



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 8

CT 112 MISIÓN DE LA IGLESIA

Bosch, David Jacobus. “Elementos de un nuevo paradigma misionero ecuménico”. En *Misión en transformación: cambios de paradigma en la teología de la misión*, 451-577. Grand Rapids: Libros Desafío, 2000.

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.

Doce

Elementos de un nuevo paradigma misionero ecuménico

Con las reservas mencionadas en el capítulo anterior en mente, ahora nos ocuparemos de los otros elementos incluidos en el nuevo paradigma misionero.

Cabe, sin embargo, otra advertencia. Los elementos analizados a continuación de ninguna manera deben entenderse como un conjunto de componentes distintos y aislados de un nuevo modelo: todos están conectados íntimamente entre sí. Esto implica que al analizar un elemento específico cada uno de los otros también se encuentra presente. Consecuentemente, el énfasis en toda la discusión debe recaer en la integridad e indivisibilidad del paradigma más que en sus componentes por separado. En el proceso enfocar cada elemento, todos los demás estarán a la vez presentes y visibles al borde del centro de nuestro haz de luz.

Empecemos con algunas reflexiones sobre el papel de la *Iglesia* en la misión. Esta sección será más larga que las otras, principalmente porque todos los temas que surgirán en las secciones subsecuentes, en un sentido u otro, ya están presentes en ésta. Una vez analizado el lugar de la Iglesia en la misión, podremos tratar con más brevedad los otros elementos del paradigma emergente.

La misión como la Iglesia-con-otros

Iglesia y misión

En un estudio perceptivo Avery Duiles (1976) ha identificado cinco prototipos eclesiales principales. La Iglesia, sugiere, puede considerarse como *institución*, como *cuerpo místico de Cristo*, como *sacramento*, como *heraldo*, o como *siervo*. Cada prototipo implica una interpretación distinta de la relación entre la Iglesia y la misión.

Los católicos siempre han tenido un alto concepto de la Iglesia. Esto explica la tendencia al predominio de los dos primeros elementos de la tipología de Duiles. Subrayando uno de ellos, Neill (1968:74; cf. Hastings 1968:28-31) dice que desde la Contrarreforma hasta la segunda mitad de siglo diecinueve el énfasis primordial recayó en lo externo, lo legal y lo institucional. En el transcurso del siglo veinte el tono de las afirmaciones respecto a la Iglesia empezó a cambiar. Ahora se veía a la Iglesia como el cuerpo de Cristo, no primordialmente como una institución divina. Este desarrollo culminó en la promulgación de la encíclica *Mystici Corporis Christi* en 1943. La encíclica no rompió, sin embargo, con la eclesiología anterior, sino que puso en evidencia una identificación incondicional del cuerpo místico de Cristo con la Iglesia Católica Romana empírica. En efecto, fortaleció la tendencia a absolutizar y divinizar la Iglesia para mostrarla como una *societas perfecta* (cf. Haight 1976:623; Michiels 1989:90). La encíclica sirvió como la máxima expresión, en efecto, como *la* definición de la Iglesia, hasta el Concilio Vaticano II (Michiels 1989:90). Otros modelos de la Iglesia fueron rechazados (:91). Esto no significó, sin embargo, que se entendiera la Iglesia como misionera por naturaleza (cf. Neill 1968:71-74). Como ha demostrado van Winsen (1973:3-12; cf. también Gómez 1986:46), y como fue consagrado en el antiguo Código de la ley canónica, «el cuidado universal de las misiones hacia los no-católicos (estaba) reservado exclusivamente a la Santa Sede». Los agentes del papa en esta labor eran las órdenes y congregaciones misioneras.

La situación no era esencialmente distinta en la Iglesia Ortodoxa Oriental. Los protestantes, por el otro lado (con la excepción de los anglicanos de la «Alta Iglesia» y algunos luteranos), tendían a tener un bajo concepto de la Iglesia. Con frecuencia se distinguía entre la «verdadera Iglesia» —la *ecclesiola* o pequeña iglesia— dentro de la *ecclesia*, la Iglesia grande nominal; esa *ecclesiola*, no la Iglesia oficial, tendía a ser considerada como la verdadera portadora de la misión. Aquí había aún menos aprecio por la idea de Iglesia como portadora de la misión. Se apoyaba ampliamente el «principio del voluntariado» (analizado arriba en el capítulo 9). Grupos de individuos —a veces miembros de una sola denominación, otras veces creyentes de una variedad de denominaciones— se juntaban en una sociedad misionera a la cual consideraban como portadora de la misión.

Paulatinamente, sin embargo, se dio un cambio fundamental en la percepción de la relación entre la Iglesia y su misión tanto en el catolicismo como el protestan-

tismo, a tal grado que Moltmann (1977:7) puede decir: «Hoy uno de los mayores impulsos hacia la renovación del concepto teológico de la Iglesia proviene de la teología de la misión».

Cambios en el pensamiento misionero

Para comprender los cambios en el pensamiento protestante en cuanto a la relación entre la Iglesia y su misión son de capital importancia las contribuciones de los congresos mundiales convocados alrededor del tema (cf., por ejemplo, Günther 1970, quien resume las «reflexiones eclesiológicas» de los congresos misioneros desde Edimburgo en 1910 hasta la Ciudad de México en 1963). En Edimburgo, una preocupación mayor fue la ausencia de entusiasmo en las iglesias de Occidente; casi no se mencionó la pregunta teológica sobre la relación entre la Iglesia y su misión (cf. Günther 1970:24-26). En el Congreso del Concilio Misionero Internacional (IMC) en Jerusalén (1928), sin embargo, la relación entre las iglesias «más antiguas» y las «más jóvenes» recibió considerable atención y se convirtió en un asunto prominente, aunque la subdivisión del mundo en dos áreas geográficas —una cristiana y la otra «no-cristiana»— permaneció sin ser cuestionada (:35-42).

Tambaram (1938) discutió la relación entre la Iglesia y su misión, así como entre las «más antiguas» y las «más jóvenes», pero de una manera más teológica. Se deshecho en principio la distinción entre los países cristianos y no cristianos. Esto significó que Europa y Norteamérica también eran consideradas, de hecho, como campos de misión. Las líneas divisorias ya no corrían entre el «cristianismo» y el «paganismo», entre la Iglesia y el mundo, sino también la Iglesia. En el mejor de los casos, todos somos «cristopaganos». En una Europa traumatizada por la I Guerra Mundial y desafiada por el auge de las ideologías totalitarias como el nacional socialismo, el fascismo y el marxismo, la teología antropocéntrica del protestantismo liberal, llevada al extremo en las perspectivas de Adolf Harnack y Ernst Troeltsch, dejaba mucho que desear. Palabras como pecado, alienación y juicio, como conversión, perdón, regeneración y justicia volvieron a lograr una posición prominente en discusiones misioneras y otros círculos (cf. Scherer 1968:34-37; van 't Hof 1972: 108s.).

Esto no podría sino causar un impacto profundo en cuanto a la percepción de la Iglesia y su misión. Por primera vez el reconocimiento de la indisoluble unidad entre las dos empezó a esparcirse de manera que ya no podía ser ignorada. Aunque el famoso E. Stanley Jones dijo que Tambaram se había desviado por usar la Iglesia en vez del Reino de Dios como su punto de partida (referencia en Anderson 1988:107; cf. también Günther 1970:64-66), no se puede negar que Tambaram constituyó un avance significativo en relación con posiciones anteriores.

La reunión de Wíllingen en 1952, convocada en las secuelas de la II Guerra Mundial y la «gran crisis» misionera en la China (cf. Patón 1953:50), debatió el mismo tema. En los años inmediatamente anteriores había habido un cambio casi imperceptible de un énfasis en una misión eclesiocéntrica (Tambaram) a una Igle-

sia centrada en la misión. En 1948 se fundó el Consejo Mundial de Iglesias y pronto se hizo sentir la incongruencia de tener un consejo de iglesias al lado de un consejo de misiones. Willingen comenzó trazando el perfil de un nuevo modelo. Reconoció que la Iglesia no podía ser ni el punto de partida ni el objetivo de la misión. La obra salvífica de Dios precede tanto a la Iglesia como a la misión. No debemos subordinar la misión a la Iglesia ni la Iglesia a la misión; más bien, ambas deben ser incluidas en la *missio Dei*. La *missio Dei* instituye las *missiones ecclesiac*. La Iglesia ya no es la entidad que envía sino la enviada (cf. Günther 1970:105-114). El nuevo ambiente encontró su expresión en las palabras de apertura de la declaración aprobada por la siguiente asamblea del *IMC*, convocada en Achimota, Ghana, en 1958: «La misión cristiana mundial es de Cristo, no de nosotros». En un folleto publicado después del cierre de la Asamblea de Ghana, Newbiggin resumió el consenso logrado: (1) «la Iglesia es la misión», lo cual significa que no es legítimo hablar de una de ellas sin al mismo tiempo referirse a la otra; (2) «la sede se encuentra en todas partes», lo cual significa que cada comunidad cristiana se encuentra en una situación misionera; y (3) «colaboradores en la misión», lo cual significa el final de toda forma de tutela de una iglesia sobre otra (1958:25-38).

Para aquel entonces ya se había tomado la decisión de unir el CMI con el AVfC. La unión tuvo lugar en la reunión del CMI en Nueva Delhi (1961). La Comisión y División de Misión Mundial y Evangelización de la Asamblea empleó las siguientes palabras para expresar su perspectiva respecto a la integración del compromiso misionero a las estructuras del CMI:

Esta herencia espiritual no puede disiparse; debe permanecer, renovándose constantemente en la vida escondida de la oración y la adoración, que es el corazón del Consejo Mundial de Iglesias. Sin ella el movimiento ecuménico se petrificaría. La integración tiene que significar que el Consejo Mundial de Iglesias adopta la tarea misionera como el corazón mismo de su vida (CMI 1961:249ss.; cf. Neill 1968:108s.).

Toda esta evolución significó, por supuesto, un cambio definitivo en el entendimiento de la Iglesia y su misión. Pero antes de repasar sus elementos con más detalle, veremos brevemente los desarrollos en el catolicismo.

Las encíclicas misioneras del siglo veinte anteriores al Concilio Vaticano II — especialmente *Máximum Illud* (1919), *Rerum Ecclesiae* (1926), *Evangelii Praecones* (1951) y *Fidei Donum* (1957)— registraron los tímidos primeros pasos hacia un entendimiento misionero de la Iglesia (cf. también Auf der Maur 1970:82-84). En vísperas del Concilio la situación era, sin embargo, algo confusa. La interpretación salvacionista de la misión (Escuela de Münster), como la eclesiocéntrica (Escuela de Louvain), la sacramentalista (M.-J. le Guillou) y la escatológica (Y. Congar), siguieron sin poder encontrar un factor de integración (cf. Dapper

1979:63-66). Las contribuciones de los teólogos franceses —tales como Yves Congar, cuya perspectiva se basaba en Godin y Daniel 1943— sirvieron como catalizador para abrir paso hacia un entendimiento fundamentalmente nuevo de la Iglesia y su misión. De suprema importancia en ese sentido fue un renovado interés en el Nuevo Testamento y, en particular, en la perspectiva paulina de la Iglesia (cf. Power 1970:17-27; Dapper 1979:66-70).

El evento mismo del Concilio fue crucial. Por primera vez había sido convocado un consejo verdaderamente *global*, no sólo occidental. La afirmación que la «Iglesia de Cristo se hace presente de verdad en todo grupo local de fieles legítimamente organizado» (LG 26, Vaticano II) y que «de ellos y de su formación surge la existencia de la única y exclusiva Iglesia Católica» (LG 23), sugiere una ruptura significativa con el entendimiento exclusivamente «papacéntrico» de la Iglesia del Concilio Vaticano I (1870). Esto llevó al redescubrimiento de una eclesiología misionera de la iglesia local y a la institución de conferencias episcopales (LG 37s.) y sínodos de obispos (cf. Fries 1986:755; Gómez 1986:38), pero no sin luchas. Los primeros borradores del Decreto sobre Misión fueron escritos por representantes de la *Congregatio de Propaganda Fide* y revelaban una postura muy tradicional. Los obispos africanos y asiáticos objetaron; preferían obviar un decreto sobre la misión que suscribirse a uno que rehusaba abrir nuevos horizontes (cf. Hastings 1968:204-209; Glazik 1984b:50-56). Por tanto se reescribió el decreto totalmente.

Aún así, el verdadero adelanto respecto a la misión ocurrió no en el decreto misionero, sino en *Lumen Gentium (Constitución Dogmática sobre la Iglesia)*. Desde su inicio, LG se desvincula de la eclesiología tradicional. La Iglesia ya no aparece como un ente de la sociedad, al mismo nivel que otras estructuras de la sociedad, como el Estado, sino como el misterio de la presencia de Dios en el mundo «según la naturaleza de» un sacramento, señal e instrumento de comunidad con Dios y unidad entre las personas. Todo el carácter de este argumento es nuevo. La Iglesia no se presenta de manera autoritaria y orgullosa, sino humildemente; no se define en términos de categorías legales o como una elite de almas superiores, sino como una comunidad de servicio. La eclesiología de LG es misionera hasta los tuétanos (cf. Power 1970:15s.; Auf der Maur 1970:88s.; Glazik 1979:153-155).

El Concilio Vaticano II también refleja una convergencia en las perspectivas católica y protestante de la naturaleza misionera de la Iglesia, aunque uno tiene que añadir en seguida que los documentos católicos demuestran mucho más lucidez y consistencia que los documentos producidos por las conferencias protestantes. Michiels (1989:89) sugiere que las eclesiologías modernas (católica y protestante) emplean siete expresiones metafóricas principales, cada una de las cuales implica una perspectiva peculiar en el entendimiento de la misión. Estas son: la Iglesia como «sacramento de salvación», «asamblea de Dios», «pueblo de Dios», «Reino de Dios», «cuerpo de Cristo», «templo del Espíritu Santo» y «comunidad de los fieles» (cf. también Dulles 1976). Quisiera examinar algunos aspectos de estas metá-

Coras, en búsqueda de las características de la eclesiología misionera que empieza a surgir.

«*Misionera por naturaleza*»

En la eclesiología naciente, *se concibe a la Iglesia como esencialmente misionera*. El modelo bíblico detrás de esta convicción, que encuentra su expresión clásica en *AG 9* (Vaticano II) («La Iglesia peregrina es misionera por su misma naturaleza»), es el de I Pedro 2.9. Aquí la Iglesia no es la que envía, sino la enviada. Su misión (su situación de «ser enviada») no es secundaria a su esencia; la Iglesia existe en el proceso de ser enviada y de edificarse para la causa de su misión (Barth 1956:725; aquí estoy siguiendo el original en alemán en vez de la traducción al inglés). La eclesiología, por tanto, no antecede la misionología (cf. Hoedemaker 1988:169s., 178s.). La misión no resulta ser «una actividad marginal de una iglesia establecida sólidamente, una causa piadosa en la cual se pueden invertir fuerzas si la hoguera doméstica está ardiendo adecuadamente ... La actividad misionera no es tanto una acción realizada por la Iglesia como la Iglesia en acción» (Power 1970:41,42; cf. Van Engelen 1975:298; Stransky 1982:345; Glazik 1984b:51s.; Kóster 1984:166-170). Es un deber «que incumbe a la *totalidad* de la Iglesia» (*AG 23*). Dado que Dios es un Dios misionero (como argumentaremos en la sección sobre la *missio Dei*), el pueblo de Dios es un pueblo misionero. La pregunta: «¿Por qué existe aún la misión?» evoca otra pregunta: ¿«Por qué existe aún la Iglesia?» (Glazik 1979:158). Se ha tomado imposible hablar de la Iglesia sin a la vez hablar de la misión. Uno ya no puede abordar el tema de la Iglesia y la misión sino sólo el de la misión *de* la Iglesia (Glazik 1984b:52). Uno podría hasta afirmar con Schumacher (1970:183): «Lo inverso de la tesis ‘la Iglesia es en esencia misionera’ es ‘la misión es en esencia eclesial’». Porque la Iglesia y la misión están unidas desde el principio, «tanto una iglesia sin misión como una misión sin iglesia son contradicciones. Tales cosas existen, pero únicamente como pseudoestructuras» (Braaten 1977:55). Estas perspectivas tienen implicaciones para nuestro entendimiento de la catolicidad de la Iglesia. Sin la misión, la Iglesia no puede denominarse católica, es decir, universal (cf. Glazik 1979:154; Berkouwer 1979:105-109).

Todo esto no sugiere que siempre y en todas partes la Iglesia está involucrada explícitamente en proyectos misioneros de manera evidente. Newbiggin (1958:21, 43) ha introducido una distinción esclarecedora entre la *dimensión* misionera de la Iglesia y su *intención* misionera: la Iglesia es «misionera» y «misionadora» (cf. también Gensichen 1971:80-95, 168-186; Mitterhófer 1974:93, 97). La dimensión misionera de una iglesia local se manifiesta cuando es una comunidad que adora verdaderamente, entre otras cosas; logra dar la bienvenida a los advenedizos y hace que se sientan en casa; es una iglesia en la que el pastor no ejerce un monopolio y los miembros no son meros objetos del cuidado pastoral; los miembros tienen la capacidad de llevar a cabo su llamado en medio de la sociedad; estructuralmente es flexible e innovadora; no defiende los privilegios de un grupo selecto (cf. Gensi-

chen 1971:170-172). Sin embargo, la dimensión misionera de la Iglesia evoca un involucramiento *intencional*, es decir, *directo*, en la sociedad; de hecho traspasa los muros de la Iglesia para comprometerse en «puntos de concentración» misioneros (Newbigin) tales como la evangelización y esfuerzos a favor de la justicia y la paz.

Por lo menos un teólogo ha desarrollado su eclesiología entera en estos términos: Karl Barth. Johannes Aagaard (1965:238) lo describe como «el misionólogo protestante decisivo en esta generación». A la luz de esta magnífica eclesiología misionera, tan clara y concisa, la calificación se justifica. Bajo el área más amplia de la soteriología, Barth desarrolla su eclesiología en tres fases. Sus reflexiones sobre la soteriología como *justificación* (1956:514-642) anteceden a una sección sobre «El Espíritu Santo y la *Reunión* de la comunidad cristiana» (643-749). Su exposición de la soteriología como *santificación* (1958:499-613) lleva a un discurso sobre «El Espíritu Santo y la *edificación* de la comunidad cristiana» (:614-726). Y su discusión de la soteriología como *vocación* (1962:481-680) es seguida por un ensayo sobre «El Espíritu Santo y el *envío* de la comunidad cristiana» (:681-901). Desde estas tres perspectivas, entonces, todo el campo de la eclesiología encuentra su perfil; cada una de ellas evoca, presupone e ilumina las otras dos (cf. Blei 1980:19s.).

El pueblo peregrino de Dios

La Iglesia se concibe como el *pueblo de Dios*, y por implicación, entonces, como una Iglesia *peregrina*. En el protestantismo contemporáneo esta idea surgió primero claramente en la teología de Dietrich Bonhoeffer (cf. Lochman 1986:58s.) y en la Conferencia de Willingen del IMC (cf. van 't Hof 1972:167). En el caso del catolicismo, Yves Congar ha promovido tal noción desde 1937 (cf. Power 1970:17) sin encontrar mucho eco en la jerarquía del período conciliar. Las referencias *conciliares* clásicas son LG 48-51 y AG 9; en efecto, la Iglesia como pueblo de Dios se puede concebir como *el* modelo conciliar.

El arquetipo bíblico aquí es el del pueblo peregrino de Dios, que figura tan preminentemente en la carta a los Hebreos. La Iglesia es peregrina no simplemente por la razón práctica que en la era moderna ya no disfruta de una posición de poder civil, sino porque en todas partes se encuentra en una situación de diáspora. Una posición «ex-céntrica» así determina su situación de peregrina.

Ella es *ek-klesia*, «llamada fuera» del mundo y enviada de nuevo al mundo. Ser extranjera es un elemento de su constitución (Braaten 1977:56).

El pueblo peregrino de Dios necesita únicamente dos cosas: apoyo para el viaje y un destino final (Power 1970:28). No tiene dirección permanente aquí; es una *paroikia*, una residencia temporal. Está siempre en camino, hacia el fin del mundo y el fin de los tiempos (cf. Hoekendijk 1967b:30-38). Aun si hubiese una diferencia irreconciliable entre la Iglesia y su destino, es decir, el Reino de Dios, ella está llamada a encarnar ya, en el aquí y el ahora, algo de las condiciones que han de

regir en el Reino de Dios. Al proclamar su propia transitoriedad la Iglesia hace su peregrinaje hacia el futuro de Dios (cf. Kohler 1974:475; Collet 1984:264-266).

Sacramento, señal e instrumento

En la eclesiología contemporánea, cada vez más la Iglesia recibe la connotación de sacramento, señal e instrumento (cf. Dulles 1976:58-70). En el capítulo 4 de este estudio se demostró que Pablo veía su propia misión como un «servicio sacerdotal (o ministerio = *leitourgein*) a favor del evangelio» (Ro. 15.16) y, por ende, desafiaba a la comunidad cristiana a ofrecerse como «sacrificio vivo, santo y agradable a Dios» (Ro. 12.1). Los libros del Nuevo Testamento se refieren a muchos dones que fueron otorgados a individuos para beneficio de todos: enseñanza, sanidad, apostolado, etc. Sin embargo, el don del sacerdocio nunca se menciona; en su lugar (cf. 1 P. 2.9), Dios confió este don a la comunidad como tal (cf. 1 P. 2.9). Otras imágenes neotestamentarias de la Iglesia que representan esta misma idea son las de sal, luz, levadura, siervo y profeta. En los siglos subsecuentes, sin embargo, estas nociones desaparecieron casi sin dejar rastro. Únicamente en nuestra propia época han surgido de nuevo y dado luz a la idea de la Iglesia como sacramento, señal e instrumento.

Es entendible, quizás, encontrar esta nueva terminología utilizada más frecuentemente en la Iglesia Católica Romana que en el ámbito protestante. Una vez más el catalizador fue el Concilio Vaticano II. En su primer párrafo, *LG* denomina a la Iglesia «una especie de sacramento; una señal y un instrumento, es decir, de comunión con Dios y unidad entre todos los pueblos». Más adelante dice que la Iglesia es «el sacramento visible de ... [la] unidad salvífica» (*LG* 48) y aun «el sacramento universal de salvación» (48). Otros documentos católicos continuaron en la misma línea. La Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* afirma: «Mientras la Iglesia está proclamando el Reino de Dios y edificándolo, se está estableciendo a sí misma en medio del mundo como la *señal e instrumento* del presente Reino» (*EN* 59, énfasis añadido). En una consulta en Roma en 1982, se identificó a «la comunidad (*koinonía*) cristiana concreta en su vida cotidiana» como la señal e instrumento de salvación (Memorándum 1982:462).

Gassmann (1986) ha demostrado que la misma terminología se utiliza cada vez más también en círculos protestantes, en particular en la Comisión FC. Esto viene sucediendo especialmente desde la Asamblea del CMI en Uppsala (1968), aunque algunas referencias incipientes ya se encuentran en las reuniones de la Comisión FC en Lausana en 1927 y en Oxford en 1937 (:3). La formulación clave, citada con frecuencia, es la de Uppsala: «La Iglesia es valiente al hablar de sí misma como el signo de la unidad venidera de la humanidad». Los documentos de las asambleas subsecuentes de dicha organización intentaron clarificar lo que significaba esta terminología (:4-7). Dos de los informes de grupo de la Conferencia de Melbourne de la CMME del CMI (1980) también hicieron referencia a la Iglesia en los términos de sacramento, señal o instrumento del Reino (:10). Gassmann concluye:

La aceptación sorprendentemente amplia del uso eclesiológico de los términos sacramento, señal e instrumento en el debate ecuménico sugiere que esta terminología ha sido de ayuda en la descripción del lugar y la vocación de la Iglesia y su unidad en el plan salvífico de Dios (:13).

Estas imágenes son una articulación de la idea, tan bien formulada por el arzobispo William Temple (cf. Neill 1968:76), que la Iglesia es la única sociedad en el mundo que existe por causa de los que no son miembros de ella. La expresión clásica de tal percepción era la frase «Iglesia para los demás». Su arquitecto, Dietrich Bonhoeffer, escribió lo siguiente desde una celda nazi en 1944 (1971:382s): «La Iglesia es la Iglesia únicamente cuando existe para los demás.... La Iglesia ha de tomar parte en los problemas seculares de la vida cotidiana, no en forma dominante, sino ayudando y sirviendo».

«La Iglesia para los demás» fue una frase poderosa y extremadamente atractiva; gozó de una aceptación amplia y entusiasta (cf. Sundermeier 1986:62), pues claramente hacía eco del cuadro neotestamentario de Jesús, en particular, como el que lavó los pies de sus discípulos (cf. también Kohler 1974:473). West (1971:262) y Sundermeier (1986:62-65) nos han prevenido, sin embargo, que tal entusiasmo para con la fórmula de Bonhoeffer podría esconder de nosotros la realidad de que su trasfondo es el típico clima liberal-humanista y burgués en el que se crió Bonhoeffer, en particular el hecho de que los cristianos occidentales ya saben qué es lo mejor para los demás y, por ende, saben autonombrarse los guardianes de todos. Este síndrome de «proexistencia» del ayudante, dice Sundermeier, pone en peligro la posibilidad de una verdadera coexistencia. En vez de hablar de «la Iglesia *para* los demás», debemos hablar más bien de «la Iglesia *con* los demás».

Las observaciones de Sundermeier demuestran que el lenguaje de «la Iglesia para los demás», «la Iglesia como sacramento», etc., desde luego, no está libre de peligros. En una reunión de la Comisión FC del CMI en Salamanca, España, en 1973, Ernst Kasemann (1974) criticó esta terminología. A la luz de la ausencia de comunión entre cristianos encuentra «casi frívolo» llamar a la Iglesia un sacramento (: 125). Esta peligrosa expresión no promueve el diálogo y debe evitarse (: 126). Kasemann teme, además, que este tipo de terminología pueda oscurecer la diferencia primaria entre Cristo y la Iglesia (: 127). Llamar a la Iglesia una señal también es problemático porque no hay duda de que la única señal legítima de la Iglesia es la cruz de Cristo (: 130).

Las objeciones de Kasemann merecen ser tomadas en serio. Entonces, para continuar empleando esta terminología hay que añadir unos parámetros limitantes. Así lo expresó la Comisión FC en Lovaina (1971): «La Iglesia ... es una señal. Pero es nada más que una señal. El misterio del amor de Dios no se manifiesta exhaustivamente por medio de esta señal; también en el mejor de los casos, la señal apunta hacia él desde lejos» y luego añadió: «Esta señal de unidad se rompe con las ten-

siones y divisiones que las iglesias están viviendo» (citado en Gassmann 1986:4) Un documento de estudio, previo a la reunión de Salamanca en 1973, declaró que la Iglesia osaba atribuirse el ser señal «o aun sacramento» de la unidad venidera de la humanidad «únicamente en virtud de su relación con Cristo», quien es la *verdadera* señal de unidad. Palabras como «sacramento» no son, además, atributos que la Iglesia se autoasigna: «Dios mismo ha escogido (a la Iglesia) para ser en Cristo la señal o sacramento de la unidad en su Reino» (:5). Es más, en un sentido estos términos en efecto ayudan a *evitar* una identificación completa de la Iglesia con Cristo (: 13): las tres expresiones claramente apuntan *más allá* de ellas mismas. De igual modo, evocan enérgicamente la pregunta sobre qué correspondencia hay entre Cristo y quienes se declaran sus seguidores. El cristianismo dice representar una religión de gracia, pero debe recordar, entonces, que una religión de gracia es más vulnerable que una religión basada en la ley. En las palabras de John Baker:

Cuanto más enfatizamos, en nuestra descripción de la naturaleza esencial de la Iglesia, el divino sacramento y la vida santificadora dentro de la comunidad, más razón tiene el mundo para demandar resultados claros.... No sirve elaborar descripciones de la Iglesia para uso interno, no importa cuán fieles sean a la Escritura y la tradición, si dentro de la Iglesia producen el efecto fatal de dar a los creyentes la cálida ilusión de que todo está bien, pero que, al ser leídas por la gente fuera de Iglesia, dan la sensación de estar totalmente desligadas de la realidad (1986:155, 158).

Entonces, cuando la Iglesia en su misión se atreve a referirse a sí misma como sacramento, señal o instrumento de salvación, no está presentándose como un modelo a seguir. Sus miembros no están proclamando: «¡Vengan a nosotros!», sino: «¡Sigámoslo a él!»

Iglesia y mundo

El concepto de la Iglesia como sacramento, señal e instrumento llevó a una nueva percepción de la relación entre la Iglesia y el mundo. Se percibe la misión como «Dios dirigiéndose al mundo» (cf. el título de Schmitz 1971). Esto representa un acercamiento fundamentalmente nuevo en la teología (W. Kasper; referencia en Kramm 1979:226; cf. Hoedemaker 1988:168).

Durante siglos había prevalecido un concepto estático de la Iglesia; al mundo afuera se lo percibía como un poder hostil (Berkhof 1979:411). Leyendo tratados teológicos de siglos anteriores, uno tiene la impresión de que sólo había Iglesia, nada de mundo. Para expresarlo de otra forma, la Iglesia era un mundo aparte. Fuera de la Iglesia sólo estaba la «falsa iglesia». El ministerio y la vida cristiana eran definidos casi exclusivamente en términos de predicación, el culto público, el pastoreo y la caridad. Los cristianos «practicantes» eran (¡y con frecuencia aún son!) los que asistían con regularidad a la Iglesia (Schmitz 1971:52s). La Iglesia

llenaba todo el horizonte. Los de afuera eran, en el mejor de los casos, «candidatos» a ser ganados (Snyder 1983:132). La misión consistía en el proceso de reproducir iglesias; una vez reproducidas, se invertía toda la energía en mantenerlas, garth plantea la pregunta: «¿No será que el trabajo de este mensajero y embajador divino (Cristo) en realidad terminó en un callejón sin salida: el de la Iglesia como una institución que provee salvación a sus propios miembros?» (1962:767).

Poco a poco, sin embargo, comenzó a efectuarse un cambio. Karl Barth (1961:18) lo vio como una restauración de la doctrina del oficio profético de Cristo y la Iglesia. Bosquejó seis fases de este cambio en la historia del protestantismo (: 18-38). Únicamente después de la II Guerra Mundial, sin embargo, la esencial orientación de la Iglesia hacia el mundo fue aceptada ampliamente en el protestantismo. La Iglesia como conquistadora del mundo (Edimburgo 1910) se convirtió en la Iglesia solidaria con el mundo (Whitby 1947; cf. van 't Hof 1972:140s). La «teología del apostolado» de Holanda, que surgió a finales de la década de los 40 y comienzos de los 50, también empezó a ver la Iglesia primordialmente en términos de su relación con el mundo (cf. Berkhof 1979:411-413). De igual modo, como era imposible hablar de la Iglesia sin hablar de su *misión*, llegó a ser imposible pensar en la Iglesia sin pensar en el *mundo* al cual era enviada (cf. Glazik 1984b:53). Se redescubrió que la *ekklesia* era, desde el comienzo, una «categoría teo-política» (Hoekendijk 1967a:349).

En el catolicismo el avance decisivo respecto a la relación entre la Iglesia y el mundo se dio con el Concilio Vaticano II. La base teológica la puso *LG*. Sin embargo, el verdadero alcance del cambio en el pensamiento católico sobre dicha relación sólo llega a ser evidente al leer *Gaudium et Spes*, la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Moderno. En su primera página, *GS* reconoce el vínculo íntimo, que va mucho más allá de la simple evangelización y el establecimiento de iglesias, entre la Iglesia y el mundo de la humanidad: «El gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de la gente de nuestro tiempo, en particular de los que son pobres o afligidos en cualquier forma, son también el gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de los seguidores de Cristo».

El desarrollo subsecuente del concepto revela una convergencia entre la perspectiva católica y la protestante (conciliar) sobre la ineludible conexión entre la Iglesia y el mundo, y también un reconocimiento de la actividad de Dios en el mundo fuera de la Iglesia (cf., p. ej., *EN* [1975] y *ME* [1982]).

¿Como entender esta nueva perspectiva?

Primero, este nuevo ángulo de observación sugiere que si la Iglesia no puede ser considerada como el *fundamento* de la misión, tampoco puede ser considerada como la *meta* de la misión; por lo menos, no como la *única* meta. La Iglesia nunca debe perder de vista su carácter *provisional*. «La palabra final de la Iglesia no es la 'Iglesia' sino la gloria del Padre y el Hijo en el Espíritu de libertad» (Moltmann 1977:19).

En segundo lugar, la Iglesia no es el Reino de Dios. La Iglesia «es en la tierra la semilla y la iniciación de ese Reino» (LG 5), «señal e instrumento del Reino de Dios que ha de venir» (EN 59). La Iglesia puede ser un sacramento creíble de salvación para el mundo sólo cuando exhibe frente a la humanidad el brillo del Reino inminente de Dios: un Reino de reconciliación, paz y vida nueva (cf. Schmitz 1971:58). Aquí y ahora, este Reino irrumpe cada vez que Cristo prevalece sobre el poder del mal. Esto sucede (o ¡debe suceder!) más visiblemente en la Iglesia. Pero también ocurre en la sociedad debido a que Cristo es Señor también del mundo.

