo, y entonces vendrá el fin.

El paradigma ecuménico

El siglo 20 ha sido el siglo de los movimientos globales y mundiales. Dos guerras mundiales, la Liga de las Naciones, las Naciones Unidas, Conferencias Ecuménicas Misioneras, la Organización Mundial de la Salud, el Banco Mundial, el Consejo Mundial de Iglesias, la Alianza Evangélica Mundial ... la lista es interminable. No es sólo esto: por medio de la tecnología, los medios de comunicación, la cibernética, la utilización del espacio, por no mencionar la contaminación global, el desastre ecológico y la finitud de los recursos, surgen preguntas nuevas acerca del futuro de la raza humana que afectan a todos.

Frente a estos urgentes enigmas y a lo que Hans Küng llama «el paradigma ecuménico emergente», los cristianos de hoy, junto con sus iglesias, han entrado en una época de cooperación y de comprensión mutua, sin precedentes en la historia de la iglesia. Aunque el camino esté marcado por muchos avances y retrocesos, es claro que todo ha cambiado y está en proceso de cambio. No es

30 - LA BUSQUEDA HISTORICA DE LAS BASES BIBLICAS

extraño que hoy se remarquen los pasajes bíblicos que acentúan la unidad de la iglesia, la oración sacerdotal del Señor, la centralidad del amor entre los hermanos, y la solidaridad con los menesterosos y los oprimidos. Los énfasis de la Reforma protestante en el reinado de Dios vuelven a estar sobre el tapete de las discusiones teológicas, aunque las interpretaciones sean muy variadas.

Sin embargo, grandes sombras oscurecen la visión de unidad. Hay razones para sospechar que la confesión de la unidad y la necesidad sentida del otro es ambigua. Por una parte, existen grandes reuniones y organizaciones que promueven el bien humano y que hacen declaraciones utópicas. Frente a tragedias momentáneas, surgen esfuerzos bien intencionados de ministrar en el nombre de Cristo. Por otra parte, se manifiesta mucha superficialidad en estos esfuerzos. Sólo es necesario notar las guerras genocidas de las últimas décadas: Ruanda, Sri Lanka, Irlanda, Chechenia, Serbia-Bosniá, Nigeria ... sirven como símbolos de una época del exterminio de minorías por medios brutales. Los países llamados cristianos, con la recesión económica, achican gravemente la ayuda al necesitado. La negación de comida y medicamentos al pueblo que sufre se justifica por razones políticas de seguridad nacional. Los pueblos cristianos les reclaman a sus gobernantes que acaben con las medidas discriminatorias contra las minorías para mantener el nivel de vida de los más pudientes, aun a costa de la desnutrición y muerte del menesteroso.

La crítica que Reinhold Niebuhr, teólogo neo-ortodoxo, hizo al optimismo histórico del liberalismo clásico a principios de siglo mantiene su vigencia. No es, afirmaba, que el mundo esté mejorando progresivamente. Más bien, el saber y el poder humanos (de hacer el bien o el mal, de ser justos o injustos, de instrumentar la fe para uno mismo o a favor de los demás) están en aumento.

Cuando el mundo llega a ser más y más interdependiente, como ocurre en nuestros días, ¿cuál es la misión de la iglesia? Cuando la iglesia se identifica con los intereses nacionales y provinciales para defenderse y sostenerse, ¿cómo puede distinguirse el evangelio de Crispo del evangelio de la cultura imperante? Cuando el cristiano se

vuelve individualista en lugar de comunitario, defensivo en lugar de profético, conformista antes que luchador por el cambio, aliado con los ricos en vez de amigo de los pobres, ¿queda algún mensaje que valga la pena proclamar y vivir?

El juicio venidero dará su veredicto tal como Cristo lo dibujaba con una claridad transparente. La Biblia no malgasta palabras. Ovejas o cabras. Ropa o desnudez. Amor o interés propio. Esta generación también será juzgada por la capacidad de distinguir entre lo que Dios busca para el otro y a favor de su mundo y lo que no le interesa. Pero, es más. Habiendo hecho esta distinción, seremos juzgados al final por nuestra disposición de poner por obra la misión divina.