En tercer lugar, el compromiso misionero de la Iglesia sugiere algo más que llamar a los individuos a entrar en la Iglesia como a una sala de espera del más allá. Los que han de ser evangelizados están, juntamente con los demás seres humanos, sujetos a las condiciones sociales, económicas y políticas de este mundo. Existe, entonces, una «convergencia» entre la liberación de individuos y pueblos en la historia y la proclamación de la venida final del Reino de Dios (Geffré 1982:491). En esta perspectiva, la Iglesia es «el pueblo de Dios en medio de los acontecimientos mundiales» (Barth 1962:681-762) y la «comunidad para el mundo» (:762-795).

En cuarto lugar, en cuanto a la pneumatología, la Iglesia ha de ser vista como «morada de Dios en el Espíritu» (BA Ef. 2.22), como el movimiento del Espíritu respecto a un mundo en ruta hacia el futuro (Memorándum 1982:461 s.). Cuando percibimos la Iglesia como la «comunidad del Espíritu Santo» la identificamos primordialmente como comunidad *misionera*, porque el Espíritu es el «Dios mediador» (Taylor 1972; cf. Boer 1961).

En quinto lugar, si la Iglesia intenta desvincularse del mundo y si sus estructuras en sí obstaculizan cualquier posibilidad de rendir un servicio relevante al mundo, hay que reconocer que tales estructuras son heréticas. Los oficios, órdenes e instituciones de la Iglesia deben organizarse de modo que sirvan a la sociedad y no separen al creyente de lo histórico (Hoekendijk 1967a:349; Rütli 1972:311-315). Su vida y su ministerio están íntimamente relacionados con el plan cósmico-histórico de Dios para la salvación del mundo. Nosotros, por lo tanto, somos llamados a ser «el pueblo del Reino», no «el pueblo de la Iglesia», dice Snyder (1983:11). Y añade:

El pueblo del Reino busca primeramente el Reino de Dios y su justicia; el pueblo de la Iglesia con frecuencia da prioridad al trabajo de la Iglesia por encima de la preocupación por la justicia, la misericordia y la verdad. El pueblo de la Iglesia piensa cómo sumar más personas a la Iglesia; el pueblo del Reino piensa cómo lograr que la Iglesia se involucre en el mundo. El pueblo de la Iglesia se inquieta de que el mundo cambie a la Iglesia; el pueblo del Reino trabaja para ver que la Iglesia cambie el mundo.

Finalmente, debido a su relación integral con el mundo, la Iglesia nunca podrá funcionar como si fuera un soldado temeroso vigilando la frontera, sino siempre como uno que trae buenas nuevas (Berkouwer 1979:162). Su vida-en-misión, de cara al mundo, es un privilegio (cf. Ro. 1.5).

El redescubrimiento de la iglesia local

La Iglesia-en-misión es, primeramente, la iglesia *local*. Esta perspectiva, juntamente con la presuposición que ninguna iglesia local debe estar en una posición de autoridad frente a otra iglesia local, ambas fundamentales para el Nuevo Testamento (cf. Hch. 13.1-3 y las cartas paulinas), fueron prácticamente dejadas a un lado durante gran parte de la historia del cristianismo. En el catolicismo, tanto la Iglesia como la misión llegaron a ser cada vez más ‘papacéntricas’. En la superficie, por lo menos, la fórmula protestante de los «tres autos» (autogobierno, auto-sostén y autopropagación) parecía tener más fundamento: muy pronto las iglesias jóvenes alcanzarían la igualdad en todos los aspectos con las iglesias más «antiguas». La realidad resultó ser otra. Las iglesias más jóvenes eran despreciadas y vistas como inmaduras y totalmente dependientes de las iglesias mayores o las sociedades misioneras en términos de sabiduría, experiencia y apoyo. El proceso hacia la independencia fue pedagógico; al fin y al cabo, el autonombrado guardián decidiría si había llegado el momento para que determinada iglesia joven tuviera su «autogobierno» o no. Las iglesias y las agencias misioneras en Occidente se concebían como iglesias *para* los demás.

La primera persona en atacar de frente todo este edificio fue Roland Allen ([1912] 1956), quien previno a sus lectores sobre las diferencias abismales entre los métodos misioneros de Pablo y los de las agencias misioneras contemporáneas. Quizás, sugirió Allen (: 107), la diferencia básica consistía en que Pablo había fundado «iglesias», mientras que nosotros fundamos «misiones» en el sentido de organizaciones *dependientes*. Pablo escribió la primera de sus cartas a la iglesia en Tesalónica —donde había invertido unos cinco meses— un año después de haber estado allí y la escribió no a una misión sino a una *iglesia* (:90; cf. también capítulo 4 de este estudio). En ningún momento la iglesia de Antioquía, que enviaba, tuvo autoridad sobre las incipientes comunidades en Efeso, Corinto u otras partes. Desde el primer momento estas eran iglesias *completas*, con la Palabra y los sacramentos, los cuales eran todo lo necesario para ser la Iglesia de Cristo. El éxito de Pablo, sugirió Allen, se debió al hecho de confiar tanto en el Señor como en las personas a las cuales había sido enviado. En los dos aspectos, los misioneros modernos son demasiado diferentes a Pablo (: 183-190).

Paulatinamente las misiones protestantes fueron cambiando de rumbo. Las reuniones de Jerusalén y Tambaram del CMI (1928 y 1938) empezaron a reconocer a las iglesias más jóvenes como iguales. De la conferencia de Whitby (1947) salió la frase «Partnership in Obedience» (Igualdad en obediencia) con la cual se proponía dar expresión a la convicción que sería un escándalo teológico distinguir entre igle-

sias «autónomas» e iglesias «dependientes». La reunión en Ghana del CMI (1958) concluyó diáfaramente: «la distinción entre iglesias ‘antiguas’ y ‘jóvenes’, no obstante la utilidad que hubiera podido tener en años pasados, ya no es válida ni de ayuda» (en Orchard 1958:12). Y aún si en todo esto la práctica estaba muy lejos de la teoría, no había duda de que el molde ya se había cristalizado y que un cambio decisivo empezaba a tener lugar. La Iglesia-para-los-demás paulatinamente se estaba convirtiendo en la Iglesia-co/i-los-demás; la proexistencia daba paso a la coexistencia (cf. Sundermeier 1986:65). Ya no se veía la misión como una calle de una sola vía, desde Occidente hacia el Tercer Mundo: cada iglesia, en cada lugar, se concebía en estado de misión.

En el catolicismo el desarrollo del concepto ha sido aún más marcado y dramático. Durante muchos siglos las «iglesias locales» ni siquiera existían, ni en Europa ni en los «campos de misión». En el mejor de los casos había filiales de la Iglesia universal. Las «iglesias en el campo de misión», en particular, tenían que ser pequeñas réplicas de la iglesia en Roma: ellas «eran ‘misiones’, iglesias de segunda clase, iglesias hijas, vicariatos apostólicos, niños inmaduros y todavía no diócesis autónomas» (Bühlmann 1977:45).

En las secuelas de la I Guerra Mundial, sin embargo, se descubrió la iglesia local. *Máximum Illud* (1919) y *Rerum Ecclesiae* (1926) abrieron paso para un nuevo entendimiento, pero sólo *Fidei Donum* (1957) constituyó un verdadero punto de cambio (van Winsen 1973:77, 81-83) sobre el cual se podría edificar el Concilio Vaticano II. Aun este Concilio, sin embargo, se manejó basado en las presuposiciones de la iglesia tradicional de Occidente. Fue, de hecho, únicamente en una serie de sínodos de obispos —una estructura eclesial que tuvo sus orígenes después del Concilio— que los obispos de las iglesias locales¹ en el Tercer Mundo empezaron a ejercer una influencia profunda sobre el pensamiento católico.

El aspecto fundamentalmente innovador del nuevo desarrollo fue el descubrimiento de que la Iglesia universal halla su verdadera existencia en las iglesias locales; que ellas, y no la Iglesia universal, son la expresión prístina de la Iglesia (cf. *LG* 26); que así es el entendimiento básico de la Iglesia en el Nuevo Testamento y la manera de percibir la Iglesia, además, durante los primeros siglos de nuestra era; que el Papa también es primeramente el pastor de la iglesia local en Roma; que una Iglesia universal considerada como la que *precede* a las iglesias locales constituye una abstracción pura porque la Iglesia universal sólo existe donde hay iglesias locales; que la Iglesia es Iglesia debido a lo que sucede en la *martyria*, *leitourgia*, *koinonía* y *diakonia* de la iglesia local; que la Iglesia es un acontecimiento que involucra a personas y no una autoridad que les pronuncia discursos o una institución poseedora de los elementos de la salvación, las doctrinas y oficios (cf. van Engelen

¹ Debe notarse que en el catolicismo romano contemporáneo (como en el anglicanismo), una «iglesia local» es entendida como una *diócesis* y no como una parroquia local o congregación. En una determinada diócesis todas las parroquias Juntas comparten un pastor, el obispo.

1975:298s; Glazik 1979:155s; Kóster 1984:169, 176-184; Fries 1986:755; Michiels 1989: 100s).

Al mismo tiempo hay que afirmar que los católicos tienden a apreciar más claramente que los protestantes la interrelación entre la Iglesia universal y la iglesia local. La Iglesia es en realidad una *familia* de iglesias locales en la cual cada una debe estar abierta a responder a las necesidades de las otras y a compartir sus bienes materiales y espirituales con ellas. Por medio del mutuo ministerio de la *misión* la Iglesia se realiza, en comunión con la Iglesia Universal y como concretización local de la misma (Stransky 1982:349; Fries 1986:756).

El redescubrimiento de la iglesia local como el agente primario de la misión ha llevado a una interpretación fundamentalmente nueva del propósito y el papel del misionero y la agencia misionera. En 1969 Pablo VI dijo a los cristianos en Kampala, Uganda: «¡Ustedes son misioneros a ustedes mismos!» Y en 1985 Juan Pablo II dijo a los creyentes en lugares tan lejanos y distintos los unos de los otros como Camerún y Cerdeña: «Como la Iglesia entera, ustedes están en un estado de misión» (cf. Gómez 1986:47s). A la luz de esta nueva realidad y esta realización la Iglesia Católica ha abolido los *ius commissionis*: ya ninguna orden misionera ni sociedad puede dictar el modelo de evangelización en el Tercer Mundo. El mundo entero es un campo de misión y la distinción entre iglesias enviadoras y receptoras ya no tiene sentido. Cada iglesia está o bien en una situación de diáspora, o ha vuelto a ella (*AG* 37). Y las iglesias en todas partes se necesitan las unas a las otras (cf. Bühlmann 1977:383-394).

En medio de estas circunstancias y relaciones nuevas aún hay necesidad y espacio para misioneros como individuos, pero únicamente si todos reconocen que su tarea pertenece a la Iglesia *entera* (cf. *AG* 26) y en la medida en que los misioneros aprecien que son embajadores de una iglesia local a otra iglesia local (donde tal iglesia local ya existe), como testigos en solidaridad, como socios y como expresión de encuentro, intercambio y enriquecimiento mutuos.²

Mucho de lo expuesto arriba, sin duda, se acerca más al ideal que a la realidad. En ambas confesiones un síndrome de donante aún domina el panorama en las iglesias pudientes de Occidente y un síndrome de dependencia en las iglesias del Tercer Mundo. La Congregación para la Evangelización de los Pueblos (el nuevo nombre para la ahora reestructurada *Congregado de Propaganda Fide*) aún ejerce autoridad sobre iglesias en el África y en otros lugares (cf. Rosenkranz 1977:431-434). Un

¹ Uno de los desarrollos más interesantes en ese sentido, tanto en círculos católicos como protestantes, es la nueva ola de misioneros del Tercer Mundo. Para el protestantismo véase Lawrence E. Keyes. *The Last Age of Missions: A Study of Third World Missionary Societies* (Lxt última era de las misiones: Un estudio de agencias misioneras del Tercer Mundo) (Wm. Carey Library, Pasadena, 1983) y Larry D. Palé. *From Every People: A Study of Third World Missionary Societies* (Desde todos los pueblos: Un estudio de agencias misioneras del Tercer Mundo) (Wm Carey Library, Pasadena, 1989); para el catolicismo, véase Omer Degrijse. *CICM, Going Forth: Missionary Consciousness in Third World Catholic Churches* (Yendo más allá: Conciencia misionera en iglesias católicas de Tercer Mundo) (Orbis Books. Maryknoll. NY. 1984).

cuarto de siglo después del Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica en África no ha convocado todavía su conferencia episcopal (para más comentario ver, Shorter 1989:349-352). El mundo protestante no es muy diferente. A pesar de todo el lenguaje ecuménico tan alto y amigable, parece que las decisiones finales aún se toman en iglesias y ciudades occidentales, toda vez que de allá provienen muchas de las subvenciones necesarias para que las iglesias del Tercer Mundo «funcionen». Aun así, no se puede negar el cambio fundamental a favor de la iglesia local en todas partes, en términos de ser el agente de la misión tanto en su propio entorno como más allá, y constituye un avance decisivo sobre las posiciones tan en boga durante siglos.

Tensión creativa

El nuevo paradigma ha llevado a una tensión permanente entre dos conceptos de Iglesia aparentemente contradictorios. En un extremo del panorama, la Iglesia se percibe como la única portadora del mensaje de salvación sobre el cual ejerce un monopolio; al otro extremo, la Iglesia se ve a sí misma, en el mejor de los casos — en palabra y en hechos— como una ilustración del compromiso de Dios con el mundo. Al escoger el primer modelo, se percibe a la Iglesia como una realización parcial del Reino de Dios en la tierra, y la misión como aquella actividad a través de la cual los individuos convertidos son transferidos de la muerte eterna a la vida eterna. Al optar por la percepción alternativa, la Iglesia es, en el mejor de los casos, solamente un índice que apunta hacia la manera en que Dios actúa con el mundo, y se percibe la misión como una contribución a la humanización de la sociedad, un proceso en el cual la Iglesia quizá podría involucrarse en un papel de concienciación (cf. Dunn 1980:83-103; Hoedemaker 1988:170s.).

La pregunta esencial es si estas dos imágenes de la Iglesia tienen que excluirse mutuamente. Caben de pronto unas breves reflexiones sobre el tema. El problema, aparentemente, ocurre cuando uno no puede integrar las dos visiones de tal modo que la tensión entre las dos resulte creativa en vez de destructiva. Rara vez se logra tal integración. Al respecto, los eruditos católicos, han hecho hincapié en la incapacidad de *Ad Gentes* para mantener la tensión constructiva tan evidente en *LG* (cf. van Engelen 1975:299-309; Weber 1978:87; Kramm 1979:36s; Dunn 1980:58-64; Glazik 1984b:54-56). Habiéndose iniciado con una perspectiva fresca y dinámica de la Iglesia, *AG* dio un salto en su artículo 6 y procedió a rescatar una percepción previa al Concilio Vaticano II sobre la Iglesia y su misión: la misión volvió a concebirse como un tráfico unidireccional de Occidente a Oriente y la meta primordial permaneció como *plantatio ecclesiae*.

En buena parte del catolicismo y del protestantismo contemporáneos, entonces, se perpetúa una proporción considerable de las imágenes del pasado, casi sin desafío. Las agencias de envío tradicionales —sociedades independientes o estructuras denominacionales— son absolutizadas y seducidas para servir como agentes o legitimadores del *status quo*. Esto se exagera aún más con la preocupación por el crecimiento numérico de la Iglesia en algunos círculos. Donald McGavran, por

ejemplo, anhela ver el crecimiento de la Iglesia como «una meta primordial e irremplazable de la misión» (1980:24). Cree que «el acercamiento numérico es esencial para entender el crecimiento de la Iglesia», porque la Iglesia «está conformada por personas que pueden contarse» (:93). McGavran define el crecimiento de la Iglesia como «la suma de muchos creyentes bautizados» (: 47) y declara que «al estudioso del crecimiento de la Iglesia ... le importa poco si una iglesia tiene credibilidad; pregunta cuánto ha crecido» (: 159).

Según este modelo, los «logros» en el área de la misión o la evangelización se miden con frecuencia en términos de actividades «religiosas» o relacionadas con el «más allá», o de un comportamiento en el nivel de la microética, tal como la abstinencia del cigarrillo o el uso de lenguaje grosero. Muchas veces esto también implica tomar distancia de cualquier involucramiento en los problemas sociales predominantes en un determinado entorno. Donde esto ocurre, puede darse el caso que una explosión en el número de convertidos no sea más que un escapismo disfrazado que resulta más bien en una farsa de las verdaderas pretensiones de la fe cristiana. Sin embargo, el contenido de un evangelio sin demandas en términos de justicia, paz, y equidad evoca

a un Jesús que apacigua la conciencia, con una cruz que no causa tropiezo, un reino ubicado en el más allá, una espíritu privatizado, interior y limitante, un Dios de bolsillo, una Biblia espiritualizada y una iglesia escapista. Su meta es lograr una vida feliz, cómoda y exitosa, disponible a través del perdón de una pecaminosidad abstracta por medio de la fe en un Cristo ahistórico (Costas 1982:80).

El primer modelo, entonces, le quita al evangelio su poder ético; el segundo, sin embargo, lo destituye de su profundidad soteriológica (Costas 1982:80). Este segundo modelo se manifiesta en una de dos maneras: identificando casi completamente a la Iglesia con el mundo y su agenda, o en casos extremos, desvirtuando totalmente a la Iglesia. Ambas tendencias, que eran también mutuamente dependientes, estaban en boga en particular durante la década del 60 y la primera parte de la década del 70; reflejan una evaluación demasiado optimista del mundo y de la humanidad. Examinemos brevemente estas dos estrategias.

La idea de dejar al mundo definir la agenda de la Iglesia y de obligar a ésta a identificarse completamente con esta agenda surgió claramente por primera vez en la Conferencia de la *WSCF* en Estrasburgo, en 1960. Conferencistas como D. T. Niles, Newbiggin, Barth y Visser't Hooft parecían incapaces de hablar a los estudiantes o hablar por ellos: únicamente Hoekendijk, con su énfasis en el llamado secular y el papel del cristianismo provocó aplausos (cf. Bassham 1979:47s). Tres años más tarde, en la conferencia de la CMME del CM1, convocada en la ciudad de México, se dijo que los cristianos tienen que «descubrir la forma de obediencia

cristiana que Dios les está bosquejando implícitamente a través de su actividad en las estructuras de la vida urbana fuera de la Iglesia» (citado por Bassham 1979:65- esta frase no era, sin embargo, como Bassham parece insinuar, parte de la conferencia dictada en esa reunión).

En 1961, la Asamblea del CMI en Nueva Delhi autorizó un proyecto de estudio sobre «la estructura misionera de la congregación». Wieser editó un informe interino sobre el proyecto en 1966. Un año más tarde, a tiempo para la Asamblea de Uppsala, salió a la luz el informe final en dos partes, preparadas respectivamente por el grupo europeo de trabajo y otro grupo norteamericano (CMI 1967). Ambos informes (que al fin y al cabo casi ni tocaron el tema de la «estructura misionera de la congregación») influyeron profundamente la reunión de Uppsala.

Los europeos identificaron la meta de la misión como *shalom* y el equipo norteamericano como *humanización*. Hoekendijk vio en *shalom* un concepto secular, un acontecimiento social, un evento dentro del ámbito de las relaciones interpersonales (en Wieser 1966:43). «¿Qué más pueden hacer las iglesias aparte de reconocer y proclamar lo que Dios está haciendo en el mundo?», preguntó el grupo europeo (CMI 1967:15), dado el hecho de que «hay que dejar que el mundo provea la agenda para las iglesias» (:20). La conversión es algo que ocurre al nivel colectivo en la forma de cambio social, más que al nivel individual personal. Todo esto culmina en la siguiente declaración tomada del informe norteamericano:

Hemos resaltado la humanización como la meta de la misión porque creemos que más que cualquier otra comunica en medio de nuestro período histórico el significado de la meta mesiánica. En otra época el objetivo de la tarea redentora de Dios pudo describirse mejor en términos del hombre volviéndose hacia Dios.... La pregunta fundamental era la del Dios verdadero y la Iglesia respondió a ella apuntando hacia él. Se daba por sentado que el propósito de la misión era la cristianización, llevar al hombre a Dios por medio de Cristo y su Iglesia. Hoy día la pregunta fundamental es mucho más la del hombre *verdadero*, y la preocupación predominante de la congregación misionera, por ende, tiene que ser la de señalar la humanidad en Cristo como la meta de la misión (CMI 1967:78).

En general, Uppsala afirmó esta teología. El acercamiento de Hoekendijk se convirtió en la «perspectiva recibida» en los círculos del CMI. La misión se tomó en un término sombrilla para servicios de salud y bienestar, proyectos juveniles, actividades de grupos políticos, proyectos para el desarrollo económico y social, la aplicación constructiva de la violencia, etc. La misión era ya «el término abarcador para todos los medios concebibles con los cuales las personas pueden cooperar con Dios respecto al mundo» (Rütli 1972:307). En términos prácticos se borró comple-

tamente la distinción entre Iglesia y mundo. En palabras de J. B. Metz: «La diferenciación abstracta entre la Iglesia y el mundo, al fin y al cabo, carece de sentido» (citado en Rütli 1972:274).

Uno puede apreciar esta preocupación con el mundo durante la década de 1960 y el optimismo en cuanto a lo que se podría lograr muy pronto por medio de la reestructuración total de la realidad sociopolítica y de la identificación de las «señales de los tiempos». Las ex colonias de Occidente estaban logrando su independencia con una rapidez impresionante (sólo en el año 1960, dieciocho países africanos alcanzaron su independencia). Se lanzaron diversos programas creativos de desarrollo y se creía que pronto cambiaría definitivamente el destino de los países en desarrollo (aunque algunos como Richard Shaull en la Conferencia «Sociedad e Iglesia» en Ginebra, en 1966, sugirieron que no eran los técnicos, sino los revolucionarios quienes debían introducir la reestructuración deseada de la realidad sociopolítica y económica; cf. Shaull 1967 y Dunn 1980:183-193). En círculos eclesiales y misionológicos la integración del *IMC* al CMI en Nueva Delhi (1961) parecía prometer un arreglo totalmente nuevo en términos de la relación entre las iglesias antiguas y las iglesias jóvenes. En cuanto a los católicos romanos, estos eran los años posteriores al Concilio Vaticano II (1962-1965); muchos anunciaban «el nuevo pentecostés, el derramamiento de la esperanza, los ventanales abiertos y el rejuvenecimiento de la Iglesia» (Gómez 1986:26).

En realidad, sin embargo, la misión, según esta nueva definición, se sobrecargó: se esperaba demasiado de la Iglesia y su influencia. Mucha de la euforia tenía su origen más en el optimismo humano que en la fe. La Iglesia era una especie de estación de servicio donde todo el mundo podría reabastecerse del combustible necesario para emprender una gran variedad de proyectos valiosísimos. En unas ocasiones la Iglesia tenía que proveer el incentivo para los ambiciosos proyectos de desarrollo; en otras, tenía que ser fuente de insatisfacción y perturbación.

Tal vez podía esperarse que esta identificación casi total de la Iglesia y su vocación con el mundo y su agenda tuviera como consecuencia la vergüenza y la frustración causadas por la incapacidad de la Iglesia de poner en práctica la agenda del mundo. Podía esperarse, además, que muchas personas se desilusionaran con la Iglesia y la percibieran como algo desechable. Esta perspectiva, en varios grados, ha sido propagada por Hoekendijk, Aring y Rütli (aunque Rütli, contrario a los contornos de la línea general de su argumento, admite que «un cristianismo totalmente desprovisto de una naturaleza institucional no podría ser una verdadera alternativa» [1972:343]). Para Hoekendijk, en particular, la Iglesia tiene poco más que el carácter de un «intermezzo» entre Dios y el mundo. Otros hicieron eco a su perspectiva. La Iglesia es «una realidad de segunda importancia» dice Rütli (1972:280), y llamar a personas a ser miembros de una iglesia es «una forma de proselitismo» (CMI 1967:75). El *mundo*, no la Iglesia, es sitio del encuentro continuo entre Dios y la humanidad» (Aring 1971:83). Y Dios está haciéndose presente en el mundo por

medio de personas que no le conocen y no pueden ser consideradas como miembros de la «Iglesia» (Rülti 1971:281).

La actitud de vergüenza frente a la Iglesia y, en particular, frente a la congregación local, alcanzó dimensiones de crisis en las reuniones de Uppsala y Bangkok (1968 y 1973). Hoekendijk calificó el sistema de parroquias como inerte, egoísta e introvertido, «una invención de la Edad Media» (citado en Hutchison 1987:185). El refrán católico clásico: *extra ecclesiam nihil a salus* («fuera de la Iglesia no hay salvación») parece haberse convertido en su propio opuesto: *dentro* de la Iglesia no hay salvación. Al reflexionar en el tema de Bangkok, «Salvación Hoy», un grupo de estudio canadiense preguntó: «¿La Iglesia no sería arrogante al pensar que puede ofrecer salvación a la humanidad?» (citado en Wieser 1973:176). En ambas reuniones la Iglesia fue el blanco de críticas despiadadas. Scherer (1974:139) resume el ambiente predominante de Bangkok: «La Iglesia tiene que justificar su existencia a través de la participación en el esquema mesiánico de salvación o se vuelve irrelevante». La Iglesia misma necesita ser salvada, se decía en Bangkok, de otra forma no puede ser una comunidad salvífica: «Sin la salvación de las iglesias de su cautividad a los intereses de las clases, razas y naciones dominantes, no existe Iglesia que salve» (CMI 1973:89). Las iglesias necesitan «convertirse del egoísmo para lograr percibir lo que Dios está haciendo para la salvación de los hombres *en la vida del mundo*» (: 100).

En ambas reuniones había delegados que apoyaban la posición de Hoekendijk, no tanto porque estuviesen de acuerdo con sus matices radicales, sino por el deseo de expresar su frustración con la naturaleza burguesa de la Iglesia y su convicción de que un entendimiento y praxis nuevos de la misión llevarían a la renovación de la misma Iglesia. A la luz de las terribles condiciones bajo las cuales viven millones de personas oprimidas, hambrientas y explotadas, Uppsala y Bangkok demostraron una impaciencia santa frente a cualquier complacencia por parte de la Iglesia. Por primera vez un cuerpo eclesial cristiano hizo frente a la realidad de la maldad estructural sin tratar de espiritualizarla para eludir su responsabilidad refugiándose en una institución sacrosanta.

No cabía duda: estaba de moda despreciar las iglesias-como-existen-en-la-historia. Las personas perdieron confianza en la Iglesia. Después del Concilio Vaticano II la Iglesia Católica experimentó la deserción de sacerdotes, la disminución de vocaciones y un frenesí por demoler ciertas instituciones venerables. La empresa misionera, en particular, fue atacada, a veces con un deleite masoquista (Gómez 1986:28). Visser 't Hooft (1980:393) comenta, sin embargo, que tal burla es una forma de ingratitud. Pablo, que conocía tanto de las debilidades de las iglesias a las cuales escribió, empezaba sus cartas casi siempre dando gracias a Dios por su existencia, fe y lealtad.

Entonces, debe admitirse que los ataques contra la iglesia institucional, lanzadas por Hoekendijk y otros, son pertinentes únicamente en la medida que expresan un

ideal teológico elevado al nivel de un juicio profético (cf. Gensichen 1971:168). Un «acercamiento puramente apostólico a la Iglesia es insostenible» (Berkhof 1986:418).

Hacia mediados de la década de 1970 la euforia característica de los 60 se había evaporado completamente. Cambió el curso de los eventos. Muchos de los mismos teólogos que tanto criticaron a la iglesia empírica ahora afirmaban que es imposible hablar de la misión como responsabilidad hacia el mundo y solidaridad con él a menos que dicha misión se entienda también en categorías eclesiales (cf. Schumacher 1970:183; Mitterhófer 1974:81s; van Engelen 1975:309). La misión cristiana siempre será cristológica y pneumatológica, pero el Nuevo Testamento desconoce una cristología y una pneumatología que no sean eclesiales (cf. Kramm 1979:212,218; Memorándum 1982:461). La misión está fundamentada en la adoración de la Iglesia, en su vivencia alrededor de la Palabra y los sacramentos. «‘La reunión visible de personas visibles en un lugar especial para realizar algo particular’ (Otto Weber) está en corazón de la Iglesia. Sin el hecho actual, visible, de reunirse no hay Iglesia» (Moltmann 1977:334).

Uno puede, entonces, percibir a la Iglesia como una elipsis con dos focos (Crum 1973:288s.). En el primero, y alrededor del mismo, admite y disfruta de la fuente de su vida; el énfasis está en la adoración y la oración. Desde el segundo foco, y por medio del mismo, la Iglesia atrae y desafía al mundo. Este foco se pone en acción e invierte sus energías en servicio, misión y evangelización (cf. también Gensichen 1971:210; Bria 1975; Stransky 1982:349). Ninguno de los dos focos debe funcionar a expensas del otro; más bien, están para servirse mutuamente. La *identidad* de la Iglesia sostiene su *relevancia* y su *involucramiento* (Moltmann 1975:1-4). La reunión de la Comisión FC en Lund en 1952 lo expresó adecuadamente: «La Iglesia siempre y al mismo tiempo es llamada a salir del mundo y es enviada a entrar en el mundo». La predicación y la celebración de los sacramentos llaman a las personas al arrepentimiento, al bautismo, a ser miembros de la Iglesia y a participar en la actividad de Dios en el mundo y con el mundo (Mitterhófer 1974:88). La Iglesia *se reúne* para alabar a Dios, para disfrutar de la comunión mutua y recibir sustento espiritual, y *sale* para servir a Dios dondequiera que estén sus miembros. Está llamada a mantener en «tensión redentora» (Snyder 1983:29) su doble orientación. El informe del grupo de la Asamblea de Vancouver sobre «Pasos hacia la Unidad» expresó la convicción de que

la Iglesia es llamada a ser una «señal» profética, una comunidad profética por medio de la cual y por la cual la transformación del mundo pueda darse. Únicamente una iglesia que sale de su centro eucarístico fortalecida por la palabra y el sacramento, y por ende fortalecida en su propia identidad, puede tomar el mundo como parte de su agenda. Nunca habrá un tiempo en que el mundo con toda su problemática poli-

tica, social y económica deje de ser la agenda de la Iglesia. Al mismo tiempo, la Iglesia puede salir a la periferia de la sociedad sin temor de ser distorsionada o confundida por la agenda del mundo, sino confiada en su capacidad de reconocer que Dios ya está allí (CMI 1983:50).

Por tanto, es obvio que la Iglesia puede ser misionera únicamente si su estar-en-el-mundo es, al mismo tiempo un ser-distinta-del-mundo (Berkhof 1979:415, aquí estoy haciendo lectura del documento original holandés en vez de la traducción en inglés). Precisamente por causa del mundo la Iglesia debe ser singular: *en* el mundo sin ser *del* mundo (cf. van 't Hof 1972:206s). El cuerpo de Cristo, su propia «forma de existencia histórico-terrenal» es «la única santa, católica y apostólica Iglesia» y como tal «la representación provisional de todo el mundo de la humanidad justificada en El» (Barth 1956:643), «el jardín experimental de la nueva humanidad» (Berkhof 1979:415). Hay, entonces, una preocupación legítima por la identidad inalienable de la Iglesia y no debe haber ninguna fusión prematura ni confusión entre ella y el mundo. Una iglesia sierva y testigo «sólo puede existir cuando está impulsada intensamente por el Espíritu. Puede dar solamente en la medida en que ella misma recibe» (:413s.). Por tanto, es asombroso que aun Hoekendijk, que durante toda su vida fustigó sin piedad a la Iglesia y argumentó que no había lugar para una «eclesiología», encontró imposible darle la espalda. Castigó a la Iglesia, pero para su propio bien. Pudo afirmar, por ejemplo, que «la Iglesia es (nada más, *¡pero también nada menos!*) un medio en manos de Dios para establecer *shalom* en este mundo» (1967b:22; nuestro énfasis; cf. también Blei 1980:5-7).

Esto no significa que sin más ni más aceptemos la comunidad concreta positivamente con una actitud que se resigna a su actual modo de vida (cf. también Lochman 1986:71). Hoy sabemos lo que muchos de nuestros predecesores espirituales hubieran encontrado difícil aceptar: que la iglesia empírica será siempre imperfecta. Cada miembro de la Iglesia que la ama experimentará también un dolor profundo provocado por ella. Sin embargo, esto no implica desecharla, sino reformarla y renovarla. La Iglesia es ella misma objeto de la *missio Dei*, en constante necesidad de arrepentimiento y conversión; de hecho todas las tradiciones hoy suscriben al dicho *ecclesia semper reformando est* (cf. Rickenbach 1970:70; Memorándum 1982:462). La cruz que la Iglesia proclama también la juzga, y censura cada expresión de satisfacción frente a sus «logros». Una Iglesia que se adula a sí misma frustra el poder de la cruz en su vida y ministerio.

Aun así, la cruz comunica un mensaje no sólo de juicio sino de perdón y esperanza, también para la Iglesia. Por lo tanto, no es correcto que la Iglesia se deje llevar por la vía del activismo como si tuviera que probarse, como si tuviera que ganar su credibilidad a través de los propios esquemas impuestos y asegurar así su propia salvación. Flagelarse a sí misma e incitarse sin descanso a lograr cada vez más y más simplemente intensifica la culpa, la frustración y la desesperación. Si la exhor-

tación al arrepentimiento no va de la mano con la oferta gratuita de perdón y vida nueva, hemos optado por la ley sin el evangelio, por el juicio sin la misericordia, por las obras sin la gracia. Existe una tensión permanente entre la comunidad cristiana anhelada y la comunidad cristiana real. Sin embargo, el sueño o ideal y la comunidad real se pertenecen mutuamente. En palabras de Bonhoeffer: «El que ama el sueño de la comunidad cristiana más que a la comunidad misma, por lo general lastima grandemente a dicha comunidad, no importa cuán buenas sean sus intenciones» (citado en Michiels 1989:84).

Esta reflexión tiene otro aspecto. A veces los cristianos, cuando anuncian lo que piensan que deben lograr en términos de transformar el mundo, corren el riesgo de rebasar la capacidad de la Iglesia, hablando y actuando pretenciosamente sobre asuntos acerca de los cuales ellos no tienen más pericia que la que tiene el mundo fuera de la Iglesia (cf. Rickenbach 1970:78). Hay a la vez algo cautivante y problemático en el intento de los cristianos de distinguir las «señales de los tiempos» y de verificar por medio de ellos dónde precisamente está Dios obrando en la historia? Debemos estar prevenidos siempre frente a los riesgos que corremos y abstenernos de afirmaciones tales como: «¡Esto ha dicho el Señor!» Aunque la historia secular y la historia de la salvación son inseparables, no son idénticas, y el desenlace de los eventos en el mundo no lleva directamente al Reino de Dios. Como lo ha dicho M. D. Chenu: «La gracia es gracia, y la historia no es la fuente de la salvación» (citado en Geffré 1982:490).

Otra manera de decir lo mismo es afirmar que la Iglesia, debido a que es una comunidad *escatológica*, no puede comprometerse sin reservas en ningún proyecto social, político o económico. Como primicias del Reino de Dios, anticipa dicho Reino en el aquí y el ahora. Es el conocimiento de esto lo que le infunde confianza para trabajar a favor del avance del Reino de Dios en el mundo, aun si lo hace con humildad y sin pretender tener todas las respuestas. Incluso si las circunstancias de opresión y pecado no han desaparecido como por arte de magia, los cristianos confiesan que estas circunstancias ya han quedado bajo la influencia de las fuerzas del Reino de Dios, las cuales las relativizan y despojan de su validez última (Lochman 1986:67). Este conocimiento nos da la confianza de que ya no somos prisioneros de un destino omnipotente. La «Iglesia en el poder del Espíritu» aún no es el Reino de Dios: comete errores y muchas veces es infiel. Sin embargo, sigue siendo la anticipación del Reino en la historia. El cristianismo no constituye todavía la nueva creación, pero sí es el obrar del Espíritu de la nueva creación; todavía no constituye la nueva humanidad, pero sí es su vanguardia (cf. Moltmann 1977:196; Collet 1984:262s.).

¹ Esta noción, introducida en el ámbito de la discusión teológica contemporánea por el Papa Juan XXIII justamente antes del Concilio Vaticano II, ha encontrado eco en varias tradiciones teológicas (cf. Gómez 1989:365s). Para una bibliografía católica romana sobre dicha noción, cf. Kroeger 1989:191-196). (Volveré snhrp mv-iifn. *n li «¿prrión «iubre «l a misión como contxtualiz.ación».)

La percepción de la Iglesia como una entidad completamente separada de la comunidad humana, concepto que aún dominaba las deliberaciones del *IMC* en Willingen en 1952, resultó falsa y sin fundamento. La Iglesia sólo existe como una parte orgánica e íntegra de la comunidad humana. Tan pronto como trata de percibir su propia vida como significativa aparte de la comunidad humana, traiciona el propósito principal de su existencia (Baker 1986:159). De igual modo, tanto la tendencia a considerar a la Iglesia como totalmente irrelevante, como la de borrar todas las diferencias entre la Iglesia por un lado y el mundo y su agenda por el otro, parecen estar declinando. La Iglesia tiene que conservar las características que la distinguen del mundo, ya que de otra manera perdería su capacidad para ministrarle.

Para el tronco principal del protestantismo, fue la Asamblea de Nairobi del CMI (1975) la que primero registró claramente un ambiente distinto al de reuniones anteriores respecto a la Iglesia. Muchos estaban ya más dispuestos a admitir que la realidad era más compleja y sutil de lo que los delegados a conferencias anteriores se habían imaginado. El tono de la reunión fue más sobrio y las discusiones más serias que las que caracterizaron a Estrasburgo (1960), Ginebra (1966), Uppsala (1968) y Bangkok (1973). Quizás por eso el mensaje de Nairobi tomó la forma de una oración a favor de las iglesias en vez de un llamado al mundo (Vischer 1976:10, 61, 63). Se criticó a la Iglesia una vez más, pero no con tanta prepotencia como en Bangkok. La noción predominante fue más bien la idea bíblica que el tiempo había llegado para que «el juicio comience por la casa de Dios» (1 P. 4.17). La Iglesia tenía que purgarse para poder servir al mundo de una manera más relevante. Aún más, los cambios cataclísmicos que ocurrían en el mundo exigían la conversión de la Iglesia (Vischer 1976:27; cf. también el título de su libro). Así, en Nairobi, se reafirmó la validez permanente de la Iglesia; la *Iglesia* proporcionó la agenda de la Asamblea, y no el *mundo* (como había sucedido en Uppsala).

También en la reunión de la CMME en Melbourne (1980), la Iglesia fue tomada más en serio que en ocasiones anteriores. Parece haber sido rehabilitada dentro de los círculos del CMI como un instrumento de misión (Scherer 1987:44). Esto, sin embargo, no sugiere un retomo a la posición previa (aproximadamente desde Tambaram 1938 hasta Willingen 1952), cuando la integración de Iglesia y misión, en efecto, había servido para fortalecer el carácter institucionalizado de la misión en lugar de infundir un carácter misionero a la Iglesia. En cambio, Melbourne (a pesar de protestas del lado ortodoxo) distinguió cuidadosamente entre la Iglesia y el Reino de Dios. El tema de la Sección III, por ejemplo, fue «La Iglesia *da testimonio* del Reino». El informe de la sección (III. 1) declara: «Toda la Iglesia de Dios, en cada lugar y época, es *un sacramento del Reino* que vino en la persona de Jesucristo y vendrá otra vez en su plenitud cuando él regrese en gloria» (CMI 1980:193; énfasis nuestro). Otra vez, la sección 11.13 se refiere a la Iglesia como «una *señal* del Reino de Dios» y como llamada a «ser un *instrumento* del Reino continuando

la misión de Cristo al mundo» (:193s.; nuestro énfasis). Mientras que Uppsala y Bangkok mostraron la tendencia a considerar a las iglesias como parte de la corte de Faraón, por lo menos las secciones [II y IV de Melbourne las percibieron, a pesar de sus muchos defectos, como parte esencial del campamento de Moisés. La Iglesia, que por la gracia de Dios puede arrepentirse y ser renovada y equipada para el servicio misionero, obtuvo su lugar merecido, no como la expresión última del reinado de Dios sino como su siervo y heraldo (Scherer 1987:144).

El documento *Misión y evangelización* (CMI 1982) refleja el mismo ambiente. Afirma de manera decisiva la centralidad de la Iglesia en la economía divina: la unidad de la Iglesia se percibe como algo indispensable (:20-27), no solamente, pero sí también por causa de la «misión en los seis continentes» (:37-49). Un año más tarde, en la Asamblea de Vancouver, el CMI endosó el nuevo consenso ecuménico sobre la importancia crucial de la Iglesia en la misión. Esto se percibe, entre otras maneras, en algunas diferencias sutiles entre su lenguaje y el de Uppsala 1968 (CMI 1983:50). Las deliberaciones de la reunión de San Antonio de la CMME (1989) siguió un patrón similar, especialmente en su Sección I.

Ahora reconocemos que la Iglesia es una entidad teológica y sociológica, una unión inseparable de lo divino y el polvo. Mirándose a sí misma a través de los ojos del mundo, la Iglesia se da cuenta de su mala reputación y su estado andrajoso, su susceptibilidad frente a todas las debilidades humanas; mirándose a sí misma a través de los ojos de los creyentes se percibe en términos de un misterio, del cuerpo incorruptible de Cristo en la tierra. A veces podemos disgustarnos al extremo por el carácter tan terrenal de la Iglesia; sin embargo, a veces podemos ser transformados al percibir lo divino en esa misma Iglesia (Smith 1968:61). *Esta* Iglesia, ambigua al extremo, es «misionera por su misma naturaleza», el pueblo peregrino de Dios, «en la naturaleza de» sacramento, señal e instrumento (LG 1), y «la más segura semilla de unidad, esperanza y salvación para la totalidad de la raza humana» (LG 9).

La misión como *missio Dei*

Durante los últimos cincuenta años aproximadamente ha habido un cambio sutil pero decisivo hacia un entendimiento de la misión como misión *ele Dios*. Durante los siglos anteriores se entendió la misión en una variedad de formas. A veces se la interpretó primariamente en términos soteriológicos, como salvar a los individuos de la condenación eterna. O se la entendió en términos culturales, como introducir a las personas del Oriente o del Sur a las bendiciones y privilegios del Occidente cristiano. Muchas veces se la percibió en categorías eclesiásticas, como la expansión de la Iglesia (o de una denominación específica). A veces se la definió con referencia a la historia de la salvación, como el proceso por el cual el mundo, de manera evolutiva o por un evento cataclísmico, se transformaría en el Reino de

Dios. En todas estas instancias, y de varias maneras a veces conflictivas, la interrelación entre cristología, soteriología y la doctrina de la Trinidad, tan importante para la Iglesia primitiva, se vio desplazada por una de las varias versiones de la doctrina de la gracia (cf. Beinert 1983:208).

Después de la I Guerra Mundial, sin embargo, los misionólogos empezaron a fijarse en los acontecimientos recientes en la teología sistemática y la bíblica. En un ensayo leído ante la Conferencia Misionera de Brandeburgo en 1932, Karl Barth ([1932] 1957) se convirtió en uno de los primeros teólogos en articular la mision en términos de una actividad de Dios mismo. En *Die Mission als theologisches Problem* (1933), Karl Hartenstein dio expresión a una convicción similar. Pocos años más tarde, en la reunión de Tambaram del *IMC* (1938), una declaración hecha por la delegación alemana actuó como un catalizador para el desarrollo de un nuevo entendimiento de la misión. La delegación confesó que únicamente «a través de un acto creativo de Dios sería consumado su Reino en el establecimiento final de un Nuevo Cielo y una Nueva Tierra», y «estamos convencidos de que únicamente esta actitud escatológica puede impedir la secularización de ¡a Iglesia!».⁴

En todo el proceso la influencia de Barth fue definitiva. De hecho, a Barth se lo puede denominar el primer exponente claro de un nuevo paradigma teológico que rompió de manera radical con el acercamiento de la Ilustración (cf. Küng 1987:229). Su influencia en el pensamiento misionero llegó a su máximo alcance en la Conferencia de Willingen del *IMC* (1952). Fue aquí donde la idea (no el término exacto) de *missio Dei salio* a flote claramente por primera vez. Se entendió la misión como algo derivado de la misma naturaleza de Dios. Esto la colocó en el contexto de la doctrina de la Trinidad, no de la eclesiología o la soteriología. La doctrina clásica sobre la *missio Dei* como Dios Padre enviando al Hijo, y Dios Padre y el Hijo enviando al Espíritu Santo se amplió para incluir un «movimiento» más: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo enviando a la Iglesia al mundo. En términos del pensamiento misionero este vínculo con la doctrina de la Trinidad constituyó una innovación importante (Aagaard 1974:420). La imagen de la misión que surgió de Willingen fue la de la misión como una participación en el enviar de Dios. Nuestra misión carece de vida propia: sólo en manos del Dios que envía se puede denominar verdaderamente misión, toda vez que la incitativa misionera proviene únicamente de Dios (cf. van 't Hof 1972:158s). Sin embargo, no se concibió la misión en categorías triunfalistas. Willingen reconoció la relación estrecha entre la *missio Dei* y la misión como solidaridad con el Cristo encarnado y crucificado. Mientras la reunión de Willingen fue convocada bajo el tema «La obligación misionera de la Iglesia», las conferencias se publicaron bajo el título de *Missions under the Cross* (Las misiones bajo la cruz) (1953). Entonces, al lado de la afirmación que la

⁴ *Tambaram Series*. Vol. 1.: *The Authority of the Faith* (La autoridad de la fe) (Oxford University Press. Londres. 1939), pp. 183-184.

misión era de Dios, el énfasis en la cruz impidió cualquier posibilidad de comodidad misionera (van 't Hof 1972:160s; cf. Dapper 1979:27).

Al intentar dar contenido al concepto de *missio Dei*, se pudo afirmar lo siguiente: en la nueva imagen la misión no es primordialmente una actividad de la Iglesia sino un atributo de Dios. Dios es un Dios misionero (cf. Aagaard 1973:11-15; Aagaard 1974:421). «No es que la Iglesia tiene una misión de salvación que cumplir en el mundo; es que la misión del Hijo de Dios y el Espíritu por medio del Padre incluye a la Iglesia» (Moltmann 1977:64). Se concibe la misión, entonces, como un movimiento de Dios hacia el mundo; se concibe a la Iglesia como un instrumento para esa misión (Aagaard 1973:13). Existe la Iglesia porque existe la misión, y no al revés (Aagaard 1974: 423). Participar de la misión es participar en el movimiento del amor de Dios hacia las personas, porque Dios es fuente de un amor que envía.

A partir de Willingen la comprensión de la misión como *missio Dei* ha sido abrazada prácticamente por todas las ramas del cristianismo: primero por el protestantismo conciliar (cf. Bosch 1980:179s., 239-248; LWF 1988:5-10), pero subsecuentemente también por otras agrupaciones eclesiales, tales como la Ortodoxa Oriental (cf. Anastasios 1989:79-81, 89) y muchas evangélicas (cf. Costas 1989:71-87). Se la afirmó también en la teología católica de la misión, especialmente en algunos de los documentos del Concilio Vaticano II (1962-1965) (cf. Aagaard 1974). Al declarar que la Iglesia es misionera por su misma naturaleza porque «tiene su origen en la misión del Hijo y del Espíritu Santo», el *Decreto sobre la misión*, del mismo Concilio, define la actividad misionera como «nada más y nada menos que la manifestación del plan de Dios, su Epifanía y realización en el mundo y en la historia» (AG 2, 9). Aquí se define la misión en términos trinitarios, cristológicos, pneumatológicos y eclesiológicos (Schumacher 1970:182s; cf. Snijders 1977:17s; Fries 1986:761; Gómez 1986:31).

Para las *missiones ecclesiae* (las actividades misioneras de la Iglesia) la *missio Dei* tiene consecuencias importantes. La «misión», en singular, sigue siendo primordial; las «misiones», en plural, constituyen un derivado. Con referencia al período posterior a Willingen, Neill (1966a:572) declara con denuedo: «La era de las misiones ha llegado a su final; empieza la era de la misión». De esto se sigue que es necesario distinguir entre la misión y las misiones. No podemos pretender de manera simplista que lo que hacemos es idéntico a la *missio Dei*: nuestras actividades misioneras son auténticas únicamente en la medida en que reflejan una participación en la misión de Dios. «La Iglesia se encuentra al servicio del movimiento de Dios hacia el mundo» (Schmidtz 1971:25). El propósito primordial de las *missiones ecclesiae* no puede consistir, entonces, en simplemente plantar iglesias o salvar almas: necesariamente tiene que ser un servicio a favor de la *missio Dei*, representando a Dios en el mundo y en contraste con el mundo, apuntando hacia Dios, colocando al Dios-niño ante la mirada del mundo en una celebración sin fin de la fiesta de la Epifanía. En su misión, la Iglesia testifica la plenitud de la promesa del

Reino de Dios y participa en la continua lucha de este Reino contra los poderes de la oscuridad y el mal (Scherer 1987:84).

Después de Willingen (y ya *en* Willingen según el informe proveniente de los Estados Unidos) se modificó el concepto de *missio Dei*, proceso que Rosin (1972) trató con lujo de detalles. Dado que la preocupación de Dios es el mundo entero, este debe ser también el alcance de la *missio Dei*. Afecta a toda la gente en todos los aspectos de su existencia. La misión es el movimiento de Dios hacia el mundo respecto a la creación, el cuidado, la redención y consumación (Kramm 1979:210). Este movimiento tiene lugar en medio de la historia humana, no exclusivamente en la Iglesia y por medio de la Iglesia (LWF 1988:8). La *missio Dei* es la actividad de Dios que abarca tanto a la Iglesia como al mundo, y en la cual la Iglesia puede tener el privilegio de participar.

En *GS*, la «Constitución Pastoral de la Iglesia en el Mundo Moderno» del Concilio Vaticano II, este entendimiento amplio de la misión se expone en términos *de la pneumatología* en vez de en términos de la cristología (cf. Aagaard 1973:17s.; Aagaard 1974:429-433). La historia del mundo no es sólo la historia del mal sino del amor, una historia en la que el Reino de Dios está avanzando por medio de la obra del Espíritu. Entonces, en su actividad misionera la Iglesia encuentra una humanidad y un mundo en los cuales la salvación de Dios ya ha estado operando en secreto a través del Espíritu. Esto, por la gracia de Dios, puede dar lugar a un mundo más humanitario que, sin embargo, nunca puede considerarse netamente como un producto puramente humano: el verdadero autor de esta historia más humanizada es el Espíritu Santo. Así, *GS* 26 puede afirmar con referencia al orden social y su avance hacia el servicio del bien común: «El Espíritu de Dios, quien, con una providencia asombrosa, dirige el curso del tiempo y renueva la fe de la tierra, asiste este avance». Y aunque el párrafo 39 advierte que «tenemos que distinguir cuidadosamente el progreso terrenal y los beneficios del Reino de Dios», añade que «tal progreso reviste una vital importancia para el Reino de Dios en la medida en que puede contribuir a un mejor ordenamiento de la sociedad humana».

No hay duda de que este concepto amplio del alcance de la *missio Dei* significó un desarrollo contrario a las intenciones de Barth y las de Hartenstein, quien fue el primero en emplear el término. Al introducir la frase, Hartenstein esperaba proteger la misión contra la secularización y la horizontalización, reservándola exclusivamente para Dios. No sucedió así. Otros, siguiendo en las huellas de Barth y Hartenstein, se indignaron de igual manera por el desarrollo posterior. Rosin (1972:26) denomina *missio Dei* «al caballo de Troya por medio del cual la visión estadounidense (no asimilada) fue introducida en el bien vigilado recinto de la teología ecuménica de la misión»?

¹ Aagaard (1965:25s) tiene razón entonces cuando dice que mientras Willingen puede considerarse como la consumación del impacto barthiano sobre el pensamiento misionero, al mismo tiempo constituye el inicio del final de la influencia barthiana como la fuerza decisiva y unificadora. Cf. también Hodemaker 1988:172.

Los que apoyaban el concepto amplio tendían a radicalizar el concepto de la *missio Dei* como algo más grande que la misión de la Iglesia, hasta el punto de sugerir que *excluía* el involucramiento de la Iglesia, como hemos visto en la sección anterior. En un volumen preparado por un comité de trabajo del CMI sobre «La estructura misionera de la congregación» (Wieser 1966), Fue posible afirmar, por ejemplo: «La Iglesia sirve a la *missio Dei* en el mundo ... (cuando) señala a Dios obrando en la historia del mundo y lo nombra allí» (:52). Parecía que Dios, de manera prioritaria, estaba «obrando el cumplimiento de sus propósitos en medio del mundo y sus procesos históricos» (:53). En formulaciones como estas se discierne claramente la influencia de Hoekendijk. Sentimientos 'hoekendijkistas' también caracterizan la posición teológica de Aring (1971). Parece que la Iglesia sobra para la *missio Dei*: «no nos incumbe a nosotros 'articular' a Dios. Al fin y al cabo, 'missio Dei' significa que Dios se articula a sí mismo, sin necesidad de nuestra ayuda por medio de esfuerzos misioneros en ese sentido» (:88). De hecho, esto es innecesario para el mundo, «para *llegar a ser* lo que ya es a partir de la Resurrección: el mundo reconciliado de Dios» (:28). Por tanto, no se requiere de ninguna contribución misionera por parte de los cristianos. Después de todo, no se puede concebir a Dios sin un mundo reconciliado, como tampoco el mundo sin la presencia dinámica de Dios (:24).

Desarrollos así han llevado a Hoedemaker (1988:171-173) a preguntarse si el concepto de la *missio Dei* es útil o no. Puede ser empleado, argumenta él, por personas que suscriben a posiciones teológicas mutuamente excluyentes. Puede que Hoedemaker tenga razón, aunque sea en parte. Por otro lado, es innegable que el término *missio Dei* sí ha ayudado a articular la convicción de que ni la Iglesia ni ningún otro agente humano puede considerarse como el autor o portador de la misión. La misión es primera y finalmente la obra del Dios trino, Creador, Redentor y Santificador, por causa del mundo; un ministerio en el cual la Iglesia tiene el privilegio de participar (cf. LWF 1988:6-10). La misión nace en el corazón de Dios. Dios es una fuente de un amor que envía. Este es el sentido más profundo de la misión. Es imposible penetrar más allá; existe la misión sencillamente porque Dios ama a las personas.

Reconocer que la misión pertenece a Dios representa un descubrimiento asombroso respecto a los siglos anteriores (van 't Hof 1972:177). Es inconcebible que alguna vez pudiéramos retroceder a una perspectiva eclesiocéntrica estrecha.

La misión como mediadora de la salvación⁶

Interpretaciones tradicionales de la salvación

Hace algunos años la revista católica romana *S nidia Missionalia* dedicó dos volúmenes (vol. 29, 1980, y vol. 30, 1981) al tema «La salvación en las religiones

⁶ Para un discusión más amplia del tema, véase mi contribución titulada: «Salvation: A Missiological Perspective» (Salvación: una perspectiva misionológica). *Ex Auditu*, vol. 6 (19X9) pp. 139-157.

del mundo». La salvación es una preocupación central de todas las religiones. ^{para} los cristianos, la convicción de que Dios logró de manera decisiva la salvación para todos en Jesucristo y por medio de él, permanece en el meollo de sus vidas. Después de todo, el nombre mismo de Jesús quiere decir «salvador» (cf. Wiederkehr 1976:9s.; 1982:239s.; Beinert 1983:21s.; Greshake 1983:15).

Lógicamente uno puede deducir de esta convicción que el movimiento misionero cristiano ha sido motivado a lo largo de la historia por el deseo de mediar la salvación para todos. El «motivo soteriológico» puede de hecho denominarse «el corazón palpitante de la misionología» porque concierne a la «más profunda y más fundamental pregunta de la humanidad» (Gort 1988:203). Por ende, tiene sentido que varias conferencias misioneras internacionales se hayan dedicado enteramente al tema. Por ejemplo, recordemos la Conferencia de la CMME en Bangkok, en 1973, cuyo tema fue «la salvación hoy». Más recientemente, en octubre de 1988, la Congregación Católica Romana para la Evangelización de los Pueblos, reunida en la Universidad Urbana en Roma, dedicó una consulta de toda una semana a este mismo tema.⁷ El hecho de que hayan sido consultas *misioneras* tiene mucho sentido, debido a que la teología de la misión casi siempre depende de la teología de la salvación que se tenga; por tanto, sería correcto decir que el alcance de la salvación, definida como sea, determina el alcance de la empresa misionera.

Así como ha habido cambios paradigmáticos respecto al entendimiento de la relación entre la Iglesia y la misión, también han ocurrido cambios en el entendimiento de la naturaleza de la salvación que la Iglesia ha mediado en su misión. Nuestras reflexiones sobre la misión en la época de la Iglesia primitiva revelaron que la salvación fue interpretada en términos amplios. Esto no implica que todos los autores del Nuevo Testamento la entendieron exactamente de la misma manera. Lucas, por ejemplo, utiliza un «lenguaje de salvación» para referirse a una amplia gama de circunstancias humanas —el fin de la pobreza, la discriminación, la enfermedad, la posesión demoníaca, etc.— o, como lo expresa Scheffler (1988), para describir el sufrimiento económico, social, político, físico, psicológico y espiritual. Además, para Lucas la salvación es sobre todo algo que se realiza en *esta* vida, *hoy* (ver en particular los dichos de Jesús citados en 4.21; 19.9; 23.43). Para Lucas la salvación se ubica en el *presente* (cf. Stanley 1980:74s.).

Pablo, en cambio, subraya otro aspecto, pues él pone más énfasis en la naturaleza *incipiente* de la salvación: apenas se inicia en esta vida (cf. Stanley 1980:63-69). La salvación es un *proceso* iniciado por el encuentro de uno con el Cristo vivo; la salvación total aún está por completarse. El Espíritu Santo es sólo las *primicias* de los dones de Dios a favor de nosotros (Ro. 8.23). Somos salvos *en esperanza* (8.24). La *reconciliación* (un concepto clave en Pablo) de hecho ocurre aquí y

⁷ Los trabajos presentados en esta consulta fueron publicados bajo el título *L'eti saivezzia oggi* (Urban University Press. Roma. 1989).

ahora, pero Pablo por lo general se refiere a la salvación usando el tiempo futuro: «porque si siendo enemigos, *reconciliados* con Dios ... mucho más, *estando reconciliados, seremos* salvos por su vida» (Ro. 5.10). Estos sutiles matices siguiente tienen que ver con el hecho de que Pablo piensa en categorías *apocalípticas* y desea enfatizar que la salvación comprehensiva está reservada para el triunfo venidero de Dios (Beker 1984). Por el momento Pablo aún *aguarda* a Jesucristo como Salvador (Fil. 3.20). Esto no le resta nada, sin embargo, a la realidad de la renovación radical, tanto personal como social, que el creyente puede experimentar aquí y ahora (cf. Ro. 8.14s. y 2 Co. 5.17). Tampoco concierne sólo a la vida «religiosa» del creyente. La experiencia de la reconciliación con Dios y del nuevo nacimiento tiene grandes consecuencias *sociales y políticas* (ver la carta de Pablo a Filemón). A Cristo se lo denomina *Kyrios y Soler*, en desafío abierto a la confesión pública de *César* como señor y salvador. Pero todo esto se da en el marco de una ferviente expectativa escatológica.

En el período patrístico griego, sin embargo, la expectativa escatológica menguó. La salvación a partir de este período tomó la forma de *paideia*, de una «elevación» paulatina del creyente hasta lograr un rango divino (la *theosis*). El énfasis recaía en el «origen» de Cristo. La encarnación estaba en el centro, como el instrumento de la *paideia* divina (cf. Lowe 1982:200; Beinert 1983:204).

Mientras que en la iglesia bizantina se entendía la salvación como una progresión «pedagógica», el Occidente (católico y protestante) subrayaba el efecto devastador del pecado y la restauración del individuo caído por medio de una experiencia de crisis mediada por la Iglesia. No era ni la preexistencia de Cristo ni su encarnación, sino su muerte sustituitiva en la cruz (una doctrina perfeccionada en la teoría de Anselmo de la *satisfactio vicaria*) la que ahora estaba en el centro (cf. Beinert 1983:203-205). La salvación consistía en la redención de almas individuales en el más allá, hecho que tendría lugar en ocasión del apocalipsis en miniatura de la muerte de cada creyente.

Dentro de este marco, la «persona» y la «obra» de Cristo se separaban cada vez más la una de la otra. Finalmente la cristología terminó ocupando un segundo lugar frente a la soteriología (Lowe 1982:219; Greshake 1983:72s.; Beinert 1983:292, 205, 208). Por el mismo proceso, las actividades «salvíficas» de Dios se distinguían cada vez más de sus actividades «providenciales» respecto al bienestar del individuo y de la sociedad. Entonces, aunque a través de todos los siglos de la historia de la misión cristiana se ha prestado atención en un grado sorprendente al cuidado de los enfermos, los pobres, los huérfanos y otras víctimas de la sociedad, como también a la educación, la instrucción en agricultura y cosas así, estos ministerios casi siempre eran considerados como «servicios auxiliares» y no como una tarea misionera con derecho propio. Su propósito consistía en predisponer a las personas favorablemente hacia el evangelio, en «ablandarlas», y así preparar el camino para el trabajo del misionero «verdadero», es decir, el que proclamaba la palabra de Dios

acerca de la salvación eterna. En la mayoría de los casos se mantuvo, entonces, una distinción estricta entre el énfasis «horizontal» y «externo», por un lado (caridad, educación, ayuda médica), y los elementos «verticales» o «espirituales» de la agenda misionera, por el otro (predicación, sacramentos y asistencia a la iglesia). Únicamente estos últimos tenían que ver con la apropiación de la salvación.

Esta definición debilitada de la salvación inevitablemente llevó a una preocupación por las actividades eclesíásticas, en el sentido estrecho de la palabra. Esto comprometió gravemente el involucramiento de los creyentes en la sociedad debido a que tal involucramiento no encontraba relación alguna con la salvación, excepto en el sentido de atraer a las personas hacia la iglesia donde podrían lograr acceso a la salvación verdadera.

La salvación en el paradigma moderno

La constelación teológica bosquejada arriba podía sobrevivir intacta mientras las personas permanecieran dentro del contexto de la *crístiandad*, sintiéndose completamente dependientes de la actividad trascendente de Dios como la única explicación para todo lo que sucedía en el mundo. Con la llegada de la Ilustración la totalidad de esta interpretación cayó bajo una presión fuerte, con el resultado que la soteriología tradicional fue crecientemente desafiada. La idea de la salvación como algo que venía de afuera, de Dios, totalmente fuera del alcance del poder y la capacidad humanas, tenía problemas graves (cf. Wiederkehr 1976:77-122; 1982:331-336; Beinert 1983:209; Greshake 1983:26, 74; ver también el capítulo 9 de este estudio).

El punto de partida de la crítica moderna de la religión se encuentra precisamente aquí. La religión como la expresión de una dependencia total de Dios y como salvación eterna en el más allá era un anacronismo y un remanente de la etapa infantil de la humanidad. La salvación ahora implicaba liberarse de supersticiones religiosas, concentrarse en el bienestar humano y en el mejoramiento moral de la humanidad. Surgió así una soteriología alternativa, un entendimiento de la salvación en la que el ser humano era un agente activo y responsable que utilizaba la ciencia y la tecnología para efectuar mejoras materiales e inducir cambios sociopolíticos en el aquí y ahora. En este sentido, la crítica de la religión se tomó en esencia en una crítica de la soteriología (Wiederkehr 1982:331-333). La salvación permaneció como la fuerza motivadora en la vida del ser moderno, pero se redefinió de manera radical.

La reacción de la Iglesia y la misión al desafío del modernismo, en un sentido muy general, fue doble. La primera reacción, tanto católica como protestante, fue que las personas siguieron adelante definiendo la salvación en los términos tradicionales, sin dar importancia a los desafíos de la Ilustración, como si nada hubiera cambiado.

La segunda reacción consistió en intentar tomar los desafíos del modernismo seriamente, también respecto a su concepto de la salvación. Una manera de «resca-

tar» el cristianismo era rechazar la perspectiva según la cual Jesús murió como sustituto de la humanidad propiciando así a Dios. Jesús era más bien el ser ideal, un ejemplo para emular, un maestro de moral. Aquí el meollo no era la *persona* de Jesús sino la *causa* de Jesús; el *ideal* y no el que encaró el ideal; la *enseñanza* (en particular el Sermón de la Montaña) y no el maestro; el *Reino* de Dios, pero sin el *gey* (cf. Greshake 1983:76).

Bajo este paradigma, entonces, la culpa y la salvación ya no separan o unen a Dios y los seres humanos primordialmente, sino a éstos entre sí. El grito de Lutero, «¿dónde puedo hallar un Dios misericordioso?» cambia a «¿cómo podemos ser vecinos misericordiosos los unos con los otros?». La venida de Dios en sentido «vertical» a este mundo se manifiesta en relaciones horizontales aptas y transformadas: la relación salvífica del ser humano con Dios se hace concreta en la conversión de una persona a su hermano o hermana. El pecado es, en categorías prestadas de Marx, la alienación entre los seres humanos. La salvación no viene a través de un cambio en el individuo sino en la abolición de estructuras pervertidas e injustas (cf. Greshake 1983:26-29; Gründel 1983:113-115, 122). Se refuta el pesimismo apocalíptico del fundamentalismo con la ayuda de un optimismo evolucionista. Este cree que las personas serán pronto liberadas de *cada* forma de servidumbre a la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión. El «paraíso del futuro» es pintado en los vívidos colores de la utopía, especialmente en el «evangelio social» estadounidense. La salvación, definida al estilo norteamericano, tenía que ser exportada a los «campos de misión» (cf. Dennis 1897, 1899, 1906). Bajo este paradigma se define el pecado como *ignorancia*. Sólo hay que *informar* a las personas sobre lo que les conviene. La misión occidental se volvió el gran educador que mediaría la salvación a los no iluminados.