Este proceso no se ha desarrollado con facilidad. Lenta y dolorosamente se ha anulado el gran divorcio entre la iglesia y el mundo, el evangelio y el servicio social, un mensaje espiritual y un mensaje material, la salvación futura y la salvación actual, la iglesia que envía y la iglesia que recibe, el clero y el laicado, la persona de Cristo y su obra, la institución de la iglesia y las sociedades misioneras. Eso no quiere decir que no existen-muchos grupos que todavía adhieren a algunos de estos dualismos, ni que haya alguna iglesia que los haya eliminado todos. Quiere decir que ha habido un acercamiento sorprendente entre las diversas tradiciones en muchas de estas cuestiones.

Existe una conciencia creciente, por otro lado, de la falibilidad de la iglesia institucional frente a la ambigüedad histórica, que aconseja humildad sobre sus interpretaciones particulares. Todas las iglesias aceptan hoy el lema de la Reforma: *ecclesia semper reformada est*. Además, progresivamente, hemos llegado a la confesión de que la misión no es nuestra sino que es *missio Dei*, la misión en la que todos tenemos el privilegio de participar como parte de la iglesia de Jesucristo. Pretender que es nuestra y que nosotros podemos asegurar su eficacia a través de estrategias imaginativas y técnicas masivas constituye un orgullo imperdonable frente a las crisis actuales.

Por esto hablamos de un ecumenismo creciente como paradigma para nuestra realidad actual. En este sentido las iglesias reflejan la realidad del microcosmos ecuménico que ha surgido en este siglo. Pero reflejan también una realidad bíblica profunda. La misión de Dios tiene que ver con todo su mundo, con toda la creación. Es una preocupación divina por todo el *ecumene*, por todo pueblo, raza, lengua y nación.

Conclusión

En resumen, nuestra fe ha sostenido que en cada época de la historia de la iglesia los cristianos tienen su propia visión de las bases bíblicas de la misión. Las diferentes visiones corrigen las falencias de las anteriores, tienen valor acumulativo, y se juzgan y enriquecen mutuamente.

Describimos los distintos enfoques de la realidad como «paradigmas» o cosmovisiones. Las tradiciones eclesiásticas y congregaciones están insertadas en marcos históricos más amplios que afectan profundamente la manera de interpretar la misión. Dentro de estos marcos todos tenemos una red de creencias que determina cómo comprendemos el mundo y nuestra tarea como cristianos.

Hemos visto cómo cada paradigma refleja la situación de la iglesia y su respuesta a la realidad de su momento histórico. Bajo persecución tenía vigencia el paradigma apocalíptico. Frente a la cultura helénica, la apología marcó la relación entre la iglesia y el mundo. Durante la larga edad media coexistieron tres paradigmas: el constantiniano, el monástico y el místico. Con el surgimiento del humanismo junto al movimiento renacentista, la Reforma protestante ofreció otro modo de ver la realidad. El enfriamiento del dinamismo reformador produjo la ortodoxia y el pietismo como dos maneras de ver la misión. La expansión comercial y el imperialismo de las naciones protestantes se enmarcan en el paradigma colonialista. El cambio científico y tecnológico

impulsado por la Ilustración creó espacio para el modelo cultural, mientras que las corrientes unificadoras del mundo moderno nos han dado el paradigma ecuménico.

Durante esta trayectoria muchos han sido los pasajes y temas bíblicos que sirvieron para fundamentar la misión de la iglesia. La tendencia anacrónica de juzgar un período por los criterios de otro, bajo otro paradigma y contexto histórico, no hace justicia a los agentes misioneros y es errónea. Más bien, se debe evaluar crítica y constructivamente cada esfuerzo según su fidelidad al evangelio, dentro del paradigma del cual forma una parte inherente. Sólo así podremos hacer justicia a la vida y misión de nuestros hermanos en la fe quienes prepararon el camino para nuestra parte en la *missio Dei* de nuestro tiempo.