Después de la interrupción al esquema general causada por el «interludio barthiano» (desde la década de los veinte hasta la de los cincuenta), amaneció una nueva era de optimismo en la década de 1960. Para Johannes Hoekendijk, *shalom* era una noción más comprensiva que salvación, y si uno *tenía* que escoger, no era obvio de ninguna manera que uno escogería salvación. Después de todo, estaríamos imponiendo una antropología anticuada sobre nuestros contemporáneos si siguiéramos actuando como si ellos tuviesen que estar pendientes de un Dios que podría perdonar sus pecados (Hoekendijk 1967a:348).

En la Conferencia de Ginebra sobre Iglesia y Sociedad (1966) tanto Emmanuel Mesthene como Richard Shaull utilizaron las categorías de salvación sugeridas por Hoekendijk, aunque cada cual lo hizo en forma distinta. Ambos estaban de acuerdo en que *este* mundo era el escenario principal de la actividad de Dios y el (¿único?) lugar donde la salvación podría efectuarse. Mientras el marco de referencia utilizado por Mesthene fue Occidente moderno, industrializado y secularizado, y donde él percibía la solución a los problemas del mundo en el progreso tecnológico, el marco de referencia de Shaull fue el Tercer Mundo, más en particular la exponen-

cía de la injusticia, la explotación y la pobreza. La teología de Mesthene intentó hacer frente a los desafíos de la Ilustración, mientras que la de Shaull a los desafíos de Karl Marx y la explotación colonial. Para Mesthene la salvación significaba la expansión a una escala mayor del desarrollo tecnológico para que todos pudieran beneficiarse de la riqueza del mundo occidental; para Shaull, la salvación significaba liberación, la cual se lograría únicamente tirando abajo el orden actual.

La Asamblea del CMI en Uppsala (1968) intentó en un sentido reconciliar estas dos posiciones, como demuestran los dos informes sobre las «Estructuras para las congregaciones misioneras» (CMI 1967). Sin embargo, se dejó para la siguiente conferencia de la CMME (Bangkok 1973, con el tema «La salvación hoy») la tarea de determinar de una vez por todas qué es la salvación. El espíritu de la conferencia, parece, se manifestó cuando la salvación fue definida exclusivamente en términos terrenales. La Sección II describe la salvación en cuatro dimensiones. Se manifiesta en la lucha por: (1) la justicia económica frente a la explotación; (2) la dignidad humana frente a la opresión; (3) la solidaridad frente a la alienación; y (4) la esperanza frente a la desesperanza en la vida personal (CMI 1973:98). En el proceso de la salvación, tenemos que hacer que estas (¿únicas?) cuatro dimensiones se conjuguen entre sí (:90).

El pensamiento misionero católico respecto a la salvación tomó un rumbo paralelo al del protestantismo, especialmente después de que el papa Juan XXIII anunciara el Concilio Vaticano II, en 1962. Igual que en el protestantismo, se creía que la salvación no podía definirse únicamente en términos «religiosos» (o «eclesiales»), sino también en términos de lo que estaba sucediendo en otros ámbitos. *GS* prestó atención especial a este aspecto (p. ej., en el párrafo 4). Especialmente en la *teología de la liberación* católico-romana surgió una interpretación más amplia de la salvación.

No hay duda de que la interpretación de la salvación que ha surgido en el pensamiento y práctica misioneros recientes ha introducido en la definición de la salvación elementos sin los cuales tendríamos un concepto peligrosamente estrecho y anémico. En un mundo donde las personas dependemos las unas de las otras y cada individuo se desenvuelve dentro de una red de relaciones interpersonales, es totalmente inadecuado limitar la salvación al individuo y la relación que éste tiene con Dios. El odio, la injusticia, la opresión, la guerra y otras formas de violencia son manifestaciones del mal; la preocupación por dar un trato humano, por vencer el hambre, la enfermedad y la falta de sentido en la vida es parte de la *salvación* en la cual depositamos nuestra esperanza y a favor de la cual trabajamos. Los cristianos oramos para que el Reino de Dios venga y la voluntad de Dios sea hecha *en la tierra* así como en los cielos (Mt. 6.10); lógicamente de allí surge que la *tierra* es el lugar del llamado del cristiano y de su santificación.

Crisis en el entendimiento moderno de la salvación

Durante la década de los setenta, sin embargo, tanto las definiciones «secularistas» como las «liberacionistas» fueron objeto de ataques. Ya hice mención del ambiente tan sobrio que ha caracterizado las reuniones del CMI a partir de la Asamblea de Nairobi (1975). De igual modo ha sucedido en el catolicismo después del Sínodo de Obispos de 1974 y la publicación de *EN* (1975). Paulatinamente llegó a ser claro que el modelo «horizontalista» estaba plagado de contradicciones tanto teológicas como prácticas. Sería ilusorio creer y actuar como si la salvación estuviera al alcance de nuestras manos o fuera algo que *nosotros* podemos realizar. Empezamos a darnos cuenta de nuevo de que, a pesar de la convicción tan profundamente arraigada y herética de que somos capaces de lograr la salvación por medio de nuestras buenas obras, aun los cristianos no tienen soluciones para las necesidades de la sociedad. Los cristianos se prometieron demasiado, por ejemplo en Uppsala y Medellín (ambos en 1968), cuando hicieron declaraciones que dentro del futuro próximo *toda* injusticia, *toda* pobreza y *toda* forma de servidumbre serían cuestiones del pasado, y que estábamos en vísperas de la salvación. Thomas Wieser, quien trabajaba para el CMI como el responsable de la coordinación del proyecto «Salvación hoy», nos da la siguiente prevención sobria:

La tarea de identificar el propósito salvífico de Dios en medio de los eventos históricos requiere de criterios teológicos sólidos sobre la base de los cuales se pueda juzgar críticamente. He aquí una tarea importante que queda por realizar para asegurar que la credibilidad de la Iglesia no se pierda otra vez fácilmente a cuenta de alcanzar la «relevancia» (1973:177).

De hecho, la sensación eufórica de haber alcanzado algo definitivo experimentada por los delegados en Bangkok fue engañosa. Las sonoras declaraciones sobre el significado de la salvación en realidad sirvieron para plantear más preguntas que las que contestaban. Esto se subrayó aún más cuando durante las últimas dos décadas tomamos conciencia de los «límites del crecimiento». El desarrollo tecnológico sin fronteras no tiene ningún sentido frente al hecho del desgaste definitivo de los recursos no renovables de la tierra, mientras los ricos se vuelven más ricos y los pobres más pobres. Aun si los seres humanos pudieran vivir sólo de pan, simplemente no habría suficiente pan para todos por la existencia de estructuras que parecen inalterables. Estamos conscientes, además, de la posibilidad real de que nuestro conocimiento tecnológico y científico puede llevarnos a la destrucción irreversible de nuestro ecosistema. Hemos llegado, aunque con cierta resistencia, a la conclusión de que no todo lo tecnológicamente posible *debe* realizarse. El cuento moderno del éxito tiende hacia una historia más bien de catástrofe hasta tal punto de que hay personas tratando de retirarse a un mundo pretecnológico. Mientras

tanto los sueños sobre «el paraíso del futuro» desaparecen en medio del humo de guerras interminables y, aún peor, entre los vientos radioactivos de explosiones nucleares que amenazan con destruir toda la vida del planeta. El optimismo y la euforia de la década de los sesenta ya no forman parte de nuestra experiencia.

Los cristianos, además, estamos obligados a preguntar si la tendencia a permitir que la teología y la misión se mezclen con la ética social no llevará inevitablemente a un proceso en el cual se relativice la persona de Jesucristo. Beinert dice con mucha razón: «El elemento cristológico indispensable de la soteriología no (siempre) se aclara suficientemente.» (1983:215). El resultado ineludible de mucho de lo que constituye el paradigma moderno es que las necesidades del mundo, y sus soluciones, se pintan en términos que hasta cierto punto son independientes de Jesucristo (Lowe 1982:220). La Iglesia, sin embargo, está llamada en su misión a testificar de lo que Dios «de una vez por todas, ha hecho de manera absolutamente nueva, irrepetible y final en Jesucristo por causa de la salvación del mundo» (Glazik 1979:160). Es Cristo Jesús quien «logra enteramente la salvación. Nadie puede completar su obra si él mismo no lo logra» (Memorándum 1982:459).

Para resumir, la salvación y el bienestar, aunque conservan una relación estrecha, no coinciden por completo. La fe cristiana constituye un factor crítico, el Reino de Dios es una categoría crítica y el evangelio cristiano no es idéntico ni con la agenda de la emancipación moderna ni con los movimientos de liberación (cf. Beinert 1983:214s.; Gort 1988:213s.).

No podemos, sin embargo, simplemente retomar a la interpretación clásica de la salvación aunque esta posición eleva y defiende elementos que son indispensables para un entendimiento cristiano de la salvación. Su problema radica, primero, en que restringe de manera peligrosa la definición de la salvación, como si ésta fuera únicamente un escape de la ira de Dios y una redención del alma individual en el más allá; en segundo lugar, tiende a crear una distinción absoluta entre la creación y la nueva creación, entre el bienestar y la salvación. Eso hace precisamente Donald McGavran cuando escribe:

La salvación es una relación vertical ... que se manifiesta en relaciones horizontales. Lo vertical no debe ser desplazado por lo horizontal. No importa cuán deseables sean las mejoras sociales, trabajar a favor de ellas nunca debe reemplazar los requerimientos bíblicos de y para la «salvación» (1973:31).

En contraste con este tipo de acercamiento es imprescindible afirmar que la redención nunca puede ser salvación *fuera* de este mundo (*salus e mundo*) sino siempre salvación *de* este mundo (*salus mundi*) (Aagaard 1974:429-431). La salvación en Cristo es salvación en el contexto de la sociedad humana en la ruta hacia un mundo íntegro y sanado.

Hacia una salvación integral

No es posible simplemente olvidarse de los desafíos que plantea el mundo moderno a la misión de la Iglesia respecto a la interpretación de la salvación. Las circunstancias nos obligan a una reflexión nueva sobre todo el asunto. Quizás sea de mucha utilidad en este punto leer de nuevo las nociones bíblicas de la salvación asumiendo que tanto las interpretaciones tradicionales de la salvación como las modernas no han aportado un enfoque comprensivo de la misma.

Para su entendimiento de la salvación el primer modelo, la misión patristica griega, se orientaba hacia el *origen* y el *comienzo* de la vida de Jesús, es decir, hacia su preexistencia y su encarnación. La orientación de la misión occidental fue hacia el *final* de la vida de Jesús: su muerte en la cruz (como formulación clásica, la teoría de la satisfacción elaborada por Anselmo). En ambas instancias la salvación estaba en la periferia de la vida de Jesús (Wiederkehr 1976:34; Beinert: 1983:211). El tercer modelo, la interpretación ética de la salvación, se orientaba más hacia *la vida y ministerio terrenales* de Jesús. Por supuesto, esto introdujo un elemento más dinámico a nuestro entendimiento de la salvación, pero de tal modo que, al fin y al cabo, Cristo resultó redundante.

Tenemos necesidad de una interpretación de la salvación que opere dentro de un marco cristológico *comprensivo*, que haga al *totas Christus* —su encarnación, vida terrenal, muerte, resurrección y parusía— indispensable para la Iglesia y para la teología. Todos estos elementos cristológicos juntos constituyen la praxis de Jesús, quien inauguró la salvación y nos proveyó un modelo para emular (cf. Wiederkehr 1976:39-43).

Entonces, tiene sentido que los círculos misioneros hoy, como también otros frentes del quehacer teológico, apelen cada vez más a la mediación de palabras como «comprensiva», «integral», «total» o «universal» aplicadas a la salvación para definir el propósito de la misión. Se supera así el dualismo inherente en los modelos tradicionales y aun en los más modernos (cf. por ejemplo los títulos de Waldenfels 1977; Müller 1978; y Weber 1978)/ La literatura y práctica misioneras enfatizan la necesidad de encontrar un camino que *rebase* cada posición esquizofrénica y ministre a personas en su necesidad *total*; también enfatizan la necesidad de involucrar a cada individuo y a la sociedad entera, cuerpo y alma, presente y futuro, en nuestro ministerio de salvación.

Nunca antes en la historia se había llegado al grado de aflicción social que estamos experimentando en el siglo 20. Pero nunca antes los cristianos estuvieron en una mejor posición que hoy para hacer algo acerca de estas necesidades. La pobreza, la miseria, la enfermedad, el crimen y el caos social han alcanzado proporciones jamás imaginadas. En una escala sin precedentes las personas son vícti-

* En un sentido, por supuesto, resulta redundante añadir cualquier adjetivo al sustantivo «salvación»; la salvación es, según la naturaleza del caso, tanto comprensiva como integral o no es salvación.

mas de las demás personas; *homo homini lupus* («El hombre es lobo del hombre») En muchos países del mundo los grupos marginados no tienen acceso a ninguna de las vías de participación, ni siquiera pasivas, de la sociedad; las relaciones interpersonales están desintegradas; las personas son presas de un modo de vivir del cual es imposible escaparse; la marginación caracteriza cada aspecto de su existencia (cf. Müller 1978:90). Introducir cambios como cristianos en medio de esta situación es mediar la salvación; después de todo, citando otra vez *GS 1*:

el gozo y la esperanza, el luto y la angustia de los hombres de nuestra época, especialmente de los que son pobres o afligidos en alguna forma, son el gozo y la esperanza, el dolor y la angustia de los seguidores de Cristo también.

Precisamente porque nuestra preocupación es la salvación, no podemos considerarnos a nosotros mismos ni a otros como presos de un destino omnipotente; en su misión la Iglesia constituye un movimiento de resistencia contra cualquier manifestación de fatalismo y quietismo.

Por otro lado, debido a que tampoco debemos sobrestimar nuestras capacidades ni las de los demás, es imprescindible plantear algunas preguntas críticas respecto a toda teoría corriente que apunte hacia la autoredención del ser humano. La salvación última no vendrá por manos humanas, ni siquiera *cristianas*. La visión escatológica de la salvación de los cristianos no puede realizarse en la historia. Por esta razón los cristianos no debemos identificar ningún proyecto con la plenitud del Reino de Dios. En el mejor de los casos, estamos levantando cabeceras de puente para el Reino de Dios (cf. Geffré 1982:490; Beinert 1983:215, 218; Beker 1984:86s; Gort 1988:213). Por tanto, nos aferramos también al carácter trascendente de la salvación y a la necesidad de llamar a las personas a la fe en Dios por medio de Cristo. La salvación no viene sino por el camino del arrepentimiento y el compromiso personal de fe (Wiederkehr 1982:334).

El carácter integral de la salvación exige que el alcance de la misión de la Iglesia sea más comprensivo de lo que ha sido tradicionalmente. La salvación es tan coherente, amplia y profunda como las necesidades y exigencias de la existencia humana. La misión, por tanto, significa estar involucrados en el diálogo continuo entre Dios, quien ofrece salvación, y el mundo que, enredado en toda clase de maldad, anhela dicha salvación (Gort 1988:209). «La misión significa ser enviado a proclamar, en hechos y en palabras, que Cristo murió y resucitó a favor de la vida del mundo, y que vive para transformar vidas humanas» (Memorándum 1982:459). De la tensión entre el «ya» y el «todavía no» del Reino de Dios, de la tensión entre la salvación *indicativa* (¡la que ya es una realidad!) y la salvación *subjuntiva* (¡la salvación comprensiva está por venir!) emerge la salvación *imperativa*: ¡involúcrate en el ministerio de la salvación! (Gort 1988:214). Aquellos que sabemos que

un día Dios enjugará las lágrimas de los que sufren y son oprimidos no aceptaremos con resignación las lágrimas de los que sufren y son oprimidos *ahora*. Cualquiera que sepa que un día ya no habrá más enfermedad puede y tiene que anticipar activamente la conquista de la enfermedad en el individuo y en la sociedad *ahora*. Y cualquiera que crea que el enemigo de Dios y el ser humano está ya aplastado se opondrá a él *ahora* y a todas sus maquinaciones en la familia y en la sociedad. Todo esto tiene que ver con la *salvación*.

La misión como la búsqueda de la justicia

El legado de la historia

En nuestra siguiente sección (sobre la evangelización) presentaremos la tesis que aunque la evangelización nunca puede ser simplemente igual a la labor a favor de la justicia, tampoco puede estar divorciada de ella. La relación entre las dimensiones evangelizadoras y las sociales constituye una de las áreas más espinosas en la teología y la práctica de la misión. En secciones subsecuentes volveremos una y otra vez sobre el tema.

No puede haber duda de que la justicia social es el meollo de la tradición profética del Antiguo Testamento. Debido a que la mayoría de los reyes de Israel profesaban como mínimo creer en Jehová, profetas como Amos y Jeremías podían desafiarlos en el nombre de Dios respecto a cómo habían tolerado o perpetrado la injusticia en su respectivo reino. El contexto sociopolítico en el cual la Iglesia primitiva inició su misión fue fundamentalmente diferente. El cristianismo era una *religio illicita* en el Imperio Romano. En el mejor de los casos era tolerado; en el peor, perseguido. Ningún cristiano podía dirigirse a las autoridades sobre la base de una fe común. Esta circunstancia ha llevado a muchos cristianos de generaciones subsecuentes a la idea errónea que el Nuevo Testamento es más «espiritual» que el Antiguo y por ende superior. Al mismo tiempo se ha pasado por alto la dimensión de la justicia, innata en la fe cristiana, en gran parte porque en las circunstancias actuales sus categorías son sustancialmente diferentes de las de Antiguo Testamento (cf. también los capítulos 2 al 4 de este estudio).

Durante el reino de Constantino el cristianismo no sólo llegó a ser una *religio licita* sino muy pronto se convirtió en la *única* religión legítima en todo el Imperio. La situación tenía su paralelo con ciertos períodos de la historia de Israel como nación independiente. Como sucedió en aquel entonces, de igual modo la nueva situación llevó a la necesidad de transigir ciertos principios. Esto sucedía frecuentemente en el área de la justicia social; los «profetas de la corte» encontraron imposible o imprudente criticar a las autoridades cuando ellas habían conspirado o aun participado en situaciones de injusticia. Aun así, puesto que el ser miembro de la Iglesia y del Estado prácticamente se superponían durante todo el período de Constantino hasta el comienzo de la era moderna, y puesto que los gobernantes recono-

cían explícitamente que eran responsables tanto de la vida religiosa y moral de sus súbditos como de la política, las áreas de la religión y la política se mantenían unidas.

Desde fecha tan temprana como la época de Agustín, sin embargo, surgió la tendencia a dividir la realidad de manera definitiva en dos opuestos irreconciliables—un esquema enérgicamente dilucidado en *La Ciudad de Dios*, Libro 4, Capítulo 28 (cf. también el capítulo 6 de este estudio). A pesar de las corrientes en contra (se podría mencionar para el período tardío del medioevo el nombre de Tomás de Aquino), siempre ha existido desde Agustín una tendencia a elaborar el contraste «entre el ... brillo de la santidad divina y la oscuridad del mundo» (Niebuhr 1960:69). El catolicismo pasó este legado al protestantismo en todas sus formas (aunque se manifestó más claramente en las tradiciones luterana y anabaptista que en el calvinismo). El mundo era malvado e irredimible y, por ende, cambiar sus estructuras no entraba en el esfera de las responsabilidades de la Iglesia.

Con la llegada de la Ilustración y su diferenciación marcada entre el mundo público de los hechos y el mundo privado de las ideas, fueron asignados al primero la política y el Estado, y al último la religión y la moral. Se quebró el vínculo orgánico entre Iglesia y Estado, y la Iglesia ya no podía apelar al Estado en base al compromiso de fe común compartido por ambos. El ministerio de la Iglesia extramuros se limitó en gran parte a la caridad y el desarrollo. Desafiar las estructuras injustas de la sociedad caía fuera de su ámbito y hubiera resultado totalmente inaceptable para los gobernantes seculares. Cuando, en 1926, un grupo de diez obispos (uno de ellos fue William Temple, más tarde arzobispo de Canterbury) intentó mediar en un conflicto entre unos mineros de carbón y los dueños de la mina, el gobierno británico, en la persona del airado Stanley Baldwin, primer ministro entonces, preguntó cómo reaccionarían los obispos si él encomendara a la Federación de Hierro y Acero la revisión del Credo de Atanasio (cf. Temple 1976:30).

La «interferencia» de los obispos en la política constituyó una de las primeras manifestaciones de que la Iglesia «establecida» quería romper el molde de armonía y división clara de funciones entre Iglesia y Estado.” Gran parte de las complicaciones surgidas en la relación Iglesia-Estado en el siglo veinte fluyeron de los intentos de redefinir esta relación.

La tensión entre la justicia y el amor

Para apreciar los problemas influyentes puede ser de ayuda volver a una observación de Reinhold Niebuhr (1960). Una ética *racional*, sugiere Niebuhr, apunta

• Ciertamente no es el ejemplo más temprano. A lo largo de toda la historia de las misiones (como se ha demostrado en este estudio) han surgido individuos valientes como Bartolomé de Las Casas y centenares más que han denunciado las injusticias perpetradas por los gobiernos coloniales en «sus» colonias. Ellos, sin embargo, permanecieron en la periferia de la Iglesia y rara vez hablaron en forma oficial por la Iglesia. Lo que hace único a este ejemplo es que, en este caso, estaba involucrado un cuerpo oficial de la Iglesia integrado por funcionarios muy prominentes.

hacia la justicia, mientras que una ética *religiosa* hace del amor el ideal (:57). Este último ideal se apoya en una visión del alma del prójimo «desde una perspectiva absoluta y trascendente» (:58). En toda religión vital esto lleva a la presencia de una esperanza milenaria en una sociedad en la que el ideal del amor y la equidad se realizará plenamente (:60s). Sin embargo, el hecho se complica porque *dentro* del ideal religioso existe un énfasis «místico» justamente al lado de un énfasis «profético» (.64). La dimensión mística tiende a hacer que el individuo o grupo desprecie la historia, propague la idea de que nuestro verdadero hogar no es aquí sino en el cielo y busque la comunión con Dios sin preocuparse por el prójimo (cf. Haight 1976:623). La dimensión profética empuja al creyente a involucrarse en la sociedad por causa del prójimo.

Los diversos intentos de resolver esta tensión no resuelta en la ética cristiana ha tomado generalmente una de dos formas.

En el movimiento protestante *ecuménico*, y en menor grado en el catolicismo romano contemporáneo, el asunto *profético* parece ser el predominante. En algunas manifestaciones del ecumenismo, sin embargo, parece que la ética racional, que busca la justicia, es más poderosa que la ética religiosa del amor. El llamado evangelio social, por ejemplo, en particular después del año 1900, «enfaticaba la preocupación social de una manera exclusivista que daba la impresión de socavar la relevancia del mensaje de la salvación eterna» (Marsden 1980:92), y así, por lo menos en apariencia, anulaba completamente cualquier vestigio del elemento trascendental en el cristianismo. Lo mismo parece haber sucedido en gran parte, según mucho de lo dicho y hecho, en el cristianismo «histórico» durante la «década secular de los 60». La Conferencia sobre Iglesia y Sociedad (Ginebra 1966), la Asamblea del CMI en Uppsala (1968) y la reunión de la CMME (1973) vienen otra vez a la mente como manifestaciones de la tendencia a «aceptar incondicionalmente cualquier movimiento político» (Wieser 1973:177) sin identificar adecuadamente los criterios para juzgar si en realidad forman parte de la misión de Dios (Bassham 1974:94). La ética religiosa del amor, dice Niebuhr (1060:80s), siempre busca leudar la idea de la justicia con el ideal del amor; esto la prevendrá de volverse puramente política, sin rastro del elemento ético. El amor demanda más que la justicia (:75). Las «esperanzas ultrarracionales» en la religión aportan valentía y mantienen vivo el amor.

Es esto lo que *EN 27* tiene en mente cuando alerta en contra de reducir la misión de la Iglesia «a la dimensión de un simple proyecto temporal». En tono similar, Bonhoeffer ([1932] 1977) habla de la «tentación secular» de identificar el reinado de Dios, conscientemente o inconscientemente, con alguna meta terrenal, de tratar de ser los arquitectos no sólo de nuestro propio futuro sino también del de Dios. Aquí la «reserva escatológica» desaparece casi por completo. Sin embargo, Bonhoeffer se refiere también al otro extremo donde, dentro del brillo piadoso de realidades etéreas, la tierra se desvanece hasta volverse insignificante y al final carecer de

sentido alguno. Este es el peligro de la posición *evangélica* respecto al llamado a la justicia en la sociedad. El problema, según Niebuhr, consiste en que el ideal religioso tiende a interesarse más en la *motivación* perfecta del creyente que en elaborar las consecuencias específicas del amor. Tal preocupación por la motivación, que tiene sus virtudes, es peligrosa para la sociedad. Como ha demostrado la institución de la esclavitud, es posible que cristianos sinceros, motivados por el amor, no se movilicen de manera vigorosa en contra de las injusticias sociales de la sociedad que, como ellos saben muy bien, están en conflicto con sus ideales religiosos y morales (:77). El dualismo constante Dios-mundo, cuerpo-espíritu, heredado de Agustín y los griegos, y reforzado con el pensamiento de la Ilustración, vence al ideal del amor.

Los dos mandatos

Uno de los intentos de resolver el enigma de la relación entre la evangelización y la responsabilidad social consiste en hacer una distinción entre dos mandatos *distintos*, uno espiritual y otro social. El primero hace referencia a la comisión de anunciar las buenas nuevas de la salvación por medio de Jesucristo; el segundo llama al cristiano a participar responsablemente dentro de la sociedad humana, incluyendo el trabajar a favor del bienestar humano y la justicia (cf. Bassham 1979:343). Tal vez esta distinción, en lo que se refiere al protestantismo, se remonta a Jonathan Edwards (1703-1758). Según Edwards, la obra redentora de Dios tiene dos facetas. Una consiste en convertir, santificar y glorificar a las personas; la otra pertenece al inmenso diseño de Dios en la creación, la historia y la providencia (cf. Chaney 1976:217). Aun para Edwards estos dos «mandatos» eran inseparables. Lo mismo se puede decir de aquellos tocados por los avivamientos evangélicos. El compromiso evangélico con la reforma social fue un corolario del entusiasmo por el avivamiento (Marsden 1980:12).

Paulatinamente, sin embargo, se empezó a percibir un cambio hacia la primacía del «mandato de la evangelización». Esto coincidió con el auge del premilenarismo en lo que más tarde se conocería como fundamentalismo, con su protesta creciente contra el énfasis terrenal del evangelio social. Entre 1865 y 1900 el interés en acciones sociales y políticas disminuyó aunque nunca desapareció por completo entre los evangélicos de los grandes avivamientos en Estados Unidos. Entre 1900 y 1930, cualquier preocupación social progresista empezó a ser sospechosa para ellos y desapareció dramáticamente (Marsden 1980:86-90). El alcance amplísimo del involucramiento e interés característicos de los avivamientos de los siglos dieciocho y diecinueve se había reducido a un sectarismo estrecho e intolerante. El «Gran Retroceso» se había establecido (Timothy Smith; cf. Marsden 1980:85). El avivamiento, dice Lovelace (1981), nunca llegó a su término.

Mucho de esta mentalidad prevalece aún en círculos fundamentalistas alrededor del mundo. En el cuerpo principal del evangélica! i smo, sin embargo, se inició un cambio. De importancia capital en ese sentido es el libro de Cari Henry *The Une-*

«*sv Consciente of Modern Fundamentalism* (La conciencia intranquila del fundamentalismo moderno) (1947). Henry escribió (citado en Bassham 1979:176):

Mientras en el pasado el evangelio redentor fue un mensaje para cambiar el mundo, ahora se tomó resistente al mundo... El fundamentalismo, al rebelarse contra el evangelio social, parece haberse rebelado también contra el imperativo social del cristianismo... No desafía las injusticias del totalitarismo, los secularismos de la educación moderna, las maldades del odio racista, los males que asedian la relación actual entre sindicatos y gremios, ni las bases inadecuadas de las relaciones internacionales.

Henry concluye: «No hay espacio para ... un evangelio que sea indiferente a las necesidades del hombre integral y a las del hombre global.» Tomó algún tiempo para que esta perspectiva empezara a difundirse, sobre todo debido a que mucha de la energía evangélica de la época se disipaba en ataques contra el joven y vigoroso CMI. La «Declaración de Wheaton» (producida por una conferencia evangélica convocada en Wheaton, Illinois, en 1966) admitió que los evangélicos de los siglos dieciocho y diecinueve habían liderado en términos de la preocupación social y enfatizado la importancia de ministrar a las necesidades físicas y sociales, pero declaró que esto debe ocurrir sin «minimizar la prioridad de predicar el evangelio de la salvación individual» (Lindsell 1966:234). A partir de allí, dondequiera que se enfatizaba el «mandato social» en el ámbito evangélico, siempre estaría acompañado por una declaración afirmando la primacía de la evangelización. El congreso de Berlín, también convocado en 1966, unos meses después que el congreso de Wheaton, reafirmó la «determinación inmutable» de los participantes de «realizar la misión suprema de la Iglesia» (Henry y Mooneyham 1967a:5). En su discurso Billy Graham habló por muchos evangélicos cuando incluyó una dimensión social juntamente con la evangelización, pero luego añadió que las condiciones sociales mejoradas eran el *resultado* de una evangelización exitosa (:28):

Estoy convencido de que si la Iglesia volviera a la tarea principal de proclamar el evangelio y lograr que las personas se conviertan, tendría un impacto mucho más grande sobre las necesidades sociales, morales y psicológicas de la humanidad que cualquier otra cosa podría producir. Algunos de los mayores movimientos sociales de la historia ocurrieron como resultado de la conversión de personas a Cristo.

Según esta definición, la relación entre la evangelización y la responsabilidad social es la misma que entre la semilla y el fruto; evangelizar permanece como primordial (la «tarea principal» de la Iglesia), pero genera involucramiento social y

mejoramiento en las condiciones sociales entre los que han sido evangelizados (cf McGavran 1973:31).

Todas estas interpretaciones de la relación entre evangelización y responsabilidad social, y otras similares, no podían sino caer bajo una presión tremenda. Varios eruditos evangélicos empezaban a reflexionar de nuevo sobre estos temas, con base en la ética social del siglo diecinueve y retomando algunos de los desafíos articulados por Henry en su libro de 1947.¹⁰ Los llamados evangélicos radicales —los menonitas y otros— empezaban a salir de su aislamiento (autoimpuesto desde hacía siglos) del cristianismo histórico e hicieron contribuciones vitales al pensamiento y la práctica sociales entre evangélicos (cf. Yoder 1972). Para 1974, cuando el Congreso Internacional sobre Evangelización Mundial se reunió en Lausana, muchos evangélicos, en particular del Tercer Mundo, estaban listos para un nuevo avance. John Stott, en un libro publicado después de Lausana, confesó cándidamente que había cambiado de idea sobre la interpretación de la «Gran Comisión»: mientras que en Berlín 1966 la había interpretado exclusivamente en términos de evangelización (en Henry y Mooneyham 1967a:37-56), ahora prefería expresarse de manera diferente:

Ahora veo más claramente que no sólo las consecuencias de la comisión sino la comisión en sí ha de ser entendida como incluyendo tanto la responsabilidad social como la evangelización; de otro modo somos culpables de distorsionar las palabras de Jesús (Stott 1975:23).

A tono con este nuevo concepto el *Pacto de Lausana* (PL 5) afirmó que

los compromisos (evangelizador y sociopolítico) son parte de nuestro deber cristiano. Uno y otro son expresiones necesarias de nuestra doctrina de Dios y del hombre, nuestro amor al prójimo y nuestra obediencia a Jesucristo.

Sin embargo, tanto el Congreso como el Pacto continúan operando en términos del acercamiento que contempla dos mandatos, y de mantener la prioridad de la evangelización. Se afirmó que «en la misión de la Iglesia, que es misión de servicio sacrificado, la evangelización ocupa el primer lugar». El pacto también dice

¹⁰ Cf. por ejemplo, Timothy L. Smith. *Revivalism and Social Reform: American Protestantism on the Eve of the Civil War* (El movimiento de los avivamientos y la reforma social: el protestantismo en Estados Unidos en la víspera de la guerra civil) (Harper and Row, New York, 1975); David O. Moberg, *masmuch: Christian Social Responsibility in the Twentieth Century* (Puesto que: Responsabilidad social y cristiana en el siglo XX) (Eerdmans, Grand Rapids, 1965); Sherwood E. Wirt, *The Social Conscience of the Evangelical* (La conciencia social del evangélico) (Scripture Unión, Londres, 1968); David O. Moberg, *The Great Reversal: Evangelist and Social Concern* (El Gran Retroceso: Evangelización y preocupación social) (J.B. Lippincott Co, Filadelfia, 1972, 1977); y Neuhaus y Cromartie 1987.

explícitamente que «la reconciliación con el hombre no es lo mismo que la reconciliación con Dios, ni el compromiso social es lo mismo que la evangelización, ni la liberación política es lo mismo que la salvación».

A pesar de las ventajas de este acercamiento respecto a la estrategia de un solo mandato («solo evangelización»), que dominó en círculos evangélicos por tanto tiempo, el concepto de la misión propuesto por Stott, es decir, «evangelización *más* responsabilidad social» se encontraba bajo presión desde sus inicios. Desde el momento en que se percibe la misión en términos de dos componentes separados, de hecho se concede que cada uno tiene vida propia. La implicación lógica es que es posible realizar una evangelización sin dimensiones sociales y una acción social cristiana sin una dimensión evangelizadora. Es más: si uno sugiere que un componente es primario y el otro secundario, se da a entender que uno es esencial y el otro opcional. Precisamente esto es lo que sucedió. La *Declaración de Tailandia*, emitida por la conferencia de Pattaya del CLEM (1980), afirmaba el compromiso del movimiento con el doble énfasis del *PL* en la evangelización y la acción social, pero añadía que «nada contenido en el *PL* sale fuera del marco de nuestra preocupación *siempre y cuando esté claramente relacionado con la evangelización mundial*» (énfasis nuestro). El significado de esta frase radica en lo que *no* dice: no dice que nada contenido en el *PL* sale fuera del marco de nuestra preocupación, *siempre y cuando apoye claramente el involucramiento cristiano en la sociedad*.

En 1982, dos años después de la conferencia de Pattaya, unos cuarenta eruditos se reunieron en Grand Rapids, Michigan (EE.UU.), para una «Consulta sobre la relación entre la evangelización y la responsabilidad social» (CRESR), auspiciado por el CLEM y la *WEF*. La consulta admitió en su informe que algunos participantes «se sintieron incómodos» frente a la posición de Lausana sobre la primacía de la evangelización e intentaron explicar que la prioridad de ésta no siempre significa que la evangelización es *cronológicamente* anterior al involucramiento social. Continuaba:

Rara vez, si alguna vez, tendremos que escoger entre satisfacer el hambre físico o el hambre espiritual, o entre sanar cuerpos o salvar almas, ya que el amor auténtico para con el prójimo nos lleva a servirle como una persona íntegra. *Sin embargo, si tenemos que escoger, hay que decir que la necesidad suprema y última de toda la humanidad es la gracia salvífica de Jesucristo*, y que, por tanto, la salvación eterna y espiritual de una persona reviste una importancia mayor que su bienestar temporal y material (CRESR 1982:25, énfasis nuestro).

La dicotomía prevaleció en la CRESR. La posición oficial evangélica quedó así: la evangelización es primaria y donde ha sido exitosa ha llevado «frutos» en términos de justicia social. De hecho, este pensamiento de causa y efecto (¿un legado de la Ilustración?) todavía es poderoso en círculos evangélicos. El paso más significa-

tivo que la Iglesia puede dar hacia la creación de un nuevo orden mundial, dice McGavran (1983:21), es el de multiplicar en la sociedad «células de los redimidos». Una vez que esto ocurre. Dios «inevitablemente ... los impulsa a buscar un orden social mejor» (:28).

La pregunta es si este modo de pensar en términos de causa y efecto es en realidad sostenible. Aparte de que se puede argumentar con una base empírica que los individuos convertidos no se involucran «inevitablemente» (palabra escogida por McGavran) en la reestructuración de la sociedad, uno tiene que preguntarse si tal acercamiento es válido *teológicamente*. Es interesante notar que cada vez más los evangélicos mismos se plantean esta misma pregunta. Aun en el Congreso de Lausana varios centenares de delegados estuvieron del lado de una declaración titulada *Una Respuesta a Lausana*, en la que el *PL* era criticado precisamente en este punto. La respuesta afirma, entre otras cosas, que

no hay dicotomía bíblica entre la palabra hablada y la palabra hecha visible en la vida del pueblo de Dios. Los hombres miran mientras escuchan y lo que ven tiene que concordar con lo que oyen.... Hay veces que nuestra comunicación debe ser por actitud y acción únicamente, y hay veces que la palabra hablada estará sola: pero hay que repudiar como algo demoníaco el intento de separar la evangelización de la preocupación social.

Esta poderosa respuesta encontró eco en la reunión de Pattaya (1980) del CLEM, cuando unos doscientos participantes firmaron una «Declaración de preocupación sobre el futuro del CLEM», en la cual se criticó al liderazgo de la Conferencia en términos tajantes por la manera en que había enfatizado el mandato evangelizador, excluyendo casi totalmente el llamado de la Iglesia en el área de la justicia y la paz. En el mismo año, poco antes de la Conferencia de Pattaya, la unidad sobre Ética y Sociedad de la *WEF* convocó dos reuniones en High Leigh, cerca de Londres, una sobre el desarrollo y la otra sobre estilo de vida ". Ambas consultas rebasaron los temas y el alcance que habían caracterizado las reuniones evangélicas de las décadas de 1960 y 1970, no menos debido a la presencia de una fuerte representación del Tercer Mundo. Scherer comenta sobre la segunda de las dos consultas:

El contenido real de la consulta de Londres fue más allá de la vida sencilla, mayordomía, o la benevolencia. Tocó precisamente la cuestión de

" Las actas de las sesiones de ambas reuniones fueron editadas por Ronald Sider y publicadas por Paternoster Press en Exeter (Inglaterra). Sus títulos son *Evangelicéis and Development: Toward a Theology of Social Change* (Los evangélicos y el desarrollo: hacia una teología del cambio social) (1981) y *Lifestyle in the Eighties: An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle* (Estilo de vida en la década del ochenta: un compromiso evangélico con un estilo de vida sencillo) (1982).

la opción preferencial de Dios por los pobres, el juicio divino contra los opresores, el modelo de la identificación de Cristo mismo con los pobres, el riesgo de sufrir por causa de Cristo y el apoyo cristiano a los cambios en las estructuras políticas, temas que rara vez se articulan con tanta pasión en círculos misioneros evangélicos (1987:180).

Otro paso significativo hacia adelante se tomó en 1983, en la consulta de la *WEF* en Wheaton; el tema era «La Iglesia en respuesta a las necesidades humanas».¹² Por primera vez una declaración oficial emitida por una conferencia evangélica superó el eterno problema de la dicotomía. Sin otorgar prioridad ni a la evangelización ni al compromiso social, la declaración de Wheaton '83, en su párrafo 26, afirmó:

El mal no sólo se encuentra en el corazón humano sino también en las estructuras sociales... La misión de la Iglesia incluye tanto la proclamación del evangelio como su demostración. Debemos entonces evangelizar, responder a las necesidades humanas inmediatas y presionar por la transformación social.

En los primeros años de la década de 1980, parecía que un nuevo espíritu se iba estableciendo en los círculos evangélicos históricos. Agrupaciones evangélicas regionales siguieron el ejemplo. Uno de los documentos más extraordinarios en ese sentido fue el *Evangelical Witness in South Africa* (Testimonio evangélico en Sudáfrica), producido por un grupo de «evangélicos preocupados» en 1986.¹³ En el contexto del sistema de *apartheid* y de la experiencia de represión y brutalidad policial durante el estado de emergencia, hubo evangélicos que sintieron la necesidad de responder y articular sus perspectivas respecto a la evangelización, la misión, el mal estructural y la responsabilidad de la Iglesia en cuanto a la justicia en la sociedad. No tenían duda alguna de que estaban llamados al ministerio de proclamar a Cristo como Salvador y de invitar a personas a colocar en él toda su confianza, pero estaban igualmente seguros de que el pecado es tanto personal como estructural, de que la vida es una sola pieza, de que el dualismo es contrario al evangelio y de que su ministerio tenía que ser ampliado y profundizado. Esto representa un cambio significativo en los evangélicos y no simplemente un retorno a una posición anterior al siglo diecinueve. En aquel entonces y debido primordialmente al ambiente optimista, los cristianos tendían a creer en un mejoramiento «natural» y evolutivo de las condiciones sociales actuales. Hoy tanto los evangélicos como los ecuménicos entienden de manera más perceptiva que antes algo de la profundidad del mal en el

¹² Esta reunión era uno de tres talleres paralelos de una consulta convocada bajo el tema general: «La naturaleza y la misión de la Iglesia». Samuel y Sugden (1987) contiene todos los trabajos presentados en la consulta y también el documento titulado *The Wheaton '83 Statement* (La declaración de Wheaton '83).

¹³ Este documento fue publicado de nuevo en *Transformarian 4* (1987) pp. 17-30.

mundo, de la incapacidad del ser humano para traer por sí solo el Reino de Dios y de la necesidad *tanto* de una renovación personal por medio del Espíritu de Dios *como* de un compromiso firme para desafiar y transformar las estructuras de las sociedad.¹⁴

(Jna convergencia de convicciones)

En muchos aspectos, entonces, un importante segmento de evangélicos parece estar listo a revertir el mismo «Gran Retroceso» y encarnar de nuevo un evangelio total de la irrupción del reinado de Dios, no sólo en la vida de los individuos, sino también en la sociedad. Un giro similar pero en dirección opuesta se ha puesto en evidencia en círculos ecuménicos desde mediados de la década de los setenta, más particularmente a partir de la Asamblea de Nairobi del CM1 (1975). Esto se evidencia claramente en el documento *Mission and Evangelism* (Misión y evangelizaron) de 1982. Afirma entre otras cosas:

No hay evangelizaron sin solidaridad; no hay solidaridad cristiana que no implique compartir el conocimiento del Reino que es la promesa de Dios a los pobres de la tierra. He aquí una prueba doble de credibilidad: una proclamación que no incluye las promesas de la justicia del Reino a los pobres de la tierra es una caricatura del Evangelio; pero una participación cristiana en las luchas a favor de la justicia que no apunte hacia las promesas del Reino también convierte en caricatura el concepto cristiano de la justicia (párrafo 34).

Una convergencia similar de ideas se observa en el marco católico. *EN*, en particular, subraya el importante avance en el pensamiento católico a partir del Concilio Vaticano II. Rehusando limitar el ministerio de la Iglesia a las dimensiones de la economía, la política o la vida cultural, el papa, sin embargo, no permite un retorno a la posición preconiliar, y mantiene que la salvación con toda seguridad empieza en esta vida para luego encontrar su plenitud en la eternidad (*EN* 27; cf. también Snijders 1977:172s.).

Quedan muchas ambigüedades y hay mucho por hacer en términos de aclarar la verdadera naturaleza del involucramiento de la Iglesia en la sociedad, no menos por «el fracaso general de los teólogos en manejar adecuadamente este problema» (Snijders 1977: 173). Sin embargo, las iglesias —católica romana, protestante y ortodoxa— están aprendiendo de nuevo a «superar las viejas dicotomías entre la

¹⁴ Queda claro por supuesto que esto no es aplicable a todos los evangélicos. Están los que se identifican con la extrema derecha (cf. Jerry Falwell y Jeffrey K. Hadden en Neuhaus y Cromartie 1987:109-123: 379-394); están los que siguen recalcando un énfasis exclusivo en el evangelismo y el establecimiento de iglesias (cf. Donald A. McGavran. «*Missiology Faces the Lion*» (La misiología enfrenta al león). *Missiology* 17 [1989], pp. 335-341); y hay un sinfín de otros grupos que se autodenominan evangélicos, fundamentalistas, o carismáticos. quienes no están interesados en relaciones de ningún tipo con otros grupos de creyentes.

evangelización y la acción. El 'evangelio espiritual' y el 'evangelio material' eran en Jesús un solo evangelio» (ME 33; CMI, 1982). La alternativa «entre evangelización y humanización, entre conversión interior y mejoramiento de las condiciones, o entre la dimensión vertical de la fe y la dimensión horizontal del amor» es insostenible (Moltmann 1975:4). Hablando ante la Asamblea de Uppsala, Visser't Hooft lamentó el «oscilante movimiento primitivo de preferencia de ir de un extremo al otro» y añadió:

Un cristianismo que ha perdido su dimensión vertical ha perdido su sal y no sólo se ha vuelto insípido en sí, sino inútil al mundo. Pero un cristianismo que hace uso de la preocupación vertical como un medio para eludir su responsabilidad para (y en) la vida en común del hombre es una negación de la encarnación (CMI 1968:318).

La misión como «evangelismo»¹⁵

Evangelismo: una pléthora de definiciones

Nuestra discusión sobre el significado y alcance de la salvación y sobre la misión de la Iglesia respecto a la justicia social nos lleva, casi por sí sola, a reflexionar sobre la naturaleza de la evangelización. El concepto «evangelizar» y sus derivados son de uso bastante más antiguo que la palabra «misión» y, por supuesto, ocurren con cierta frecuencia en el Nuevo Testamento (*euangelizein* [o *euangelizesthai* y *euangelion*). Sin embargo, estos términos cayeron en desuso casi completamente durante la Edad Media (Barren 1987:s.). Aun hoy casi nunca aparecen en las traducciones de la Biblia al inglés; *euangelion* por lo general se traduce como «gospel» y *euangelizesthai/euangelizein* como «preach the gospel» («predicar el evangelio»). Desde principios del siglo diecinueve el verbo «evangelizar» y sus derivados «evangelismo» y «evangelización» fueron, sin embargo, rehabilitados en círculos eclesiásticos y misionológicos. Salieron a la luz de manera prominente alrededor del año 1900 por razón del lema «La evangelización del mundo en esta generación» (:30).

Después de volver a caer en desuso temporal entre los años 1920 y 1960 los términos otra vez alcanzaron a jugar un papel prominente a partir de 1970 en círculos protestantes (ecuménicos y evangélicos) y católico-romanos (Barrett 1987:60-66). Un hito que marcó la época (:66) en ese sentido fue la publicación, en 1975, de la

* En varias publicaciones he tratado los temas teológicos concernientes al entendimiento de la evangelización, como también a la relación entre evangelización y misión: «Evangelism». *Misión Focus* vol. 9 (1981), pp. 65-74; «Mission and Evangelism—Clarifying the Concept» (Misión y Evangelización —Una clarificación de los conceptos). *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 68 (1984), pp. 161-191; «Evangelism: Theological Currents and Crosscurrents Today» (La evangelización: corrientes y contracorrientes teológicas hoy). *International Bulletin of Missionary Research* 11 (1987), pp. 98-103; «Toward Evangelism in Context» (Hacia una evangelización en el contexto) en Samuel y Sugden 1987:180-192; «Evangelisation. Evaneelisierung», en Müller y Sundeneier 1987:102-105.

exhortación apostólica E7V, del papa Pablo VI. De igual importancia fueron la Asamblea de Nairobi del CMI, en el mismo mes de la publicación de dicho documento, y la publicación, en 1982, de *Mission and Evangelism—A/í Ecumenical Affirmation* (Misión y evangelización: una afirmación ecuménica)(CMI). De hecho, estas reuniones y los documentos citados marcan un reavivamiento significativo del interés en la evangelización, tanto en círculos católico-romanos como protestantes (Gómez 1986:35).

Respecto al sustantivo, cabe subrayar que en el mundo de habla inglesa tanto el movimiento protestante evangélico como los católicos romanos parecen dar preferencia al término «evangelización», mientras los protestantes ecuménicos prefieren «evangelismo».* Optaré por el término «evangelismo» para referirme a (a) las actividades relacionadas con la expansión del evangelio (definidas como sean: ver más adelante), o (b) la reflexión teológica sobre estas actividades. La «evangelización» se referirá a (a) el proceso de la expansión del evangelio, o (b) el grado en que se ha expandido (por ejemplo en la expresión «aún no se ha logrado la evangelización del mundo») (cf. Barrett 1982:826; 1987:25s; Watson 1983b:7).

Aún resulta difícil, sin embargo, determinar con precisión lo que quiere decir un determinado autor al utilizar el término evangelismo o evangelización. Barrett (1987:42-45) ha elaborado una lista de setenta y nueve definiciones, a la cual se podrían agregar muchas otras. Generalmente la controversia prevalece en dos áreas: las diferencias (si las hay) entre «evangelismo» y «misión», y la esfera o alcance del evangelismo. Los dos temas están, además, íntimamente relacionados.

En primer lugar, algunos sugieren que la «misión» tiene que ver con el ministerio a personas (en particular del Tercer Mundo) que *todavía no son* cristianas, y que el «evangelismo» tiene que ver con el ministerio a personas (en particular en Occidente) que *ya han dejado de ser* cristianas. La existencia de los que «ya han dejado de ser» cristianos refleja una nueva situación. Antes de la Ilustración y la época de los descubrimientos, todas las personas fuera del ámbito occidental eran «paganos», mientras todos los occidentales se consideraban cristianos. Ahora en Occidente también hay «no creyentes». Se argumenta, sin embargo, que la diferencia en la terminología es necesaria cuando se refiere a la labor de la Iglesia entre estos dos grupos. La misión, se sugiere, tiene que ver con la primera conversión, con la «cristianización», con *vocare*, con un primer inicio, con el extranjero lejano; el evangelismo tiene que ver con la reconversión, la recristianización, *revocare*, un nuevo inicio, el vecino alejado (cf. Barth 1957). Dentro del cristianismo occidental, entonces, el orden del día es el evangelismo, no la misión. Se considera que las «misiones nacionales» (evangelismo) son algo *teológicamente* distinto de las

* En América [atina, en contraste, los evangélicos usan casi uniformemente el término «evangelismo» para referirse a la actividad de evangelizar. El término «evangelismo», sin embargo, ni siquiera aparece en el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española. Lo retenemos en la traducción por razón de la connotación que el autor da a evangelismo en contraste con «evangelización» (Nota de los editores!)

misiones (foráneas). La diferencia es, al mismo tiempo, *geográfica*. En palabras de Margull, «el distintivo de la misión foránea es proclamar el evangelio donde aún no existe una iglesia, donde el Señorío de Dios nunca —históricamente hablando— se ha proclamado, donde el objeto de preocupación son los *paganos* (1962:275). La misión, entonces, tiene lugar en un medio precristiano. En contraste con esto, Margull define evangelismo, al que también distingue de manera clara de la predicación «normal» de la Iglesia a sus miembros, como la proclamación del evangelio entre los que han dejado la Iglesia o entre personas que viven en medios poscristianos como Europa del Este (1962:277s.).

Margull refleja un consenso amplio en círculos católico-romanos y protestantes (cf. Barth 1962:872-874; Ohm 1962:53-58; AG; Verkuyl 1978b: *passim*). Al mismo tiempo argumenta (:275-277) que el «evangelismo» nunca debe tener una vida propia porque se deriva de la realidad de la misión foránea y siempre debe verse en relación estrecha con ella. La «misión» es primaria, el «evangelismo» es secundario. Una de las razones para tal «sincronización» entre misión y evangelismo (Margull 1962:274) es que la distinción entre una labor realizada entre los que «todavía no son cristianos» («misión») y los que «han dejado de ser cristianos» («evangelismo») se vuelve cada vez más borrosa: ahora en Occidente hay personas en la categoría de «todavía no cristianos» (personas no solamente alienadas de la Iglesia sino que jamás han tenido relación alguna con ella); también hay personas que «han dejado de ser cristianas» (las que antes eran creyentes, pero ahora se encuentran alienadas de la Iglesia) en los territorios tradicionalmente considerados «campos misioneros» (cf. también Gensichen 1971:237-240; Verkuyl 1987b:72-74).

En segundo lugar, y para añadir a la distinción anterior, está la tendencia a definir «evangelismo» de manera más restringida que «misión». Y en la medida en que protestantes ecuménicos y católico-romanos utilizaban cada vez más la palabra «misión» para abarcar una plétora de actividades eclesiales (esto ocurrió en particular en la reunión del CMI en Uppsala), los evangélicos empezaban a evitar el término «misión» para utilizar únicamente «evangelismo» incluso para describir la empresa misionera «foránea». Este uso polémico de «evangelismo» en círculos evangélicos sugería que, en su perspectiva, el CMI se había equivocado al ampliar la definición de la empresa original para hacerla lo que es hoy. Johnston (1978:18), por ejemplo, afirma: «Históricamente la misión de la Iglesia es evangelismo y nada más» (cf. McGavran 1983:17: «Teológicamente misión significaba evangelismo por todos los medios posibles»). El concepto más «inclusivo» de la empresa, dice Johnston (:36), en realidad empezó con la Conferencia de Edimburgo en 1910.

En tercer lugar, en las últimas cuatro décadas aproximadamente se ha evidenciado la tendencia a percibir «misión» y «evangelismo» como sinónimos. La tarea de la Iglesia, sea en Occidente o en el Tercer Mundo, es *una sola* y es totalmente irrelevante si la denominamos «misión» o «evangelismo». En cuanto a los evangé-

lieos, esto ya es claro en las definiciones de Johnston y McGavran citadas arriba.¹⁶ En los círculos del CMI y de la Iglesia Católica existe una tendencia similar. La formación de la CMME después de la asamblea del CMI en Nueva Delhi en 1961 atestigua esto; Philip Potter tenía razón, entonces, al decir que en la literatura ecuménica, «misión», «evangelismo» y «dar testimonio» son por lo general conceptos sinónimos. Y un memorándum católico romano afirma: «Hoy en día los católicos usan frecuentemente los términos *misión*, *evangelización* y *dar testimonio* como sinónimos» (Memorándum 1982:460).

La confusión aumentó cuando, en cuarto lugar, el término «evangelismo» o «evangelización» empezó a *reemplazar* «misión» en años recientes, no sólo en círculos evangélicos conservadores sino también entre católico-romanos y protestantes ecuménicos. En el caso de estos últimos, «evangelismo» o «evangelización», entendidos como idénticos a «misión», eran considerados más aceptables que la palabra «misión», debido a los matices colonialistas todavía asociados a esta última (cf. Geffré 1982:479; Gómez 1986:36). El ejemplo más destacado de una instancia en la que «evangelismo» desalojó a «misión» se encuentra en *EN*. El documento evita usar la palabra «misión» y en su traducción inglesa utiliza «evangelización» y sus derivados no menos que 214 veces (Barrett 1987:66). Se entiende «evangelización» como una especie de concepto «paraguas» que abarca toda la actividad de la Iglesia enviada al mundo: «Un solo término, «evangelización», define la totalidad del oficio y el mandato de Cristo» (*EN* 6; cf. Snijders 1977:172 Geffré 1982:489; Scherer 1987:205). De igual modo, Geijbels (1978:73-82) entiende la evangelización como concepto que incluye la proclamación, la traducción, el diálogo, el servicio y la presencia. Y Walsh (1982:92) propone «el desarrollo humano, la liberación, la justicia y la paz» como «parte *integral* del ministerio de evangelización».

En el caso de los evangélicos, «evangelismo» (o más comúnmente «evangelización») se prefiere a «misión» por la reacción de los evangélicos frente a lo que ellos creen que los ecuménicos entienden por «misión» (o debido a la manera en que «misión» ha sido «reconceptualizada» en Uppsala 1968 e «implementada» como «nueva misión» en Bangkok 1973 [Hoekstra 1979:63-109]). De modo que, si Johnston (1978) escribe acerca de «la batalla por el evangelismo mundial» y Hoekstra (1979) de la «agonía del evangelismo» en el CMI, los dos manifiestan su preferencia por el término «evangelismo» en lugar del término «misión».

Hacia un entendimiento constructivo del evangelismo

Confusiones de significado como las identificadas arriba son síntomas del estado fluctuante del pensamiento misionero y del período de transición en que nos encon-

¹⁶ Esta tendencia se observa en el hecho de que las agencias evangélicas estadounidenses han estado enviando miles de «misioneros» (no «evangelistas») a Europa. En cuanto a esto, en el lenguaje evangélico el término «evangelista» generalmente es reservado para un predicador *itinerante*.

tramos. A continuación trataré de delinear un entendimiento del evangelismo que, espero, contribuirá al tipo de misión apropiado para en momento actual. En la base de mis consideraciones está la convicción que misión y evangelismo no son sinónimos pero, no obstante, están indisolublemente entrelazados en la teología y en la praxis.

1. *Percibo la misión como un concepto más amplio que evangelismo.* «La evangelización es misión, pero la misión es más que meramente la evangelización» (Moltmann 1977:10; cf. Geffré 1982:478s.). La misión denota la totalidad de la tarea dada por Dios a la Iglesia para la salvación del mundo, pero siempre relacionada con un contexto específico de maldad, desesperación y desorientación (como Jesús definió su «misión» según Le. 4.18s.; cf. también el capítulo 3 de este estudio). «Abarca todas las actividades que sirven para liberar al ser humano de su esclavitud en la presencia del Dios que viene; esclavitud que cubre desde la necesidad económica hasta el abandono por parte de Dios» (Moltmann 1977:10). La misión es la Iglesia enviada al mundo para amar, servir, predicar, enseñar, sanar y liberar.
2. *El evangelismo no debe, por tanto, equipararse con la misión.* Cuando esto ocurre, surge la necesidad de suplementar el «evangelismo» con neologismos como «preevangelización» y «reevangelización» (cf. Rahner 1966:52s.; Gómez 1986:36) para tratar de introducir elementos que de otra manera se perderían. Por lo tanto es mejor mantener el distintivo del evangelismo dentro del concepto más amplio de la misión de la Iglesia. Es imposible, a la vez, dissociarlo de la misión total de la Iglesia (Geffré 1982:480). El evangelismo es parte integral de la misión, «suficientemente distinto pero no separado de la misión» (Löffler 1977a:341). Uno no puede nunca aislarlo ni tratarlo como una actividad de la Iglesia completamente independiente. «Si no está relacionado con todo lo que la Iglesia hace, entonces, se sospechará de la Iglesia.» (Spong 1982:15). El evangelismo auténtico está enraizado en la totalidad de la misión de la Iglesia, «en nuestra acción de abrir el misterio del amor de Dios para con toda persona abarcada por esta misión» (Castro 1977:10). El documento ME, al mantener juntos misión (sección 1-5) y evangelismo (sección 6-8), hace imposible, atinadamente, escoger entre la misión y el evangelismo.
3. *El evangelismo puede considerarse como una esencial «dimensión de la totalidad de la actividad de la Iglesia»* (Asamblea de 1954 del CMI en Evanston, citado en Löffler 1977b:8), el corazón o el meollo de la misión de la Iglesia (Löffler 1977a:341). Si aceptamos esto, de hecho es necesario rechazar la idea propuesta por Stott (1975) y el *PL* que el evangelismo es uno de dos elementos o componentes de la misión (junto a la acción social). Al evangelismo nunca se le debe otorgar una vida propia aislada del resto de la vida y el ministerio de la Iglesia (cf. Castro 1978:88). A la luz de todo esto, y de la aparente ausencia de programas obvios de evangelismo en las iglesias miembros del

CMI, es quizá precipitado hablar de la «agonía» del evangelismo en el CNfl (Hoekstra 1979).

4. *El evangelismo implica dar testimonio de lo que Dios ha hecho, está haciendo y hará.* Así empezó Jesús su ministerio evangelístico según los Evangelios sinópticos: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios se ha acercado» (Mr. 1.15). Evangelizar es anunciar que Dios, el Creador y Amo del universo, ha intervenido en forma personal en la historia humana y lo ha hecho de manera suprema por medio de la persona y el ministerio de Jesús de Nazaret, quien es Señor de la historia, Salvador y Libertador. En este Jesús encamado, crucificado y resucitado se ha inaugurado el reinado de Dios (cf. *ME* 6, 8). El evangelismo incluye los «eventos del evangelio» (Stott 1975:44s.). En esencia, no es un llamado a efectuar algo, como si el reinado de Dios fuera a ser inaugurado por nuestra respuesta o inhibido por la ausencia de la misma (cf. Kramm 1979:220). Es una respuesta frente a lo que Dios ya ha efectuado. A la luz de esto, no se puede definir el evangelismo en términos de su resultado o su eficacia, como si sólo ocurriera donde existen «convertidos». Más bien, el evangelismo debe concebirse en términos de su propia naturaleza, como mediador de las buenas nuevas del amor de Dios en Cristo, que transforma la vida proclamando en palabra y acción que Cristo nos ha libertado (cf. Gutiérrez 1988:xxxvii, xli).
5. *Aun así, el evangelismo busca una respuesta.* Sobre la base de la realidad de la plenitud del tiempo y la irrupción del reinado de Dios, Jesús exhorta a sus oyentes: «Arrepiéntanse y crean en el evangelio». «El llamado es a hacer cambios específicos, a renunciar a las evidencias del dominio del pecado en nuestras vidas y a aceptar responsabilidades en términos del amor de Dios para con nuestro prójimo» (*ME* 11); ante todo, la *metanoia* envuelve la «total transformación de nuestras actitudes y estilos de vida» (*ME* 12; cf. Costas 1989:112-130). Hacer caso omiso de la centralidad del arrepentimiento y la fe es quitar al evangelio su significado. La conversión «implica un volverle y un volverse *hacia*: de una vida caracterizada por el pecado, la separación de Dios, el sometimiento a la maldad y el potencial no realizado de la imagen de Dios, *hacia* una nueva vida caracterizada por el perdón de pecados, la obediencia... la restauración de la relación con el trino Dios» (*ME* 12). La conversión es, además, un proceso continuo que dura toda la vida (cf. Löffler 1977b:8).
6. *El evangelismo es siempre invitación* (Löffler 1977a:341; Sundermeier 1986:72, 92). Evangelizar es comunicar gozo (Gutiérrez: 1988:xxxvii). Transmite un mensaje positivo; es la esperanza que ofrecemos al mundo (Margull 1962:280). El evangelismo nunca debe deteriorarse en engatusamiento y mucho menos en amenaza. No es lo mismo que (1) ofrecer una panacea psicológica para las frustraciones y decepciones de las personas, (2) inculcar sentimientos de culpa para que las personas (en su desesperación) puedan volverse

a Cristo, o (3) asustarlas para que se arrepientan y se conviertan en base a cuentos sobre los horrores del infierno. Las personas deben volverse a Dios porque son atraídas por el amor de Dios, no porque han sido empujadas hacia Dios por temor al infierno. Únicamente a la luz de nuestra experiencia de la gracia de Dios en Cristo «nos damos cuenta del terrible abismo de oscuridad en que hemos de caer si colocamos nuestra confianza dondequiera que no sea en aquella gracia» (cf. Newbiggin 1982:151). Como se explicó en el capítulo 4, la «solución» en Cristo nos revela el peligro del cual se nos ha salvado.

7. *El que evangeliza es testigo y no juez.* Esto tiene implicaciones muy importantes para la manera en que evaluamos nuestro propio ministerio evangelístico y la forma tan simplista en que frecuentemente dividimos a las personas en «salvas» o «perdidas». Como Newbiggin lo formula:

Nunca puedo estar tan confiado de la pureza y la autenticidad de mi testimonio como para saber que la persona que rechaza mi testimonio ha rechazado a Jesús. Doy testimonio de él, quien es enteramente santo y enteramente rico en gracia. Su santidad y su gracia están tan lejos de mi capacidad de comprensión como lo están de la de mi oyente (1982:151).

8. *Aunque debemos ser humildes acerca del carácter y la eficacia de nuestro testimonio, el evangelismo permanece como un ministerio indispensable.* No es una opción extra sino un deber sagrado, que «incumbe (a la Iglesia) ... este mensaje de hecho es necesario. Es singular. No es reemplazable» (EN 5). No se puede dar por sentado que la dimensión evangelizadora de la misión de la Iglesia viene por añadidura en todo lo que la Iglesia dice y hace: hay que hacerla explícita (Watson 1983a:68s.). «Cada persona tiene derecho a oír las Buenas Nuevas» (ME 10).
9. *El evangelismo sólo es posible cuando la comunidad que evangeliza, la Iglesia, es una manifestación radiante de la fe cristiana y exhibe un estilo de vida atrayente.* «El medio es el mensaje» (Marshall McLuhan). En palabras de la *Nationwide Initiative in Evangelism* (Iniciativa de evangelismo a nivel nacional) (británica): «Lo que somos y hacemos no es menos importante en ese sentido que lo que decimos» (NIE 1980:3). Si la Iglesia ha de comunicar al mundo un mensaje de esperanza y amor, de fe, justicia y paz, algo de todo esto debe llegar a ser visible, audible y tangible en la Iglesia misma (cf. Hch. 2.42-47; 4.32-35). El testimonio de vida de la comunidad creyente prepara el camino para el evangelio (cf. EN 59-61; cf. también, una vez más los criterios para una Iglesia misionera identificados por Gensichen 1971:170-172). Donde este testimonio está ausente, se compromete de manera peligrosa la credibilidad de nuestro evangelismo:

¡Cuántos millones de las personas en el mundo que no confiesan a Cristo Jesús, lo han rechazado a raíz de lo que vieron en la vida de los cristianos! *Entonces, el llamado a la conversión debe empezar con el arrepentimiento de quienes hacen el llamado, de aquellos que extienden la invitación»* {ME 13, énfasis del original).

Estas palabras son especialmente pertinentes donde una comunidad cristiana no demuestra que, en Cristo, Dios ha derribado todas las barreras que dividen a la familia humana. En este aspecto, en particular, el mismo *ser* de la Iglesia tiene un significado evangelizado positivo o negativamente (cf. Barth 1956:676s., 706s.).

10. *El evangelismo ofrece salvación a las personas como un don presente, y con ella una promesa de felicidad eterna.* La gente, aun cuando no se da cuenta, está buscando desesperadamente el significado de la vida y la historia; esto la impulsa a buscar señales de esperanza en medio del miedo general ante la idea de una catástrofe global y el vacío de sentido. Podemos, por medio de nuestra evangelización, mediar para ellos «una salvación trascendente y escatológica, que de hecho tiene su inicio en esta vida pero que llega a su plenitud en la eternidad» (EN 27; cf. Memorandum 1982:463).

Sin embargo, si la oferta de todo esto acapara toda la atención de nuestro evangelismo, el evangelio se rebaja convirtiéndose así en otro producto de consumo. Se debe enfatizar entonces que el disfrute personal de la salvación nunca llega a ser el tema central en las historias bíblicas de conversiones (cf. Barth 1962:561-614). Donde los cristianos se perciben como los que están disfrutando de un tesoro privado, indescriptiblemente maravilloso (:567s.), Cristo es reducido fácilmente a poco más que un «dispensador y distribuidor» de bendiciones particulares (:595s.) y el evangelismo se reduce a una empresa que promueve la búsqueda de un egoísmo piadoso (:572). No es que disfrutar la salvación sea malo, sin importancia o antibíblico, no; pero se vuelve casi fortuito y secundario (:572, 593). No se llama a las personas a ser cristianas simplemente para *recibir* vida; se les llama más bien para que *den* vida.

11. *El evangelismo no es proselitismo* (Löffler 1977a:349). Al fundar la *Sacra Congregación de Propaganda Fidei* (1622) se afirmó explícitamente que el interés de la nueva organización no se enfocaría en los «no-cristianos» sino en los «no católicos»; en efecto, hasta alrededor de 1830 su objetivo fue la Europa protestante (Glazik 1984a:29s). Demasiado frecuentemente, entonces, el evangelismo ha sido utilizado como un medio para recobrar la influencia eclesial perdida, tanto en el catolicismo como en el protestantismo. Especialmente en contextos donde la Iglesia (o «denominación») es concebida en términos de individuos que han ejercitado su libre albedrío al optar por la fe ligada, hay una sugerencia implícita (y a veces explícita) que la competencia es necesaria.

Por ende, las personas en la comunidad aledaña, afiliadas a otras iglesias o no, son percibidas como «clientes potenciales» para ser ganadas. Mucho de esto refleja la tendencia a construir imperios: la Iglesia «no puede resistir la tentación de abrir otra sucursal más en una área aparentemente prometedora» (Spong 1982:13). Con o sin intención, esta mentalidad implica que las personas se salvan no por gracia sino por ser miembros de nuestra denominación.

12. *El evangelismo no es lo mismo que la extensión de la Iglesia.* Durante el período en que estaba de moda el dicho «no hay salvación fuera de la Iglesia (Católica)», esta frase era la quintaesencia del evangelismo. Esta misma perspectiva se percibe detrás de la encíclica *Rerum Ecclesiae* del papa Pío XI (1926). Evangelizar significaba «añadir a la Iglesia Católica el mayor número de nuevos bautizados»; sucedía en etapas: vía catecumenado, período de prueba e introducción a la vida litúrgica de la Iglesia. El evangelismo llegó a ser la expansión de la Iglesia por medio del aumento de la feligresía. La conversión era un asunto de números. El éxito en el evangelismo se medía mirando las cifras de bautismos, confesiones y comuniones (Shorter 1972:2).

De igual modo en el protestantismo se concibió el evangelismo en general como la extensión de la Iglesia. En años recientes esto se ha evidenciado especialmente en el movimiento de «Iglecrecimiento». McGavran aboga por «un evangelismo que se caracterice por la proclamación del evangelio, la conversión de pecadores y la multiplicación de iglesias» (1983:71; cf. 21). Además, el propósito del crecimiento de la Iglesia es más crecimiento de la Iglesia. Los que llegan a ser miembros de una iglesia deben ganar a otros que a su vez se hagan miembros; esto constituye un hilo central, quizás *el* hilo central del Nuevo Testamento (McGavran 1980:426). Una «teología de cosecha» debe tener prioridad sobre una «teología de siembra» (:26-30). El crecimiento numérico o cuantitativo debe tener la prioridad en un mundo donde tres mil millones de personas no son cristianas. Las poblaciones «resistentes» representan un problema para este acercamiento, por supuesto. Aun así, McGavran tampoco aboga por una retirada total de los campos de baja receptividad: añade, sin embargo, que estos campos deben ser ocupados escasamente, y que los evangelistas deben concentrarse en las poblaciones «ganables» (:226).

Este tipo de pensamiento distorsiona el evangelismo, sin embargo, no menos porque las razones por las cuales las personas se hacen miembros de iglesias son muy variadas y muchas veces guardan poca relación con un compromiso con el supuesto propósito de la Iglesia. Una congregación donde todos hablan igual, piensan igual y se parecen entre sí (Armstrong 1981:26) puede estar reflejando la cultura predominante y ser un club de folklore religioso más que una comunidad alternativa en un ambiente hostil o comprometedor. Esto surge especialmente en situaciones donde el número de miembros de la Iglesia está declinando y la iglesia decide con renuencia que si va a continuar tiene que

resignarse a realizar una campaña evangelística. El enfoque del evangelismo sin embargo, no debe ser la Iglesia, sino la irrupción del *reinado de Dios* (cf. Snyder 1983:11,29).

13. *Distinguir entre evangelismo y reclutamiento de miembros, sin embargo, no implica que están desconectados* (Watson 1983a:71). Al fin y al cabo, «en el corazón de la misión cristiana está el esfuerzo por la multiplicación de congregaciones locales en toda situación humana» (ME 25). No podemos ser indiferentes frente a los números, porque Dios «no quiere que ninguno perezca, sino que todos procedan al arrepentimiento» (2 P 3.9). AG, por tanto, acierta al incluir en su definición del objetivo de la misión la tarea de plantar iglesias y lograr que crezcan. El rechazo monomaniaco de la Iglesia empírica por parte de la teología de Hoekendijk y otras similares es totalmente inapropiado. Sin la Iglesia no puede haber ni evangelización ni misión.

De hecho, utilizar estadísticas de la feligresía para medir cuán eficaz y responsablemente ha evangelizado una Iglesia no ayuda mucho (Watson 1983a:73). Al contrario, un evangelismo auténtico, que no esquiva el costo, puede causar una disminución en la feligresía en vez de un aumento. El crecimiento numérico es, entonces, nada más que un producto secundario del comportamiento íntegro de la Iglesia frente a su verdadero llamado. Es más importante el crecimiento orgánico y encarnacional.

14. *El evangelismo «se dirige únicamente a personas y las personas son las únicas capaces de responder»* como dijo el moderador del CM1, M. M. Thomas, en Nairobi (en CMI 1976:233). El evangelismo auténtico sin duda tiene su dimensión personal. El evangelio es «el anuncio de un encuentro personal, mediado por el Espíritu Santo, con el Cristo viviente, en que se recibe su perdón y se acepta personalmente el llamado al discipulado» (ME 10). Es inexacto argumentar, como suele suceder, que el individualismo es un simple «invento» del mundo occidental. Más bien, el evangelio cristiano necesariamente enfatiza la responsabilidad personal y la decisión personal; por ende, el individualismo en la cultura occidental es primeramente un fruto de la misión cristiana. Rosen* kranz (1977:407, basado en E. E. Hólscher y H. Gollwitzer), argumenta que esto constituye la única revolución *verdadera* en la estructura de la naturaleza humana, puesto que introdujo la doctrina del valor único de cada ser humano; de este modo, si la gente hoy piensa y actúa como individuos libres y responsables —una manera de pensar diametralmente opuesta al pensamiento y práctica antiguos— se debe a la influencia del evangelio.

Puesto que únicamente las personas (individuos) pueden responder al evangelio, crea confusión hablar de un «evangelismo profético» como el llamado a «sociedades y naciones al arrepentimiento y la conversión» (Watson 1983b:7) o afirmar que el «llamado a la conversión, como un llamado al arrepentimiento y la obediencia, debe ser dirigido también a naciones, grupos y familias» (ME 12).

Principados y poderes, gobiernos y naciones no pueden llegar a la fe: únicamente pueden hacerlo los individuos. Aun cuando este ministerio es necesario y una parte integral de la misión, no es, estrictamente, evangelismo.

Aun así, el evangelio no es individualista. El individualismo moderno es en gran parte una perversión de la comprensión que la fe cristiana tiene de la centralidad y la responsabilidad del individuo. Como secuela de la Ilustración y como consecuencia de sus enseñanzas, los individuos se han aislado de la comunidad que les dio a luz. En el evangelismo, esta tendencia ha sido prominente, en particular desde el ministerio de D. L. Moody (1837-1899). Para él el pecado era un asunto individual del pecador solo frente a Dios; pecador que, en el ámbito democrático de los Estados Unidos en tiempos de Moody, era perfectamente capaz de tomar una decisión y ganar la victoria sobre el pecado (cf. Marsden 1980:37). Por el hecho de considerar al individuo como la unidad más básica en la obra de la salvación, el énfasis recaía cada vez más en salvar almas individuales. Y refranes bíblicos como Mateo 16.26: «Porque, ¿qué aprovechará al hombre, si ganare todo el mundo, y perdiere su alma?» (RV), eran interpretados desde esta perspectiva. Sin embargo las personas nunca son individuos aislados. Son seres sociales que nunca pueden ser desligados de la red de relaciones en la que existen. Y la conversión del individuo toca todas estas relaciones. Christian Keysser (1980) reconoció este hecho durante sus años en Papua Nueva Guinea, donde siempre enfatizaba la necesidad de que el grupo social se involucrara en la conversión de cada individuo.

15. *El evangelismo auténtico es siempre contextual* (Costas 1989: *passim*). Es espurio un evangelismo que separa a las personas de su contexto, percibe el mundo no como un desafío sino como un estorbo, desprecia la historia y ve únicamente los aspectos «espirituales» o «no-materiales» de la vida (H. Lindsell, citado en Scott 1980:94). Lo mismo es cierto de un evangelismo que presenta la conversión únicamente en términos microéticos como la asistencia regular a la Iglesia, abstinencia de alcohol y tabaco, lectura de la Biblia y oración diaria (cf. Wagner 1979:3; para una crítica de esta perspectiva, cf. Scott 1980:156s.; 220-222), o que limita el mensaje evangelístico a una oferta para escapar de la soledad, tener paz interior y éxito en nuestros proyectos (cf. Scott 1980:208s.). De hecho, mucho de lo que se denomina evangelismo parece buscar satisfacer a las personas más que transformarlas. En Occidente (por lo menos en el pasado), se identificaba al cristianismo con la respetabilidad social. Las iglesias tenían a su favor un cierto prestigio público. En esto el evangelismo venía en su auxilio: «la presión dominante de la comunidad hacía que el ser miembro en la Iglesia fuera no sólo una necesidad sino una marca de civilización, educación y decencia» (Spong 1982:12). Mucha de esta mentalidad fue exportada al África y otras partes del Tercer Mundo. La Iglesia existía

para los que ascendían socialmente; llegar a ser cristiano significaba identificarse con la ética y el sistema de valores de la clase media aspirante.

Todo esto está lejos de ser evangelismo auténtico. Lleva a convertirse a la *cultura* dominante, no al Cristo de los Evangelios. En mucho de lo que es la «iglesia electrónica» se bautiza el materialismo. El Jesús de los movimientos avivamentistas parece tener más en común con la cámara de comercio y el mundo de la farándula que con una simple cueva en Belén o una rústica cruz sobre una colina solitaria (Armstrong 1981:22, 41, 49). Los predicadores evitan los problemas sociales controversiales para concentrarse en aquellos pecados personales que la mayoría de sus oyentes ni siquiera han cometido. Sin embargo, ¿qué criterios determinan que el racismo y la injusticia estructural pertenecen al ámbito social mientras la pornografía y el aborto se relegan al nivel personal? ¿Por qué se evita la política y se la declara fuera de la competencia del evangelista, a menos que favorezca la posición de los miembros privilegiados de la sociedad? ¿Cómo es que los predicadores, que parecen interesarse únicamente en el destino ultramundano de sus oyentes, pueden ser tan mundanos ellos mismos en su mentalidad y sus métodos?

Por supuesto, para aquellos que están sufriendo una tragedia personal, vacío, soledad, ruptura de una relación o angustia existencial, el evangelio sí les llega como paz, consuelo, plenitud y gozo. Pero el evangelio ofrece esto sólo en el contexto de ser una palabra referente al señorío de Cristo sobre todas las esferas de la vida, una palabra auloritativa de esperanza que afirma que el mundo que conocemos no seguirá siendo como es ahora.

16. *Por eso, el evangelismo no puede ser divorciado de la proclamación y la práctica de la justicia.* Esta es la falla en la perspectiva que otorga al evangelismo absoluta prioridad sobre el involucramiento social, o en la que el evangelismo es separado de la justicia, aun cuando se sostenga que juntamente con la justicia social constituye la «misión». Si entendemos evangelismo no como un simple reclutamiento de miembros para la Iglesia, ni como una simple oferta de salvación eterna a almas individuales, ni como un truco para adelantar el retomo de Cristo, entonces no puede ser divorciado de la misión integral de la Iglesia. Y aun si incluimos el reclutamiento de nuevos miembros y la oferta de la salvación eterna entre los objetivos de la misión, sigue vigente la pregunta: ¿Para qué se hacen miembros de la Iglesia las personas? Los individuos se salvan, pero ¿para qué?

En nuestras reflexiones sobre el uso del término *discípulo* en Mateo (capítulo 2) se sugirió que convertirse en discípulo de Jesús incluye toda una gama de compromisos. Sobre todo es un compromiso con Jesús y con el reinado de Dios. El corazón de la invitación de Jesús a las personas a seguirle y a ser sus discípulos es la pregunta a quién quieren servir. El evangelismo, por lo tanto, es un llamado al *servicio*. Esto no está en contraste con las bendiciones, inclu-

yendo las bendiciones eternas, las cuales el nuevo convertido recibirá; de hecho, no tiene sentido contraponer una perspectiva a la otra. Sin embargo, dado que se ha enfatizado tanto la perspectiva que subraya la dicha eterna, ya es hora de enfatizar con igual fuerza la perspectiva del servicio al Reino. Una invitación orientada hacia el discipulado, dice Stott,

incluira un llamado a colaborar con el Señor en el trabajo del Reino. Dirigirá su atención a las aspiraciones de hombres y mujeres comunes y corrientes en la sociedad, sus sueños de justicia, seguridad, estómagos llenos, dignidad humana y oportunidades para sus hijos. Sin reparos nombrará los «principados y poderes» que se oponen al Reino (1980:212).

El evangelismo, por tanto, significa enrolar personas para el reinado de Dios, librándolas de ellas mismas, de sus pecados y enredos, para que sean libres para Dios y para el prójimo. Llama a individuos a una vida de apertura, vulnerabilidad, plenitud y amor (cf. Spong 1982:15; Snyder 1983:146). Ganar personas para Jesús es ganar su lealtad para las prioridades de Dios. El beneplácito de Dios es no sólo que seamos rescatados del infierno y redimidos para el cielo sino que también dentro de nosotros, y a través de nuestro ministerio en la sociedad que nos rodea, la «plenitud de Cristo» sea recreada y la imagen de Dios sea restaurada en nuestras vidas y relaciones. El *PL* (párrafo 4) lo expresa bien:

Al hacer la invitación del evangelio no tenemos libertad para ocultar o rebajar el costo del discipulado. Jesús todavía llama, a todos los que quieran seguirlo, a negarse a sí mismos, tomar su cruz e identificarse con su nueva comunidad.

Por lo tanto, el evangelismo es llamar a las personas a la misión.

17. *El evangelismo no es un mecanismo para adelantar el retorno de Cristo, como algunos sugieren* (por ejemplo, Johnston, 1978:52). Traer el *esjaton* ha sido un motivo misionero importante desde las últimas décadas del siglo diecinueve. Agencias como la *China Inland Mission* (Misión al interior de la China) (Hudson Taylor) y la *Regions Beyond Missionary Union* (Unión misionera de regiones de ultramar) (Gralton Guinness) se formaron porque sus fundadores creían, sobre la base de una interpretación bíblica de Mateo 24.14, que el retomo de Cristo dependía de completar la tarea de proclamar el evangelio a toda persona en el mundo (cf. Beaver 1961). Johnston (1988) sigue la historia de la declinación del entusiasmo, especialmente entre 1887 y 1893, por la idea de la evangelización de mundo entero antes del año 1900 (:24-44), y también su deterioro después de 1893, cuando ya era claro que no se podía lograr la meta (:45-50).

La mayoría de las figuras prominentes en el movimiento tales como A. T. Pierson, A. B. Simpson y H. Grattan Guinness definían el evangelismo estrictamente en categorías individualistas y verbalistas y evitaban cualquier sugerencia de involucrar a los misioneros en otros proyectos o en las estructuras de la sociedad (:53-55). Con sólo predicar la palabra, se creía, los millones que habitaban el mundo serían traídos al redil de los redimidos, y así se adelantaría la segunda venida de Cristo.

Barrett and Reapsome (1988) calculan que ha habido en realidad 788 «planes globales» para evangelizar al mundo desde el inicio de la era cristiana, y la mayoría de ellos estaban ligados estrechamente con expectativas escatológicas. El lema «la evangelización del mundo en esta generación», popularizado por John R. Mott alrededor de 1900, no interpretaba el evangelismo específicamente en términos de atraer la parusía, pero tenía matices apocalípticos. De los casi 800 planes identificados por Barrett y Reapsome, únicamente unos 250 sobrevivieron hasta 1988. Pero conforme se acerca el tercer milenio, más y más planes salen a la luz, y virtualmente todos vinculan la evangelización con la parusía. Con frecuencia se expresan las expectativas en términos premilenaristas. La literatura evangélica contemporánea vibra con contribuciones sobre «la evangelización del mundo antes del año 2000». Se utilizan tecnologías modernas, en particular las computadoras, no sólo para cerciorarse de las dimensiones gigantescas de la tarea, sino también para lograr estrategias eficaces. Uno de estos planes, DAWN (*Discipling a Whole Nation*: disciplinando a una nación entera), se basa en la premisa que se necesita una iglesia por cada mil personas para evangelizar al mundo con eficacia; dada una población mundial de unos siete mil millones de personas para el año 2000, la estrategia de DAWN es facilitar la tarea de plantar iglesias para lograr un total de siete millones para finales del siglo (Montgomery 1989). Varias conferencias dedican sus esfuerzos a una meta similar. En 1980 una «Consulta sobre misiones fronterizas» tuvo lugar en Edimburgo; formuló su meta como: «Una iglesia para cada pueblo para el año 2000». Una reunión similar fue convocada en San Pablo en 1987, con un enfoque en gran parte en América Latina, aunque no exclusivamente. En enero de 1989, se reunió en Singapur una «Consulta global sobre evangelización mundial para el 2000 d.C. y más allá». Y el programa de Lausana II, la conferencia del CLEM en Manila en 1989, incluía una «Opción 2000 d.C.».¹⁷

¹⁷ De paso, puede ser de interés indicar que proyectos similares operan en el catolicismo. Como respuesta al llamado del Papa Juan Pablo II para una «Nueva evangelización», se inauguró un esfuerzo global denominado *Evangelización 2000* para promocionar una «Década de evangelización» a partir de la Navidad de 1990 hasta la Navidad del año 2(XX). Una diferencia mayor entre este proyecto y los planes evangélicos ya mencionados es que *Evangelización 2000* es en esencia una *iniciativa de oración*. Solamente durante 1988, casi cuatro mil casas de retiros y contemplación, y mil cuatrocientos individuos y grupos de intercesión recibieron el reto de involucrarse. El folleto *Orando por una nueva evangelización* está disponible en varios idiomas.

Como ha argumentado Glasser (1989), sin embargo, todo este proyecto y la fascinación con el año 2000 es cuestionable. Procede de premisas dudosas: una economía mundial cada vez más dinámica, un dramático aumento en los ingresos de organizaciones paraeclesiales y el predominio, en las próximas décadas, de agencias misioneras estilo occidental en la obra misionera (:6). Más importantes, sin embargo, son las fallas teológicas en esta filosofía, en particular la idea de que este tipo de evangelismo parece ignorar intencionalmente el auge de la pobreza y las injusticias en el mundo.

18. *Evangelismo no es solamente proclamación verbal* (como Watson 1983b:6s sugiere; cf. McGavran 1983:190). Aun así, el evangelismo tiene una dimensión verbal ineludible. En una sociedad marcada por el relativismo y el agnosticismo, es imprescindible articular el nombre de Aquel en quien creemos. Los cristianos son desafiados a dar razón de la esperanza que hay en ellos (1 P. 3.15); sus vidas no son suficientemente transparentes como para permitir que otros reconozcan el origen de aquella esperanza.

No hay una sola forma de testificar de Cristo, sin embargo. La palabra no puede nunca, por tanto, divorciarse de la acción, del ejemplo, de la «presencia cristiana», del testimonio de vida. La «Palabra hecha carne» constituye el evangelio. La acción sin palabra es muda; la palabra sin acción es vacía. Las palabras interpretan los hechos y los hechos validan las palabras, lo cual no quiere decir que cada acción requiere una palabra, ni que cada palabra requiere una acción (Newbiggin 1982:146-149; Jongeneel 1986:8).

Si ahora finalmente nos atrevemos a formular una definición de evangelismo, es importante no delinear el contenido de nuestro evangelismo con demasiada rigidez, demasiada precisión y demasiada confianza (R. Jones, en NIE 1980:28). No somos capaces de capturar el evangelio y «empaquetarlo» en cuatro o cinco «principios». No existe un plan maestro de evangelismo universalmente aplicable, ninguna lista de verdades definitivas que las personas puedan adoptar para ser salvas. Nunca podemos limitar el evangelio a nuestro entendimiento de Dios y de la salvación. Sólo podemos dar testimonio, con atrevimiento humilde y humildad atrevida, de nuestro entendimiento de aquel evangelio. De todos modos, «cuando reflejamos humilde y gozosamente el amor reconciliador de Dios para con toda la humanidad, en la amistad y el respeto mutuo, el Espíritu Santo utiliza nuestro testimonio y servicio para dar a conocer a Dios» (NIE 1980:3).

Conscientes de la naturaleza esencialmente preliminar de nuestro ministerio evangelístico, pero al mismo tiempo de la necesidad ineludible de estar involucrados en este ministerio, podemos entonces intentar un resumen del evangelismo como aquella dimensión y actividad de la misión de la Iglesia que, por medio de palabra y acción, y a la luz de unas condiciones particulares y un contexto específico, ofrece a cada persona y comunidad, dondequiera que sea, una

oportunidad válida de ser desafiada directamente a una reorientación radical de su vida. Esta reorientación implica aspectos tales como ser liberado de la esclavitud al mundo y sus poderes, abrazar a Cristo como Salvador y Señor, llegar a ser un miembro vivo de su comunidad, la Iglesia, alistarse en su servicio de reconciliación, paz y justicia en la tierra, y estar comprometido con el propósito de Dios de colocar todas las cosas bajo el dominio de Cristo.

La misión como contextualización

Génesis de la teología contextual

La palabra «contextualización» empezaba a ser utilizada en los primeros años de la década de 1970 en los círculos del Fondo para la Educación Teológica, con una perspectiva orientada especialmente a la tarea de educación y formación de personas para el ministerio de la Iglesia (cf. Ukpong 1987:163). Pronto se puso de moda y se convirtió en un término general para una variedad de modelos teológicos. Ukpong (1987:163-168; cf. Schreiter 1985:6-16; Waldenfels 1987) identificó tipos básicos de teología contextual, a saber, el modelo de indigenización y el modelo socioeconómico. A su vez, cada uno de ellos puede dividirse en dos subtipos: el tema de indigenización se presenta como un modelo de traducción o como un modelo de inculturación; el proceso socioeconómico de contextualización puede ser evolutivo (teología política y la teología del desarrollo) o revolucionario (teología de la liberación, teología «negra» [surgida del contexto del racismo]), teología feminista, etc.). A continuación se utilizará esta definición amplia de la teología contextual y se remarcarán su naturaleza y sus cualidades como una manifestación del nuevo paradigma. Sin embargo, voy a modificar en algo la categorización de Ukpong. En mi opinión, únicamente el modelo de inculturación del primer tipo y el modelo revolucionario del segundo son teologías contextuales propiamente dichas. En dos secciones subsecuentes se hará un análisis de la teología de la liberación y del modelo de inculturación.

Uno de los argumentos básicos de este libro ha sido que desde el principio mismo el mensaje misionero de la Iglesia cristiana se encarnó en la vida y el mundo de aquellos que lo habían abrazado. Sin embargo, sólo en tiempos muy recientes se ha reconocido esa naturaleza esencialmente contextual de la fe. Durante muchos siglos, toda desviación de la línea declarada como ortodoxa por un determinado grupo fue considerada como heterodoxia o aun como herejía. Este fue el caso especialmente después de la aceptación de la Iglesia cristiana en el Imperio Romano. El arrianismo, el donatismo, el pclagianismo, el nestorianismo, el monofisismo y otros movimientos similares fueron todos vistos como heterodoxos y sus adherentes excomulgados, perseguidos o desterrados. No se reconoció el papel de los factores culturales, políticos y sociales en el surgimiento de tales movimientos. Lo mismo sucedió en ocasión del Gran Cisma en el año 1054; a partir de esa fecha la Iglesia

oriental y la Iglesia occidental declararían teológicamente heterodoxa a la otra. La historia se repite en el siglo dieciseis cuando, después de la Reforma, protestantes y católicos se negaban mutuamente el calificativo de «cristiano». En siglos subsiguientes, las formulaciones del Concilio de Trento y las varias confesiones protestantes fueron empleadas como consignas para determinar la diferencia entre credos aceptables o inaceptables.

Bajo la influencia del espíritu griego, las ideas y los principios eran considerados anteriores a su «aplicación» y más importantes que ella. Tal aplicación era un aspecto posterior y secundario y servía para confirmar y legitimar la idea o el principio, los cuales eran entendidos como algo suprahistórico y supracultural. Las iglesias se arrogaban el derecho de determinar en qué consistía la verdad «objetiva» de la Biblia y de determinar la aplicación de esta verdad inmutable a la vida cotidiana del creyente. Con la llegada de la Ilustración, este acercamiento recibió un nuevo impulso. En el paradigma de Kant, por ejemplo, la razón «pura» o «teórica» era superior a la «razón práctica».

La perspectiva de Bacon dio luz a un acercamiento complementario. Aquí la primitiva forma de pensar deductiva cedió ante un método inductivo o empírico en la ciencia. En vez de partir de principios y teorías, derivados en la forma clásica, el punto de partida era la observación. En los círculos eclesiásticos y teológicos donde se adoptó este método (que con el transcurso del tiempo se denominó liberal) ya no se juzgaba un credo o un dogma sobre la base de su conformidad a la verdad eterna, sino en términos de su utilidad (cf. Stackhouse 1988:92s). Las «iglesias», en el sentido de cuerpos que pretenden que hay una correspondencia fundamental e incuestionable entre sus propias enseñanzas y la revelación divina, llegaron a ser «denominaciones», cuerpos compuestos por individuos de la misma mentalidad, cada una de las cuales concedía respetuosamente a las otras el derecho de existir y practicar su fe como quisiera. Las denominaciones coexistían en paz las unas con las otras. Los debates ya no giraban en torno a qué era *la verdad*, sino en torno a qué era *práctico* (o más específicamente *pragmático*). Se optaba por la fe cristiana no sólo porque era la única religión poseedora de la verdad sino porque obviamente era la mejor (Dennis 1897, 1899, 1906).

Ambos acercamientos, cada uno a su manera, intentaron rescatar a la teología como «ciencia». Para ambos, la teología permanecía en el ámbito del conocimiento racional. Ambos eran respuestas a los desafíos de la Ilustración y, más específicamente, a la creciente percepción de la «fea brecha» (G. E. Lessing) que se había abierto entre la época y la cultura de la Biblia y el mundo moderno, tan fundamentalmente distinto. Los dos percibían el avance de la historia como una amenaza debido a que la brecha entre «aquél entonces» y «ahora» era cada vez más difícil de cruzar. A la vez, no se ahorra esfuerzo para superar la «fea brecha». Los eruditos bíblicos investigaban incansablemente los textos antiguos buscando descubrir la mente del autor y así colocar al lector moderno en contacto inmediato con el

autor original, por así decirlo, con el fin de que pudiera oír a dicho autor sin ser estorbado por los eventos de la historia que trataban de interponerse. La ciencia era entendida en términos acumulativos, en verdadero estilo de la Ilustración: si los eruditos pudieran lograr reunir suficientes datos, llegarían al punto en que el texto original y las intenciones iniciales de autor original serían establecidos sin duda.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) fue uno de los primeros teólogos en percatarse del hecho de que algo andaba mal en todo este *modus operandi*. Interpretó la Reforma protestante no como un esfuerzo por restaurar la Iglesia primitiva o apostólica. Lo que una vez fue no puede simplemente ser reconstruido en un tiempo posterior. La Iglesia cristiana siempre está en un proceso de *llegar a ser*: la Iglesia del presente es a la vez el producto del pasado y la semilla del futuro. Por esta razón, no se puede hacer de la teología un intento de reconstituir un pasado prístino con sus verdades: es más bien una reflexión sobre la misma vida y experiencia de la Iglesia (para referencias, cf. Gerrish 1984:194-196, 201).

Por lo tanto, Schleiermacher fue el pionero del punto de vista según el cual toda teología es influenciada, si no determinada, por el contexto en el cual se desarrolla. Nunca existió tal mensaje «puro», supracultural y suprahistórico. Es imposible penetrar hasta encontrar un residuo de la fe cristiana que no sea ya, en cierto sentido, una interpretación. Cada texto, se reconocía ahora, tiene su peculiar *Sitz im Leben*, que el erudito tiene que determinar, particularmente con la ayuda de la crítica de las formas. Durante el siglo diecinueve, y más particularmente en el veinte, el reconocimiento de la manera en que la teología es condicionada por su medio ambiente se convirtió en la perspectiva aceptada en los círculos teológicos críticos. Los capítulos 1 al 4 de este estudio han demostrado que esto fue cierto aun con respecto a los primeros escritos del Nuevo Testamento.

Sin embargo, ni Schleiermacher ni ningún crítico de las formas, como Bultmann, fue capaz de dar el siguiente paso. No vieron que sus propias interpretaciones eran tan provincianas y condicionadas al medio ambiente como las que criticaban. Sus explicaciones de los textos bíblicos, entonces, inconscientemente, servían para legitimar perspectivas y posiciones predeterminadas. Martín (1987:379s.) explica el problema respecto a los teólogos profesionales, como los miembros de la *Society for New Testament Studies* (SNTS: Sociedad para el estudio del Nuevo Testamento). En el proceso de conducir sus «negocios», dicha sociedad conserva un grado aceptable de equilibrio, con unas fluctuaciones menores, y está contenta con los estándares académicos que exige. Sucede así primordialmente debido a la composición de su constitución: sus miembros son en su mayoría hombres de raza blanca. No obstante, si la SNTS admitiera en sus filas un amplio grupo de intérpretes feministas, eruditos judíos o exponentes de la teología de la liberación, paulatinamente se introduciría una mayor mudanza en el sistema.

Donde hay reconocimiento de este estado de cosas, los eruditos pueden lograr rebasar los logros, de mediados del siglo veinte, del método histórico-crítico y de

la crítica de las formas y de redacción. Paúl Ricoeur y otros críticos literarios recientes han inculcado, de varios modos, la perspectiva que cada texto es un texto interpretado y que, en cierto sentido, el lector «crea» el texto al leerlo. El texto no está solamente «allí afuera», esperando ser interpretado; el texto «llega a ser» cuando interactuamos con él. Pero aun este acercamiento hermenéutico no llega suficientemente lejos. Interpretar un texto no es sólo un ejercicio literario: es un ejercicio social, económico y político. Nuestro contexto entero entra en juego cuando interpretamos un texto bíblico. Uno tiene que admitir, entonces, que *toda* teología (o sociología, teoría política, etc.) es, por su misma naturaleza, contextual.

El verdadero avance en este aspecto se produjo con el nacimiento de la teologías del Tercer Mundo en sus diversas formas. Esto fue entendido como un evento tan decisivo que Segundo (1976) se refiere a él como «la liberación de la teología». La teología contextual de veras representa un cambio de paradigma en el pensamiento teológico (cf. Frostin 1988:1-26).

La ruptura epistemológica

Las teologías contextuales sostienen que constituyen una ruptura epistemológica cuando son comparadas con las teologías tradicionales. La teología, por lo menos desde el tiempo de Constantino, se realizaba *desde arriba*, como una actividad elitista (excepto en el caso de una minoría de comunidades cristianas, habitualmente tratadas como sectas), su principal fuente (aparte de la Escritura y la tradición) era *la filosofía*, y su principal interlocutor, el *no-creyente instruido*. La teología contextual, por su parte, es un teología surgida *desde abajo*, «del reverso de la historia»; su principal fuente (aparte de la Escritura y la tradición) son *las ciencias sociales* y su principal interlocutor son los *pobres* o los *culturalmente marginados* (cf. también Frostin 1988:6s.).

De igual importancia en la nueva epistemología es el énfasis en la prioridad de la *praxis*. La teología, dice Gutiérrez, es la «reflexión crítica sobre la praxis cristiana a la luz de la palabra de Dios» (1988:xxxix) o la «reflexión crítica sobre la palabra de Dios recibida en la Iglesia» (1988:xxxix). Sergio Torres explica la diferencia entre la epistemología occidental tradicional y la epistemología emergente de la siguiente manera:

La manera tradicional de conocer considera la verdad como la conformidad de la mente con un objeto dado, lo que constituye una parte de la influencia griega en la tradición filosófica occidental. Tal concepto de la verdad simplemente se conforma al mundo y lo legitima tal como existe en la actualidad. Pero hay otra manera de conocer la verdad, que es dialéctica. En este caso, el mundo no es un objeto estático que la mente humana confronta e intenta comprender; más bien, el mundo es un proyecto no terminado en proceso de construcción. El conocimiento no consiste en la conformidad de la mente a lo dado, sino en una inmersión

en este proceso de transformación y construcción de un nuevo mundo, (en Appiah-Kubi & Torres 1979:5).

Estos son los aspectos de la nueva epistemología que surgen de la declaración programática citada arriba:

Primero, hay una sospecha profunda de que no sólo la ciencia y la filosofía occidentales, sino también la teología occidental, fuera conservadora o liberal, a pesar de (¿o debido a?) sus alegatos afirmando la neutralidad de conocimiento, en realidad estaban diseñadas con el fin de servir a los intereses de mundo occidental y, más específicamente, de legitimar «el mundo tai como existe en la actualidad». La «hermenéutica de sospecha» de Nietzsche es aquí radicalizada y aplicada a la erudición occidental en todas sus formas, después de que ésta se convirtió en una razón de ser para la dominación imperialista (cf. Segundo 1976). Aunque esto haya sucedido sin intencionalidad, o de manera «inocente», ya es hora de despedirse de este tipo de inocencia (cf. el título de libro de Boesak 1977), porque al fin y al cabo no es más que una pseudoinocencia (ver también Frostin 1988:151-169).

En segundo lugar, la nueva epistemología rehúsa confirmar la idea del mundo como un objeto estático que únicamente debe ser *explicado*. Juntamente con Marx, afirma: «Los filósofos solamente han tratado de interpretar el mundo; la cuestión, sin embargo, es transformarlo». Son la historia y el mundo *humano y físico* los que tienen que ser tomados en serio, no solamente la metahistoria o la metafísica.

En tercer lugar, implícito en la declaración de Torres y elaborado con lujo de detalles por muchos teólogos contextuales está el énfasis en el *compromiso* como «el primer acto de la teología» (Torres y Fabella 1978:269); más específicamente, el compromiso con el pobre y el marginado. El punto de partida es, entonces, la ortopraxis, no la ortodoxia. La ortopraxis, dice Lamb,

busca transformar la historia humana, redimiéndola por medio de un conocimiento nacido de la habilitación del sujeto, un amor que imparte vida, el cual sana los prejuicios que innecesariamente victiman a millones de nuestros hermanos y hermanas. *Vox victimarum vox Dei*. Los gritos de las víctimas son la voz de Dios. En la medida en que esos gritos no se oyen por encima del estrépito de nuestras celebraciones o disputas políticas, culturales, económicas, sociales y eclesíásticas, hemos emprendido el descenso hacia el infierno (1982:22s).

En cuarto lugar, en este paradigma el teólogo no puede permanecer como «pájaro solitario sobre el tejado» (Barth 1933:40), mirando y evaluando el mundo y su agonía; sólo puede «teologizar» de manera creíble si lo hace *juntamente con* los que sufren.

En quinto lugar, entonces, el énfasis es sobre *hacer* teología. El alegato universal de la hermenéutica del lenguaje tiene que ser desafiada por una

je la acción, porque actuar es más importante que conocer o hablar. En las Escrituras son los hacedores los que son bendecidos (cf. Mígucz Bonino 1975:27-41). pe hecho, «no hay conocimiento aparte de la acción en sí, en el proceso de transformar el mundo por medio de la participación en la historia» (:88).

Finalmente, estas prioridades se hacen realidad en la teología contextual por medio de un círculo hermenéutico (o, mejor, una circulación) (Segundo 1976:7-38). La circulación empieza con la experiencia, con la praxis, que en el caso de la mayoría de las personas en el Tercer Mundo o las que habitan en la periferia del poder en el Primer Mundo y el Segundo, es una experiencia de marginación. Alian Boesak dice: «La experiencia de pertenecer a la raza negra provee el marco dentro del cual los de raza negra entienden la revelación de Dios en Jesucristo. Ni más ni menos» (1977:16). La *EATWOT* (Asociación ecuménica de teólogos del Tercer Mundo) está de acuerdo: «La experiencia del Tercer Mundo como fuente de teología tiene que ser tomada en serio» (Fabella y Torres 1983:200).

A partir de la praxis o experiencia la circulación hermenéutica procede a la reflexión como un segundo (pero no secundario; cf. Gutiérrez 1988:xxxii;) acto de la teología. La secuencia tradicional, en la cual la *teoría* se eleva sobre la praxis, aquí se pone cabeza abajo. Esto no implica, por supuesto, un rechazo de la *teoría*. Idealmente, debe existir una relación dialéctica entre teoría y praxis. «La fe y la misión concreta e histórica de la Iglesia dependen la una de la otra» (Rütti 1972:240). La relación entre teoría y praxis no es de sujeto a objeto, sino de «intersubjetividad» (cf. Nel 1988:184). Donde esto sucede, la teología contextual es un claro ejemplo del paradigma que está emergiendo en todas las disciplinas. Tradicionalmente, el pensamiento y la razón se ubicaban firmemente en un lado, y el ser y la acción en el otro. Pero, como Kuhn (1970) ha argumentado, en el nuevo paradigma el pensamiento ya no tiene prioridad sobre el ser, ni la razón sobre la acción; más bien, todos permanecen de pie o se caen juntos (cf. Lugg 1987:179-181). En la mejor de las teologías contextuales, entonces, ya no es posible yuxtaponer teoría y praxis, ortodoxia y ortopraxis: «ortopraxis y ortodoxia se necesitan mutuamente, y cada una se afecta de manera adversa cuando pierde de vista a la otra» (Gutiérrez 1988:xxxiv). O como lo expresa Samuel Rayan: «En nuestra metodología la práctica y la teoría, la acción y la reflexión, la discusión y la oración, el movimiento y el silencio, el análisis social y la hermenéutica religiosa, el involucramiento y la contemplación constituyen un solo proceso» (citado en Fabella y Torres 1983:xvii).

Las ambigüedades de la contextualización

No puede haber duda de que el proyecto de contextualización es esencialmente legítimo, dada la situación en la que muchos teólogos contextuales se encuentran. «Los teólogos de la liberación», dice Dapper (1979:92),

viven en una situación de emergencia; están involucrados en la misión, hablan, predicán y actúan en medio de una situación de emergencia. Ya

no necesitan deliberar sobre qué deberían hacer si surge una situación de emergencia.

A la luz de esto, «no existe una teología que sea social y políticamente neutral en la lucha por la vida y contra la muerte, la teología tiene que optar por uno de los dos lados» (Míguez Bonino 1980:1155).

Aun así quedan ciertas ambigüedades, en particular en la medida en que en la teología contextual hay una tendencia a reaccionar en una de las dos maneras identificadas en el capítulo 11 de este estudio; en este caso, cortando totalmente con el pasado y negando la continuidad existente con la propia ascendencia teológica y eclesial. Intentaré una explicación.

1. *La misión como contextualización es una afirmación que Dios se ha vuelto hacia el mundo* (cf. el título de Schmitz 1971). Tan pronto como entablamos una conversación sobre Dios, en la discusión se incluye al mundo como escenario de su actividad (Hoekendijk 1967a:344). La situación histórica del mundo no es una mera condición exterior para la realización de la misión de la Iglesia; más bien, debe ser incorporada como un elemento constitutivo de nuestro entendimiento de la misión, de su objetivo y su organización (Rütti 1972:231). Tal postura está en pleno acuerdo con el entendimiento que Jesús tenía de su misión, como está reflejado en nuestros Evangelios: Jesús no volaba por las nubes, sino se sumergía en las circunstancias reales de los pobres, los cautivos, los ciegos y los oprimidos (cf. Le. 4.18s.). Hoy día también Cristo está donde se encuentran los hambrientos y los enfermos, los explotados y los marginados. El poder de su resurrección empuja la historia hacia su final bajo la bandera «¡He aquí yo hago nuevas todas las cosas!» (Ap. 21.5). Igual que su Señor, la Iglesia-en-misión tiene que tomar parte *por* la vida y en contra de la muerte, *por* la justicia y en contra de la opresión.

Por tanto, es necesario adoptar una posición firme contra cualquier acercamiento no contextualizado o «subcontextualizado» a la misión. Como lo ha ilustrado Manfred Linz (1964) en su investigación de los sermones alemanes sobre cuatro textos llamados «misioneros», muchos sermones hacen caso omiso del mundo, aun donde el texto bíblico mismo lo destaca de manera clarísima. Estos sermones se limitan a fortalecer la fe de los oyentes y a estimular algún interés en una misión entendida como un llamado a las personas a dejar el mundo. El pecado y la maldad en el mundo reducen así la situación a un estado de desespero tal que todo lo que podemos hacer es construir diques contra ellos y sus destructivos efectos. Pero esta manera de pensar produce una autosuficiencia piadosa, hipocresía, un retraimiento de la responsabilidad hacia otras personas y hacia la sociedad, y una condescendiente oferta de la salvación que nosotros ya poseemos para los «pobres y desprevenidos paganos» (cf. Günther 1967:2 ls.).

Es contrario al evangelio concebir una antítesis entre la glorificación de Dios y la búsqueda de una vida verdaderamente humana en la tierra. Refranes que animan a «dejar todo en manos de Dios» no son sino formas de escaparse de nuestras responsabilidades en el mundo. Aquí una cristología doceta reina suprema. No se toma en serio la encarnación de Cristo. La humanidad de Cristo es un manto detrás del cual el Dios escondido y solo trata con nosotros (Wiedemann 1965:199).

Esto no significa que Dios sea identificado con el proceso histórico. Donde esto sucede, la voluntad y el poder de Dios fácilmente llegan a identificarse con la voluntad y el poder de los cristianos y con los procesos sociales iniciados por ellos. Es difícil, si no imposible, dice Niebuhr (1959:9s.), acomodar a Amos, Isaías, Jeremías, Jesús y otros a un sistema determinado por factores sociales; el cristianismo tiene una veta revolucionaria y creativa que no le permite ser reducido a un proyecto humano, aunque sea cristiano. La «nueva creación» descrita por Pablo irrumpe, no tanto debido al involucramiento cristiano en la historia: surge por medio de la obra de reconciliación efectuada por Cristo (cf. 2 Co. 5.17), esto es, primordialmente a través de la intervención de Dios (ver también Günther 1967:20). Hay aún cierta dualidad entre Dios y el mundo. Y precisamente ésta crea el «dilema identidad-relevancia» al cual Moltmann hace referencia (1975:1; cf. también Kiing 1984:70-75); es la esencia de la fe cristiana que desde su nacimiento, una y otra vez, tenía que buscar, por un lado, cómo ser relevante e involucrarse en el mundo, y por el otro, cómo mantener su identidad en Cristo. Ambos aspectos nunca dejan de estar relacionados, pero nunca son la misma cosa. Los cristianos encuentran su *identidad* en la cruz de Cristo, que los aparta de la superstición y la incredulidad, pero también de toda otra religión e ideología; encuentran su *relevancia* en la esperanza de la venida del reinado del Crucificado al tomar su posición resueltamente al lado de los que sufren y son oprimidos y al mediar para ellos la esperanza de liberación y salvación (Moltmann 1975:4).

2. *La misión como contextualización implica la construcción de una variedad de «teologías locales»* (cf. Schreiter 1985). Hiebert (1987:104-106) denomina el período entre 18(X) y 1950 como la «era de la no-contextualización» en lo que a las misiones protestantes se refiere. El caso era similar en cuanto a las misiones católico-romanas. En ambos casos la teología (singular) se había definido de una vez para siempre y era cuestión de simplemente «indigenizarla» en las culturas del Tercer Mundo, sin perder, por supuesto, nada de su esencia. La teología occidental tenía validez *universal*, en parte debido a su posición como teología *dominante* (cf. Frostin 1985:141; 1988:23; Nolan 1988:15). La fe cristiana se fundamentaba sobre la verdad eterna e inmutable, ya expresada en su forma definitiva en las confesiones eclesíásticas y políticas, por ejemplo. Manifiestamente, por supuesto, los protestantes no elevaron sus tradiciones y credos

al mismo nivel que la Escritura. Sin embargo, las confesiones protestantes del siglo dieciseis pronto fueron consideradas como universales, válidas para todo tiempo y lugar y, por medio de la empresa misionera, exportadas en su forma inalterada e inalterable a las iglesias más jóvenes del Tercer Mundo (cf. Conn 1983:17).

La contextualización, por el otro lado, sugiere la naturaleza experimental y contingente de toda teología. Los teólogos contextuales, por lo tanto, aciertan en abstenerse de escribir «teologías sistemáticas» donde todo cabe dentro de un sistema totalizador y eternamente válido (cf. Míguez Bonino 1980:1154). Tenemos necesidad de una teología experimental en la que se entable un diálogo continuo entre el texto y el contexto, una teología que, por la naturaleza del caso, permanezca provisional e hipotética (Riitti 1972:244-249).

Esto no debe llevar, sin embargo, a ninguna celebración acrítica de un número infinito de teologías contextuales muchas veces mutuamente exclusivas. Este peligro del *relativismo* está presente no sólo en el Tercer Mundo sino también, por ejemplo, en la erudición del método bíblico histórico-crítico occidental, donde a veces uno tiene la impresión de que cada texto de la Escritura es visto como tan profundamente moldeado por su contexto que en efecto constituye en sí mismo un mundo teológico aparte. Tal historicismo y relativismo descontrolado es sencillamente inadmisibile. *Existen* tradiciones de fe que son compartidas por todos los cristianos y que deben ser respetadas y preservadas. Por tanto, además de afirmar la naturaleza esencialmente contextual de toda teología, nos incumbe afirmar las dimensiones universales y supracontextuales de la teología. Las perspectivas puramente contingentes en la teología requieren ser contrabalanceadas por un énfasis sobre las perspectivas metateológicas (para una discusión de la diferencia y relación mutua entre estas perspectivas de la teología y la cultura, cf. Kraft 1981:291-300).

Por cierto, las mejores perspectivas contextuales mantienen esta relación dialéctica. En la nueva introducción a *Teología de la liberación*, Gutiérrez no sólo subraya su unión y lealtad a la Iglesia Católica Romana a nivel global, sino también enfatiza que la particularidad no significa el aislamiento y que cualquier teología es un discurso sobre un mensaje universal (1988:xxxvi). Toda *theologia localis* debe por ende desafiar y fecundar la *theologia oecumenica*, y esta última similarmente debe enriquecer y ampliar la perspectiva de la primera. Naturalmente, esto no significa que sólo los cristianos del Tercer Mundo deben estudiar teología occidental, sino también que los cristianos del Primer Mundo deben estudiar las teologías surgidas en el Tercer Mundo. Siempre se ha dado por sentado lo primero; lo segundo, sin embargo, no. Pero la situación está cambiando (aunque demasiado lentamente; cf. Frostin 1988:24). Hace más o menos una generación ninguna institución teológica en el mundo occidental consideraba necesario ofrecer cursos sobre tendencias teológicas en el Tercer

Mundo; hoy cada vez más integran cursos de esta índole en sus programas de estudio, no como algo novedoso simplemente, sino como una dimensión esencial de la educación teológica.

3. *No sólo se presenta el peligro del relativismo, en el cual cada contexto forja su propia teología, hecha a medida para ese contexto específico, sino también el peligro de absolutizar el contextualismo.* Esto es, en efecto, lo que sucedió en el caso de la expansión misionera del mundo occidental, con la cual una teología contextualizada en Occidente fue en esencia elevada al *status* de «evangelio» y exportada a otros continentes como un solo paquete. El contextualismo, entonces, significa universalizar la propia posición teológica, aplicarla a todo el mundo y exigir que otros se sometan a ella. Si la teología occidental no ha sido inmune a esta tendencia, tampoco lo son las teologías contextuales del Tercer Mundo. Un nuevo imperialismo en el ámbito teológico viene así a reemplazar simplemente el anterior. Durante la conferencia de Melbourne de la CMME del CMI (1980), por ejemplo, los delegados latinoamericanos se inclinaban a promulgar su marca particular de teología contextual como si tuviese una validez universal. Delegados de otras situaciones del Tercer Mundo no siempre tomaban esto con agrado. La *Christian Conference of Asia* (Conferencia cristiana de Asia), por ejemplo, argumentaba que sería inapropiado que la teología de la liberación latinoamericana simplemente fuera a

tomar el lugar de la teología occidental en Asia. No es porque no estemos necesitados de una liberación. Es simplemente porque la liberación que necesitamos tener es a partir de nuestras cautividades, y para tal liberación necesitamos otras perspectivas y sensibilidades.^{1*}

4. *Tenemos que mirar todo este asunto desde otro ángulo más: el de «leer las señales de los tiempos», expresión que ha invadido el lenguaje eclesial contemporáneo* (Gómez 1989:365). No puede haber duda de que tal empresa tiene una profunda validez. Igual que otras religiones semíticas, es innato al cristianismo tomar en serio la historia como el escenario de la actividad de Dios, como se ha argumentado anteriormente. Sin embargo, tal afirmación, elude *cómo* vamos a interpretar la acción de Dios en la historia para así aprender a comprometernos a participar en ella. ¿Cuáles son las *señales* en la historia humana que revelan la voluntad y la presencia de Dios? ¿Cómo identificamos los *vestigios* de Dios, sus huellas en el mundo? Esta es una empresa rodeada de peligros por todos lados, pero no podemos eludirla (cf. Berkhof 1966:197-205); Gómez 1989: *passim*.

El primer problema y quizás el más complejo es que, con la ayuda de la visión retrospectiva, ahora podemos establecer que las señales de los tiempos han sido frecuentemente mal interpretadas en el pasado. Hubo una época cuando el «colonialismo benevolente» del mundo occidental aún era visto ampliamente, en parte por los mismos colonizados, como una señal de la Intervención providencial de Dios en la historia. Durante muchas décadas la política de «desarrollo por separado» —*apartheid*— fue loada por cristianos muy serios en Sudáfrica como la voluntad de Dios y una solución justa frente a los problemas de esa nación. Lo mismo sucedió con el Nacional Socialismo en Alemania, donde el *Deutsche Wende* («el punto de cambio alemán») de 1933 fue aplaudido sin reservas por muchos cristianos como una prueba de la intervención y el favor de Dios. En la década de 1960 el secularismo fue similarmente abrazado por Mesthene, Harvey Cox, van Leeuwen, y muchos otros. Una vez más, muchos cristianos vieron los eventos políticos y los acontecimientos en la Unión Soviética, Europa oriental y otros países socialistas como señales divinas del tiempo (uno podría, por ejemplo, referirse a la fascinación con Cuba entre los miembros de la comunidad de *campesinos* de Nicaragua, como lo documenta Cardenal 11976:49,641). Hoy, todas estas señales de los tiempos han sido desacreditadas hasta el punto de representar focos de vergüenza para aquellos que las elogiaron con tanto entusiasmo. La compasión y el compromiso aparentemente no son garantías de que uno no producirá una sociología deformada, practicará una política pobre y seguirá un análisis histórico cuestionable (cf. Stackhouse 1988:95).

El problema parece ser que los cristianos tienden a sacralizar «las fuerzas sociológicas de la historia que predominan en un determinado momento, percibiéndolas como obras inexorables de providencia y hasta de redención» (Knapp 1977:161). Los ejemplos abundan. Hablando en la Conferencia de la CMME en Melbourne (1980), Julia Esquivel vio en la victoria del pueblo de Nicaragua «una gloriosa experiencia de la resurrección de Cristo»; Israel que está *en camino* desde la esclavitud de Egipto «para nosotros hoy puede significar Zimbabwe, El Salvador, Nicaragua o Guatemala». Una vez más, en la reunión de San Antonio de la misma comisión (1989) se afirmó incondicionalmente en la Sección II.6: «El levantamiento de los pueblos en contra de la injusticia es el poder creativo de Dios a favor de los pueblos y del mundo entero ... Las acciones de los pueblos llegan a ser la misión de Dios por la justicia por medio del poder creativo» (CMI 1990:40). Alberl Nolan (1988:166) escribe en tono similar sobre la lucha del pueblo de Sudáfrica contra un sistema opresivo: «El poder del pueblo manifestado en la lucha es en realidad el poder de Dios....

Lo que enfrenta el sistema en este momento no es ‘carne y sangre’ sino la fuerza todopoderosa de Dios.»¹⁹

La situación se complica más cuando los exponentes de la contextualización alegan poseer un conocimiento especial o privilegiado de la voluntad de Dios y declaran que quienes no consienten con ellos sufren una «percepción falsa». Su propia clarividencia, por el otro lado, los equipa con la capacidad de saber exactamente no sólo en qué consiste la voluntad de Dios, sino lo que va a ocurrir en el futuro. Respecto a Sudáfrica, por ejemplo, Nolan (1988:144; cf. 184) afirma que «podemos estar muy seguros de que nuestro futuro no será opresivo y alienante». La única cosa que los sudafricanos no tienen que temer «es una suerte de golpe por medio del cual un grupo de personas simplemente reemplaza a los actuales gobernantes y mantiene el mismo tipo de sistema ... Esta posibilidad es cosa del pasado».

La teología contextual hace bien en enfatizar la necesidad de una «hermenéutica de sospecha», en particular respecto a la religión de la clase gobernante. El peligro allí, sin embargo es «que la sospecha tiende a convertirse en un fin en sí» (Martín 1987:381). Donde esto ocurre, cualquier conversación teológica llega a ser «cada vez menos un diálogo sobre las preguntas más importantes y cada vez más una lucha de poder sobre a quién le será permitido hablar» (Stackhouse 1988:22s.). Únicamente los que tienen acceso al «conocimiento privilegiado» pueden interpretar el contexto y son competentes para decir qué es el evangelio para ese contexto. En este paradigma, todo el pensar de los que «no son víctimas» está corrompido; si no logran apoyar inmediatamente determinada ortopraxis, son extraoficialmente excomulgados (debido a su «percepción falsa») y considerados afuera de los límites de la justicia de Dios (:102s., 186).

Este acercamiento termina por tener un concepto muy bajo de la importancia del *texto*, como algo que viene de afuera del contexto (Stackhouse 1988:38). La idea misma que los textos pueden juzgar los contextos es, de hecho, puesta en duda metodológicamente (:27). El mensaje del evangelio no

* Es bástame instructivo en ese sentido leer la carta abierta de Paúl Tillich a Emanuel Hirsch en 1934 (la traducción al inglés, «Open Letter to Emanuel Hirsch», fue publicada en J. L. Adams, W. Pauck y R. L. Shinn. eds., *The Thought of Paul Tillich* [El pensamiento de Paúl Tillich] (Harper & Row. San Francisco. 1985), pp. 353-388). inmediatamente después que Hirsch había publicado su *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegelphilosophischer und theologischer Bcsinnung: Akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahres 1933* (Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen. 1934). Tillich cita a Hirsch como escribiendo que los eventos en Alemania (en particular la subida de Hitler al poder) habían de «ser percibidos como la obra del Señor Todopoderoso, cuyos instrumentos en esencia tenemos que ser» (1985:364). Acusa a Hirsch de haber «pervertido la doctrina del *Kairós*, que había sido concebida profética y escatológicamente, en una consagración sacerdotal-sacramental del evento actual» (:366). Al hacer esto, Hirsch convirtió la historia actual en «una fuente de revelación paralela a los documentos bíblicos» (:371). (La referencia a Tillich la debo a Stackhouse 1988:97, quien observa que «muchos de los términos utilizados en el análisis de la sociedad y la historia modernas celebrados por el pensamiento liberacionista, basado en la *praxis*, estuvieron presentes en las obras de Hirsch».)

es considerado como algo llevado *a* los contextos sino como algo derivado *de* los contextos (:81). «Uno no encama las buenas nuevas en una situación; las buenas nuevas surgen de la situación», escribe Nolan (1988:27); después de todo, «los profetas no ‘aplicaban’ su mensaje profético a sus tiempos, tenían la revelación por medio de las señales de los tiempos».

El problema, sin embargo, es que los «hechos» siempre son ambiguos. No son los hechos de la historia los que revelan dónde está trabajando Dios, sino los hechos iluminados por el evangelio. Según *GS* 4, la Iglesia, al leer las señales de los tiempos, ha de interpretarlas *a la luz del evangelio* (cf. Waldenfels 1987:227). En todas las principales tradiciones eclesiológicas —católica, ortodoxa y protestante— las personas no sólo miran dónde están en el momento actual, sino también consideran de dónde han venido. Buscan una guía hacia la verdad y justicia de Dios que sea real, confiable y universal para aplicarla como criterio para evaluar el contexto. Esto significa que el *evangelio mismo* es la *norma normaos*, la «norma que norma». Nuestra lectura del contexto también es una norma, pero en un sentido derivado; es la *norma nórmala*, la «norma normada» (Kiing 1987:151). Por supuesto, el evangelio sólo puede leerse y cobrar sentido en nuestro contexto presente; sin embargo, tomarlo como criterio significa que puede criticar, y muchas veces critica, el contexto y la lectura que hacemos del mismo.

No hay duda, entonces. *Tenemos que* interpretar las «señales de los tiempos». Nuestras interpretaciones de las señales de los tiempos sólo tienen una validez relativa, sin embargo, e implican tremendos riesgos. Las parábolas del Reino de Dios en Mateo enfatizan la necesidad de velar (Mt. 25). Velar Huye del hecho de no saber; al mismo tiempo, sin embargo, vetar es una forma de interpretar señales (Berkhof 1966:187s), con el riesgo de interpretarlas de manera incorrecta. Nuestras presuposiciones iniciales pueden ser erróneas; puede que hayamos planteado preguntas completamente inapropiadas y seguido pautas equivocadas. Al mismo tiempo, no estamos desprovistos de brújula. Se nos han dado algunas paulas, ciertas guías que indican la voluntad de Dios y su presencia en el contexto. Donde la gente vive y trabaja a favor de la justicia, la libertad, el sentido de comunidad, la reconciliación, la unidad y la verdad, en un espíritu de amor y abnegación, podemos atrevernos a concluir que Dios está actuando. Donde hay esclavitud, donde se provoca la enemistad entre seres humanos y se niega cualquier responsabilidad mutua en un espíritu de individualismo o aun de comunidad cerrada, estamos en libertad de identificar fuerzas contrarias al reinado de Dios (cf. Riitti 1972:231; Lochman 1986:71). Esto nos permite armarnos de valentía y tomar decisiones, aunque permanezcan relativas por naturaleza (Berkhof 1966:204), debido a que nuestros juicios no coinciden con el juicio final de Dios (: 199). Aun si no tenemos la capacidad de decidir entre el bien absoluto y el mal absoluto, debemos ser capaces de distin-

guir entre tonos de gris y escoger «a favor del gris claro y en contra del gris oscuro» (:200).

5. *A pesar de la naturaleza y del lugar innegablemente cruciales que tiene el contexto, entonces, éste no debe ser tomado como la única y fundamental autoridad para la reflexión teológica* (cf. también Stackhouse 1988:26). La praxis también puede significar demasiadas cosas (:91). Por ende, aunque pueda ser mal visto en ciertos círculos hoy plantear preguntas sobre la absoluta prioridad de la praxis (:96), el hecho es que no hay praxis sin teoría aun en los casos en que no se haya articulado la teoría.

Por esta razón, la praxis requiere el control crítico de la teoría, en nuestro caso de una teología crítica de la misión, que depende del contexto, sin elevar la eficacia operacional al nivel de la norma más elevada. La dinámica de contextos particulares siempre incluye elementos «abstractos» como la verdad y la justicia, visiones «abstractas» de carácter metafísico-moral y preguntas «teóricas» de epistemología (Stackhouse 1988:11). Toda praxis depende de un «dogma bien específico, altamente esquematizado, sintético, social e histórico» y demanda «una teoría previa, de cierta complejidad, sobre lo que es y no es justo» (:96; cf. 103). El asunto, entonces, no es tanto si la praxis tiene primacía sobre la teoría sino «cuál teoría es suficientemente veraz y justa como para que la praxis se ponga a su servicio» (:98). Existe hoy una sospecha legítima hacia la afirmación de una posición doctrinal «ortodoxa» y un *depositum fidei* inmutable; sin embargo, donde está completamente ausente una acordada tradición de fe, la contextualización sólo produce nuevas sectas de política fideísta (: 103) y deja sin sentido cualquier discurso teológico (: 102).

6. *Stackhouse ha argumentado que estamos distorsionando la totalidad del debate sobre la contextualización si lo interpretamos únicamente como un problema referente a la relación entre praxis y teoría.* Necesitamos añadir la dimensión de *poiesis*, que él define como la «creación imaginativa o la representación de imágenes evocativas» (1988:85; cf. 104). Las personas tienen necesidad no sólo de la verdad (teoría) y la justicia (praxis); también necesitan la hermosura, los ricos recursos del símbolo, la piedad, la adoración, el amor, el asombro y el misterio. Con demasiada frecuencia en medio de la lucha entre la prioridad de la verdad y la prioridad de la justicia, esta dimensión resulta perdida. En un sentido profundo, Niebuhr (1960:75) acierta: «El amor demanda más que la justicia»; de hecho, significa más que la verdad. Entre la fe, la esperanza y el amor, el amor es mayor, pero, por supuesto, nunca puede divorciarse de los otros dos.
7. *Los mejores modelos de la teología con textual lograron mantener unidas en tensión creativa, teoría, praxis y poiesis, o, si preferimos, la fe, la esperanza y el amor.* Esta es otra manera de definir la naturaleza misionera de la fe cris-

tiana, la cual busca combinar estas tres dimensiones. Como las otras grandes religiones misioneras del mundo, dice Stackhouse, el cristianismo

sustenta un gran «develamiento» de una verdad última que, según se cree, tiene una importancia universal. Este «develamiento» provoca una pasión por la justicia trascendente; libera a sus adherentes de prácticas localistas, de las pretensiones absolutistas de lealtades contextuales y de condiciones sociales convencionales. Provoca cierto desarraigo, una alienación divina, una disposición a adoptar prácticas que son más justas que las del país de origen, un entusiasmo dirigido a traer a otros individuos a entrar en contacto con esta nueva verdad, un deseo de llevar este mensaje universal a pueblos y naciones que aún no lo han conocido y a transformar la identidad personal y sociedades enteras sobre la base de su justicia (1988:189).

No resulta necesario reiterar que no toda manifestación de teología contextual es culpable de una o todas las reacciones exageradas mencionadas arriba. Pero todas ellas constituyen un peligro constante en cada intento (¡legítimo!) que permite que el contexto determine la naturaleza y el contenido de la teología respecto a dicho contexto. Con esto en mente dirigimos nuestra atención ahora consecutivamente a la teología de la liberación y a su «inculturación».

La misión como liberación

De! desarrollo a la liberación

En esta sección continuaré mis reflexiones sobre la misión como contextualización, ajustando el enfoque para explorar la naturaleza de la teología de la liberación como una de las más dramáticas ilustraciones del cambio fundamental de paradigma que actualmente está ocurriendo en el pensamiento y la práctica de la misión.

La teología de la liberación es un fenómeno multifacético; se manifiesta en términos de teologías afroamericanas, hispanas y amerindias en Estados Unidos, de teología latinoamericana, teología feminista, teología negra surafricana y de varios movimientos teológicos similares en otras partes de África, Asia y Oceanía. Uno podría seguramente catalogar las varias teologías de *inculturación* como teologías de liberación; al mismo tiempo, los movimientos bajo discusión aquí son suficientemente distintos de las teologías de inculturación, que serán analizados en la siguiente sección como para merecer su propio análisis.

En la práctica, todas las teologías de liberación y de inculturación, con la excepción de ciertas teologías feministas, son teologías originarias del Tercer Mundo o

teologías del Tercer Mundo dentro del Primer Mundo. Tienen su enfoque primario en la *EATWOT*, la cual fue fundada en Dar es Salaam en 1976. La etiqueta «Tercer Mundo» fue elegida intencionalmente: expresa la experiencia de los que sienten tratados como personas de tercera clase, explotadas por los poderes del Primer Mundo y el Segundo. La mayoría de los miembros de *EATWOT*, por ende, rechazarían la expresión «mundo de los dos tercios», crecientemente habitual en círculos evangélicos, porque solamente refleja el tamaño geográfico y demográfico del Tercer Mundo, y no su posición socioeconómica y política en el «reverso de la historia» (cf. Fabella y Torres 1983:xii).

En gran parte, las teologías de liberación, particularmente la clásica variedad latinoamericana, evolucionaron como protesta contra la incapacidad de la Iglesia occidental y los círculos misioneros, tanto católicos como protestantes, para enfrentar los problemas de la injusticia estructural. ¡No es que no existiera preocupación alguna por la liberación en los círculos misioneros antes de la década de 1960! Uno podría, por ejemplo, referirse a algunos individuos y agencias misioneras mencionados anteriormente en este estudio: Bartolomé de las Casas, los primeros misioneros pietistas, los de la Misión de Basilea, los de la *CMS* (Anglicana), y el mismo William Wilberforce. En gran parte, sin embargo, las iglesias tendían a pretender una especie de «extraterritorialidad», una posición que *transcendí* los altibajos y conflictos de la historia, limitándose meramente a articular los principios del evangelio (cf. Míguez Bonino 1981:369). Se acordó que los males sociales tenían que remediarse, pero sin desafiar las macroestructuras sociopolíticas. La conferencia de 1937 sobre «Iglesia, comunidad y Estado», realizada en Oxford, todavía podía afirmar que la tarea de la Iglesia trasciende la nación, la clase y la raza.

Confrontada por el nazismo en la década de 1930, la Iglesia en Alemania paulatinamente se dio cuenta de que se estaba engañando a sí misma al pensar que los principados y poderes habitaban sólo «en los cielos»; ellos se encarnan también sobre la tierra como fuerzas demoníacas dentro de las estructuras de la sociedad. En cuanto a la misión protestante, no fue sino hasta la reunión de Tambaram del *IMC* (1938) sin embargo, cuando surgió un enfoque claro sobre las estructuras en el sentido más amplio y una convicción que «mejorar» no era suficiente; lo que se requería era una renovación radical (cf. van 't Hof 1972:119-123). A partir de Tambaram, la voz profética de la Iglesia se oiría con aún más claridad.

Aun así, Tambaram inició un periodo de confrontación intensa contra una estructura sociopolítica injusta en el Tercer Mundo. Unos treinta años o más después de la primera conferencia sobre Iglesia y Sociedad (Estocolmo 1925), el enfoque del movimiento ecuménico residía en los problemas de *Occidente y Oriente* (marxista), en particular aquellos causados por la tensión entre el socialismo y el sistema de la libre empresa. En 1955, sin embargo, se introdujo un proyecto de estudio sobre la responsabilidad cristiana hacia las áreas de rápido cambio social.

El eje había comenzado a moverse: a partir de allí las relaciones Norte-Sur crecían en importancia (cf. Nünberger 1987a: *passim*).

En círculos misioneros se admitió que ni el modelo tradicional de caridad ni el modelo del «acercamiento amplio» (el cual se inició en la década de 1920 y enfatizaba en particular la educación, los ministerios relacionados con la salud y la capacitación agrícola) resultó adecuado. Era imprescindible una estrategia más fundamental. Y fue el concepto de *desarrollo* el que dio expresión al desafío contemporáneo. Los gobiernos del Primer Mundo y el Segundo iban a contribuir a la solución del problema de la pobreza del Tercer Mundo, derivando sus recursos hacia ambiciosos proyectos de desarrollo. Apresuradamente, iglesias y agencias misioneras se sumaron también a la causa triunfante.

Para Occidente el desarrollo significaba modernización (cf. Bragg 1987:22-28). Todo el proyecto, sin embargo, estaba fundamentado sobre varias premisas falsas: presuponia que lo que era bueno para Occidente sería bueno también para el Tercer Mundo (en ese sentido, entonces, fue culturalmente insensible); operaba sobre la premisa de la Ilustración de la absoluta distinción entre el sujeto humano y el objeto material, y creía que todo lo que el Tercer Mundo necesitaba era pericia tecnológica; dio por sentado el tráfico en una sola dirección, sin reciprocidad alguna: la ayuda y la experiencia para la tarea del desarrollo eran movilizadas desde los «donantes» occidentales hacia los «recipientes» en el Tercer Mundo, a quienes ni siquiera se les había consultado; además, operaba sobre la premisa que nada en el Norte rico requería cambiarse (cf. también Nünberger 1982:233-391; Sundermeier 1986:63s; 72-80; Bragg 1987:23-25). En términos generales, el proyecto abortó de manera desastrosa. Una pequeña elite se benefició; la mayoría de la población terminó aún más desesperada que antes. Los ricos se volvieron más ricos y los pobres más pobres. Smith (1968:44) menciona que antes de la II Guerra Mundial un brasileño podía comprar un automóvil marca Ford con cinco bolsas de café; ahora (1968) son necesarias doscientas seis bolsas. A pesar de (¿debido a?) los billones de dólares de ayuda para el desarrollo, la situación socioeconómica de muchos países del Tercer Mundo se tomaba más desesperanzadora cada día. No se reconoció que la pobreza no era simplemente un resultado de la ignorancia, la falta de capacitación, o de factores morales y culturales, sino que tenía que ver con relaciones globales y estructurales.

En la década de 1960, sin embargo, debido a la infatuación con la secularización y la tecnología, fue virtualmente imposible convencer a las iglesias occidentales y su liderazgo que el modelo del desarrollo se encontraba plagado de contradicciones. En la Conferencia sobre Iglesia y Sociedad en Ginebra (1966), Mesthene y otros «humanistas tecnológicos» no podían creer que la salvación de los pobres podría encontrarse en otro lugar que ayudándolos a alcanzar a Occidente por medio de la tecnología moderna. Tan tarde como en 1968, la Asamblea del CMI en Uppsala, a pesar de su posición política tan radical sobre muchos aspectos de la proble-

pática, pudo dedicar una sesión entera (III) al «desarrollo económico y social del mundo» y producir un informe (cf. CMI 1968:45-55) que parece ser casi ciego al hecho de que la totalidad de la filosofía del desarrollo había sido desafiada en sus mismas bases.

Aún en 1973 las iglesias protestantes alemanas producirían un memorándum que hablaba bellezas de las emocionantes perspectivas de la humanidad y de las posibilidades tecnológicas que ayudarían a que los sueños del mundo entero se cumplieran (referencia en Sundermeier 1986:72s). Un lenguaje utópico caracterizaba la filosofía del desarrollo. «El desarrollo» decía Pablo VI en *Populorum Progressio* 76 (1967), era «el nuevo nombre de la paz». Las naciones subdesarrolladas habían llegado tarde a la carrera hacia el bienestar; si sólo se les pudiera ayudar a correr un poco más rápido y a aprender velozmente las técnicas de los países avanzados, el fin de su miseria podría estar a la vuelta de la esquina (cf. Gómez 1986:37).

A partir de la década de 1970, sin embargo, la disposición de ánimo estaba cambiando en el Tercer Mundo, especialmente en América Latina. En términos socio-políticos, el desarrollo fue reemplazado por la revolución; en términos eclesiásticos y teológicos, por la *teología de la liberación*. Ya para la época en que se popularizó el término «teología de la liberación» (1986, antes de Medellín; cf. Gutiérrez 1988:xviii), sus temas principales habían sido corrientes por casi una década (:xxix, cf. Segundo 1986:222. nota 243). Pronto se oía de «liberación» por todas partes en el horizonte eclesiástico. Los antónimos cambiaron: ya no se contrastaba el desarrollo con el subdesarrollo, sino la dominación con la dependencia, el rico con el pobre, el capitalismo con el socialismo, los opresores con los oprimidos (cf. Waldenfels 1987:226s.; Frostin 1988:7s.). La pobreza no se erradicaría al colmar a los países pobres de tecnología, sino al remover las causas de la injusticia; y debido a la reticencia del mundo occidental para respaldar tal proyecto, los pueblos del Tercer Mundo tenían que tomar en sus propias manos su destino y liberarse a sí mismos por medio de una revolución. El desarrollo implicaba una continuidad evolutiva con el pasado; la liberación implicaba una ruptura con el pasado y un nuevo comienzo.

«La opción preferencia! de Dios por los pobres»

El capitalismo moderno, fundamentado sobre la filosofía de Adam Smith, ha creado un mundo totalmente diferente al conocido anteriormente. Doscientos años después de la Ilustración, dice Newbiggin (1986:110), «vivimos en un mundo en que millones de personas disfrutan de un nivel de riqueza material que pocos reyes y reinas podían igualar en aquel entonces». En la medida en que acumulaban sus riquezas, los cristianos ricos tendían crecientemente a interpretar los dichos bíblicos sobre la pobreza de manera metafórica. Los «pobres» eran los «pobres en espíritu», los que reconocían su dependencia total de Dios. En ese sentido, entonces,

los ricos también podían ser pobres: así podrían arrogarse todas las promesas bíblicas para sí mismos.

Paulatinamente, sin embargo, los rostros de los pobres forzaron la atención de los cristianos ricos de Occidente, de tal manera que ya era imposible olvidarse de ellos o alegorizarlos. La reunión en la ciudad de México de la CMME comenzó a fijarse en esos rostros pero aún se mostró demasiado preocupada con la secularización para sacar conclusiones teológicas de ello (cf. Dapper 1979:39). Después de la conferencia de Ginebra de 1966 el clima sí cambió. En su «Mensaje», la asamblea de Uppsala declaró:

Oímos el grito de los que anhelan la paz; de los hambrientos y explotados que exigen pan y justicia; de las víctimas de la discriminación, que reclaman la justicia humana, y de los crecientes millones que buscan sentido a la vida (CMI 1968:5).

Dapper escribe: «Nadie puede dudar que estos son nuevos tonos en el Consejo Mundial; ya no hay intentos de evadir los gritos apelando al lenguaje metafórico» (1979:45). Bangkok (1973) confirmó el nuevo énfasis: términos como «salvación» se tradujeron como «liberación», «comunión» como «solidaridad» (cf. Dapper 1979:53). En Melbourne (1980) los pobres se colocaron en el corazón mismo de la reflexión misionológica; efectivamente, la Conferencia hizo «una clara afirmación que la solidaridad con aquellos es hoy una prioridad central y crucial de la misión cristiana» (Gort 1980a:lis.). En cierto sentido, los pobres se convirtieron en la categoría hermenéutica dominante en Melbourne. En por lo menos tres de las cuatro secciones (I, II y IV) los pobres aparecen de manera prominente. Reflexionando después de la Conferencia, Emilio Castro (1985:151) sugirió que, en Melbourne, la afirmación del pobre era «el principio misionológico por excelencia» y la relación de la Iglesia con los pobres, «la vara de medir misionera».

Aún más dramático fue el «descubrimiento de los pobres» en los círculos católico-romanos, especialmente como se mostró en las segunda y tercera conferencias generales de los obispos latinoamericanos en Medellín (CELAM II; 1968) y en Puebla (CELAM III, 1979). Fue en Puebla donde se originó la frase «opción preferencial por los pobres». Y como Gutiérrez ha explicado (1988:xxvs.), la misma palabra «preferencia» niega cualquier exclusivismo, como si a Dios le interesaran *únicamente* los pobres, mientras que la palabra «opción» no debe ser entendida en el sentido de «opcional». El punto es más bien que los pobres son los primeros, aunque no los únicos, sobre los cuales se enfoca la atención de Dios y que, por lo tanto, la Iglesia no tiene otra opción sino la de demostrar su solidaridad con ellos. Los pobres tienen un «privilegio epistemológico» (Hugo Assmann, citado en Frostin 1988:6); son los nuevos interlocutores de la teología (Frostin 1988:6s.), su nuevo lugar hermenéutico.

El peligro en todo esto, por supuesto, es el de volver a caer fácilmente en la trampa de «la Iglesia *para* los demás» en vez de «la Iglesia *con* los demás», «la Iglesia *para* los pobres» en vez de «la Iglesia *de* los pobres». Melbourn ayudó en el proceso de tomar distancia de la actitud tradicional de condescendencia de la Iglesia (rica) hacia los pobres; no era tanto el caso de que los pobres necesitan a la Iglesia sino que la Iglesia necesita a los pobres, si es que pretende permanecer cerca de su Señor, también pobre. Los pobres empezaban a descubrirse y afirmarse a sí mismos. Así como, en su reacción al modelo de desarrollo, los pobres «rehusaron soñar según órdenes» (Ivan Illich, citado en Dapper 1979:91), ahora rehusaban ser definidos por Occidente, los ricos o los blancos. Los pobres ya no eran meramente unos *objetos* de la misión: se habían convertido en sus *agentes* y sus portadores (cf. Sección IV.21 de Melbourn; CMI 1980:219). Y dicha misión es, sobre todo, de liberación. Gutiérrez aun define la teología de la liberación como «una expresión del derecho de los pobres a elaborar su propia fe» (1988:xxi). La Iglesia alguna vez fue «la voz de los sin voz»; ahora los que no tienen voz hacen oír ellos mismos su voz (Castro 1985:32).

Durante aproximadamente las últimas dos décadas se han publicado numerosos estudios sobre quiénes son los pobres y cómo han sido percibidos y tratados por la Iglesia tradicionalmente. No cabe duda de que tanto en el Antiguo Testamento como en el ministerio de Jesús hubo un significativo enfoque de los pobres y su situación (cf. capítulo 3 de este estudio, y De Santa Ana 1977:1-35). «Toda la Biblia, empezando con la historia de Caín y Abel, refleja la predilección de Dios por los débiles y abusados de la historia humana» (Gutiérrez 1988:xxvi). Mucho de este carácter distintivo se mantuvo durante los primeros siglos de la Iglesia cristiana (De Santa Ana 1977:36-64). Después de Constantino, y en la medida en que la Iglesia se volvía cada vez más rica y privilegiada, el pobre fue crecientemente olvidado o tratado de manera condescendiente. Sin embargo, aun en aquel entonces voces poderosas, especialmente en los círculos del movimiento monástico, continuaban enfatizando la ineludible responsabilidad del cristiano en este sentido. Basilio el Grande, en particular, fue un defensor infatigable de los pobres (:67-71). En un sentido, entonces, el redescubrimiento del pobre en nuestro tiempo es también una reafirmación de una tradición teológica muy antigua.

Ser pobre es una incontrovertible realidad material. No podemos, sin embargo, pensar a los pobres únicamente en las categorías socioeconómicas modernas. En mis reflexiones sobre Lucas (capítulo 3) he demostrado que siempre que Lucas preserva palabras de Jesús sobre aquellos que sufren, los pone encabezando o cerrando la lista. Esto parece sugerir que los pobres son una amplia categoría abarcativa para todos aquellos que son víctimas de la sociedad. La interpretación de los pobres de la teología de la liberación utiliza una hermenéutica similar. Los pobres son los marginados, los que no tienen una participación ni activa ni pasiva en la sociedad; es una marginalidad que comprende todas las esferas de la vida y que se hace tan

extensiva que las personas se sienten totalmente carentes de recursos para cambiar la situación (Müller 1978:80, con base en Hugo Kramer). Es una «condición subhumana» (Gutiérrez 1988:164), «una condición escandalosa y maléfica» (: 168), «un sistema total de muerte» (Míguez Bonino 1980:1155).

Desde esta perspectiva, entonces, la «opción preferencial por los pobres» no es aplicable solamente a América Latina, como a veces se ha sugerido. La práctica del *racismo* es una forma de pobreza impuesta (y por supuesto, las víctimas de la discriminación racial muchas veces viven en una pobreza material). En este aspecto, la teología negra, la versión norteamericana y sudafricana de la teología de la liberación, es una aplicación contextual de la «opción preferencial por los pobres» (cf. Kritzinger 1988:172-236).

Tradicionalmente, en la teología occidental la relación con los pobres se entendía sólo como una cuestión de ética, no propiamente de teología o epistemología (Frostin 1985:136; 1988:6). «La acción política en nuestra opinión tiene su lugar en la ética cristiana, no en la soteriología», dice Brakemeier (1988:219). Esta perspectiva está hoy cuestionada, no solamente por parte de la teología de la liberación sino también en círculos católicos, reformados y otros. Gort (1980b:52, 58) afirma que en la posición reformada la teología y la ética van juntas. La ética es las manos y los pies de la teología, y la teología es los órganos vitales y el alma de la ética.

Esta posición, por supuesto, tiene tremendas consecuencias para nuestro entendimiento de la misión. En este modelo, las teologías de la liberación y las afroamericanas se convierten en un «desafío a la misión» (cf. el título de Kritzinger 1988). Este modelo predominó en Melbourne (1980); la solidaridad con los pobres y los oprimidos era una prioridad clara para la misión cristiana (cf. Gort 1980a: 12). Una vez que reconozcamos la identificación de Jesús con los pobres ya no podemos considerar nuestra propia relación con los pobres como un asunto de ética social: es asunto del evangelio mismo (Castro 1985:32; cf. Sider 1980:318). O según las palabras de Nícholas Berdyaev: mientras el problema de mi propio pan es asunto material, el problema del pan de mi prójimo es asunto espiritual.

Esto no excluye el amor de Dios para con los no-pobres. En este caso, sin embargo, la conversión es distinta, ya que incluye un reconocimiento de la complicidad en la opresión de los pobres y un rechazo a los ídolos del dinero, el racismo y los intereses personales (cf. Kritzinger 1988:274-297). Esto es necesario no solamente porque no han estado actuando éticamente, sino porque por medio de su «pseudo-inocencia» (Bocsak) actualmente se han negado a sí mismos el acceso al conocimiento.

Tenemos en este sentido una perspectiva teológica crecientemente unificada. Las iglesias ortodoxas, muchas de las cuales han vivido por siglos en situaciones donde la Iglesia ha sido perseguida o por lo menos marginada, siempre han mantenido este vínculo intrínseco entre teología y ética respecto a la actitud de la Iglesia hacia el pobre. Católicos y protestantes ecuménicos hoy suscriben a esta posición. Y los

evangélicos, después del «Gran Retroceso» de las primeras décadas de este siglo, comenzaron paulatinamente a percibir la conexión indisoluble entre la teología y la ética social. Hoy muchos evangélicos, como Ronald J. Sider, hablan de manera muy franca sobre la Iglesia y los pobres. Sider acepta la «doctrina» que Dios está del lado del oprimido (1980:314). Y si los privilegiados realmente pertenecen al pueblo de Dios estarán también al lado del pobre; en efecto, los que hacen caso omiso de los necesitados no son realmente el pueblo de Dios, no importa la frecuencia de sus ritos religiosos (:317s.). Jesús no será nuestro Salvador si persistimos en rechazarlo como Señor de la totalidad de nuestra vida. De igual modo, una consulta sobre estilo de vida sencillo, co-auspiciada por el CLEM y la *WEF* (1980), fue mucho más allá de la idea de vivir una vida sencilla y abordó precisamente la opción preferencial de Dios por los pobres, el juicio divino sobre los opresores y el modelo de la identificación de Jesús con los pobres (cf. Scherer 1987:180).

Teología liberal y teología de la liberación

Con frecuencia se ha afirmado que la teología de la liberación es meramente una variante de lo que se conoce ampliamente como teología liberal: la teología liberal clásica de siglo diecinueve, el evangelio social, las teologías seculares de la década de 1960 o la teología política de Europa (cf. entre otros, Braaten 1977:139-148, 153; Knapp 1977:160s.). Y existen similitudes importantes. Como la mayoría de las teologías liberales, la teología de la liberación tiene un fuerte componente de preocupación social y rechaza la tendencia a interpretar la fe cristiana en categorías ultramundanas o de manera excesivamente individualista. A pesar de su crítica de Occidente y de las teologías occidentales, la teología de la liberación también se compromete con el motivo de la prosperidad terrenal por medio del modelo de modernización (Sundermeier 1986:76). Ambas corrientes teológicas parecen más antropocéntricas que teocéntricas; igual que las teologías occidentales, la teología de la liberación es acusada de inmanentismo y de «una evaporación de la fe» (cf. Froslin 1988:12, 193).

Si estas evaluaciones de la teología de la liberación fueran válidas en su totalidad, difícilmente habría salido de la sombra de la Ilustración hacia un nuevo paradigma. Hay, sin embargo, dos áreas generales en las que los dos proyectos difieren de manera fundamental.

1. Todas las teologías occidentales aludidas luchan primordialmente con la realidad del modernismo, del secularismo, es decir, con la cuestión de si realmente tiene sentido hablar de Dios en una era secular. Su respuesta consiste en afirmar los principios básicos del secularismo mientras tratan de rescatar algo de su herencia religiosa en el proceso. Muchas veces lo hacen rechazando el evangelismo como un llamado a una fe personal y reemplazando la misión con la «humanización». Afirman que el descubrimiento de las dimensiones políticas, sociales y económicas de la vida convirtió en algo obsoleto las reducciones subjetivista, individualista y existencialista de la teología (Daecke 1988:631). Para ellos todo el mundo se está moviendo irreversiblemente hacia una cultura

global que tendrá una forma occidental y donde la fe religiosa en su forma tradicional perderá su «relevancia sacralizante» (cf. Fierro 1977:265-267). Una «restauración de lo sagrado» es fútil (:339-348); debemos abrazar lo secular (:348-341). En el verdadero estilo de la Ilustración, estos «humanistas tecnológicos» dan por sentado una separación entre hecho y valor, y creen que el ser humano, como sujeto racional e imparcial, es capaz de lograr una información confiable y de hacer las adaptaciones necesarias (también a nivel sociopolítico) inteligibles (y por lo tanto aceptables) para los otros seres humanos racionales (cf. West 1971:26s.). Los occidentales, incluidos los teólogos, dice West (:51), son por instinto humanistas tecnológicos: la historia que estudian y las premisas de cada ciencia que absorben generan en ellos una fe instintiva en la razón (:52). la cual será esclarecida únicamente por la revelación (:63).

- Los teólogos de la liberación, en contraste, tienden a ser casi ingenuamente religiosos, a veces hasta biblicistas (cf. la crítica de Desmond Tutu y Alian Boesak por su colega liberacionista Mosala 1989:26-42). La cruz de Jesús, una vergüenza para el evangelio social, está en el corazón mismo de la teología de la liberación. La «práctica de Jesús» (Echegaray 1984) incluye la vida, la muerte y la resurrección de Cristo. Hay una declaración que dice: «la teología tiene que ser teología de cabo a rabo» y rehusar «disolver su principio epistemológico» (Míguez Bonino 1980:1156). En su estudio de Pablo, Segundo se refiere una y otra vez a los «datos transcendentales» (1986:152, 157 y en otras referencias) que no pueden ser negociados bajo ninguna circunstancia. El asunto para la teología de la liberación no es saber si Dios existe o no, sino en cuál lado está (Fabella y Torres 1983:190). Y esta es una pregunta posmoderna.
2. Las teologías progresistas de Occidente tienden a ser evolucionistas en su filosofía y, por tanto, en último análisis se orientan hacia el mantenimiento del statu quo, aunque sea en una forma adaptada (cf. Lamb 1984:138). Aun donde se comprometen con alguna forma del socialismo, éste tiende a ser un socialismo contemporizador (cf. Hopkins 1940:323). Su perspectiva de la sociedad es muchas veces romántica, utópica, ingenua y sentimental (:323, 325). Aun las declaraciones radicales de Uppsala (1968) revelan «en general» poco más que «un racionalismo tecnológico enmendado y un optimismo liberal sobrio, combinados con una exhortación moralista» (West 1971:33, nota 10). Como tales, las teologías progresivas reflejan el lenguaje de los privilegiados. Es teología «desde arriba».

La teología de la liberación, sin embargo, es teología «desde abajo». Es contrahegemónica (Frostin 1988:192). Cree que la ley de la historia no es el desarrollo sino la revolución, «una ley inexorable que moldea pero no se sujeta a la voluntad humana» (West 1971:113). El enemigo de la humanidad no es la naturaleza (como en el caso del humanismo tecnológico) sino una estructura de poder humano que explota y destruye a los que no tienen poder (:32).

Por lo tanto, a la luz de lo anterior y a pesar de las similitudes innegables entre estos dos géneros de teología, sería simplista considerarlas como imágenes de un espejo la una de la otra. La teología de la liberación no es sólo el ala radical y política de la teología progresiva europea (Gutiérrez 1988:xxix). Hay una diferencia aquí tan básica que cada lado debe mal interpretar al otro a fin de tener sentido (cf. West 1971:32). Ambas pueden ser denominadas teologías de «las señales de los tiempos»; pero, como he argumentado arriba, no tenemos otra alternativa que tratar de interpretar las señales de los tiempos, aunque sea un proyecto lleno de riesgos. No podemos eludir esta responsabilidad; al fin y al cabo, lo que vale la pena hay que hacerlo, aunque se haga mal. Más que una simple extensión lógica del evangelio social y las teologías seculares de la década de 1960, varias formas de la teología de la liberación están en la misma tradición de los despertares evangélicos, de la teología reformada (cf. el lugar central de la tradición reformada en Boesak 1977) y del giro radical asociado con el nombre de Karl Barth (cabe notar cómo James Cone y Míguez Bonino extrapolan sus teologías desde sus raíces barthianas; cf. también Lamb 1984:129).

La conexión marxista

Tanto las teologías de la liberación como las contextuales son con frecuencia acusadas de haber rendido el evangelio cristiano a una ideología marxista. En sí mismo esto es de esperarse, dado que tanto el marxismo como la teología de la liberación rechazaron el modelo capitalista (cf. por ejemplo, Míguez Bonino 1976). También es entendible a la luz de la naturaleza burguesa de la mayoría de las iglesias occidentales y su complicidad con el colonialismo y el capitalismo. La orientación hacia el statu quo en gran parte del cristianismo y la interpretación convencional del compromiso social cristiano, que no va más allá de caridad y ayuda, han sido expresados elocuentemente en las muchas veces citadas palabras de Dom Hélder Câmara: «Cuando edifico casas para los pobres me dicen santo. Pero cuando trato de ayudar a los pobres llamando por su nombre las injusticias que les hicieron pobres, me tildan de subversivo, de marxista». Existen, entonces, razones válidas para que los teólogos del Tercer Mundo recurran a una crítica marxista del cristianismo tradicional. Marx mismo se apasionaba con la idea de dar un final a la explotación y opresión del pobre, y en eso no puede ser criticado.

No siempre, sin embargo, se admite que el uso que la teología de la liberación hace del marxismo y sus categorías es selectivo y crítico. Los teólogos de la liberación tienden a utilizar el análisis marxista como una herramienta de crítica y no de manera prescriptiva. Aun alguien tan radical como José P. Miranda (cuyo libro *El comunismo en la Biblia* se abre con el capítulo: «El cristianismo es comunismo») critica a muchos revolucionarios que dicen ser marxistas y también hace un uso crítico de las categorías marxistas.

Además, parece que, en cuanto a la teología de la liberación en América Latina se refiere, en los últimos años ha habido un distanciamiento del análisis marxista. Esto es particularmente cierto respecto a la crítica marxista de la religión. J. L. Segundo, por ejemplo, critica la incapacidad del marxismo para tomar en cuenta la realidad del «*dato trascendente* del cristianismo». Su problema, dice, es con «la escatología simplista y errónea del marxismo», que «levanta expectativas falsas y por tanto a la larga servirá sólo para intensificar la desesperación y la angustia del pueblo» (1986:179) y con la «utopía paralizante» que ha perneado la teología de la liberación debido a esta alianza. También Míguez Bonino (1976:118-132) es muy cuidadoso en señalar las fallas cruciales del marxismo, tales como el abuso del poder, su arbitrariedad, el culto a la personalidad y sus el ítes burocráticas. La alianza con el marxismo, entonces, tiene tanto «promesas» como «limitaciones».

Al mismo tiempo, mientras el análisis marxista parece estar declinando en América Latina, se ha introducido con más vigor en la teología negra de Sudáfrica, más o menos desde 1981; otra vez por razones muy obvias, dada la situación de represión y la privación de derechos civiles y franquicias de las personas de raza negra en Sudáfrica. En cierto sentido, entonces, en Sudáfrica ha habido un retroceso en comparación con América Latina. La «primera fase» de la teología negra (1970-1980) estaba casi totalmente libre de influencias marxistas; los teólogos de la «segunda fase», sin embargo, después de 1980, están utilizando categorías marxistas de manera mucho más consciente y coherente (para un análisis de las dos «fases», cf. Kritzinger 1988:58-84).

Difícilmente puede haber problemas en utilizar la *teoría* marxista como una herramienta de análisis social. Como tal, puede ser de un tremendo valor. La pregunta es, sin embargo, si algunos proponentes de la teología de la liberación no han adoptado también la *ideología* marxista, y si esto puede ser considerado compatible con la fe cristiana. Al intentar una respuesta a esta pregunta uno puede aclarar, en primer lugar, que el marxismo comparte con el capitalismo las presuposiciones del paradigma de la Ilustración, especialmente respecto al pensamiento sujeto-objeto, su utopismo, y su creencia en la modernización y en el ser humano como ser autónomo y bueno por naturaleza. Newbiggin, con alguna justificación, lo denomina «el gemelo rebelde del capitalismo»; los dos son «los productos gemelos de la apostasía de los intelectuales europeos del siglo dieciocho» (1986:8). La única diferencia quizás radica en que una busca la libertad a expensas de la igualdad, y la otra, la igualdad a expensas de la libertad (:118)

En segundo lugar, el cristianismo como religión procede de la premisa que existe una realidad detrás y por encima de la realidad tangible y visible alrededor de nosotros; su marco de referencia no es solamente este mundo. El marxismo, en contraste, es una ideología, lo cual significa que carece de toda referencia a una realidad «trasempírica» (lo cual no implica que no haya tenido fundadores, sagradas escrituras, mártires, credos oficiales, una escatología, herejes y cosas así; para un

resumen excelente de «los elementos religiosos en el marxismo» cf. Nürnberger 1987b: 105-109). En el modelo marxista clásico, la religión es una ilusión y el opio del pueblo. Es importante notar que esta dimensión totalmente atea del marxismo es rechazada crecientemente por los teólogos de la liberación. En ese sentido, los teólogos seculares están actualmente más cerca de la premisa marxista clásica que los teólogos de la liberación. En general estos últimos rehúsan desechar lo que Segundo denomina el «dato trascendente». Para Gutiérrez, la salvación «abrazo todos los aspectos de la humanidad: cuerpo y espíritu, individuo y sociedad, persona y cosmos, tiempo y eternidad» (1988:85); una afirmación con la cual ningún marxista estaría de acuerdo. Leonardo Boff distingue de igual modo entre «liberación parcial» y «liberación integral» (1984:14-66; cf. Boff 1983). Únicamente la última merece el nombre de salvación y tiene que ver con «la condición escatológica del ser humano» (1984:56-58). Salvación y liberación nunca pueden separarse la una de la otra (como ocurre demasiadas veces en la teología convencional); tampoco, sin embargo, hay que confundirlas (:58-60).

En tercer lugar, está la cuestión de la violencia. Apoyar la violencia es intrínseco al marxismo. Sin condonar la violencia del statu quo y su bendición por parte de cristianos (lo cual es actualmente el mayor problema), uno tiene que expresar preocupación frente al apoyo a la violencia revolucionaria (que, en efecto, es el problema menor, ya que en realidad esta violencia es una respuesta a la violencia del sistema) en algunas ramas de la teología de la liberación. Llega a ser especialmente problemático cuando los teólogos adoptan la idea marxista de una revolución continua, en el sentido de la filosofía de Albert Camus: «Yo me rebelo, entonces nosotros somos», o el lema del Che Guevara: «El deber de un revolucionario es hacer la revolución». En este tipo de acercamiento la acción revolucionaria se eleva casi a nivel de una liturgia sagrada, el conflicto se convierte en una clave hermenéutica que abarca todo y la movilización del odio y la demagogia en un deber ineludible. Al mismo tiempo, perpetúa la fijación sobre el «opositor» como el enemigo implacable y le asigna la culpa de toda la miseria que sufren los otros (cf. Sundermeier 1986:67, 76), mientras condona todo lo que los oprimidos deciden hacer para tratar de despojarse de las cadenas de opresión.

A pesar de que algunos liberacionistas apoyen inequívocamente la violencia (como Shaull 1967), mientras otros parecen ser ambiguos (por ejemplo, el *Documento Kairos*), la mayoría de ellos está comprometida con la no-violencia (por ejemplo Desmond Tutu y Alian Bocsak). En esta línea, la Conferencia de la CMME en Melbourne recuerda que «Jesús de Nazaret rechazó el poder coercitivo como forma de cambiar el mundo» (Sección IV.3; CMI 1980:209), mientras la *EN 37* declara que «la violencia no concuerda con el evangelio». El «espiral de la violencia» (Cámara) es un fantasma demasiado conocido en muchas partes del mundo. Esto es suficiente para hacer de las estrategias no-violentas, como las de Ghandi y Martín Luther King, dignas de una consideración seria. El poder humano tiene sus

límites; puede ser coercitivo, pero difícilmente puede sanar (West 1971:230). Los cristianos deben permanecer siempre abiertos a la «imposibilidad posible» de que el «enemigo» puede convertirse en amigo y que el opresor puede ser persuadido a cambiar de rumbo (de Gruchy 1987:242). Para vergüenza de muchos, los Evangelios dicen que Jesús comía con pecadores y rectos, con opresores y oprimidos, y que tanto Leví el colaborador como Simón el Zelote estaban entre sus discípulos (a menos, por supuesto, que nuestra hermenéutica de sospecha nos lleve a dudar radicalmente de toda la tradición del evangelio respecto a estos aspectos y otros similares, como Mosala [1989] parece sugerir). Y dado que los cristianos creemos que la batalla definitiva ya ha sido ganada por Cristo, podemos creer en la posibilidad del perdón, la justificación y la reconciliación. A la luz de realidades tan duras de opresión y explotación, tal reconciliación será costosa. Es «totalmente destructiva de las continuidades humanas, de las teorías de progreso, de la vieja identidad y la vieja sociedad, porque lleva asimismo a la afirmación del adversario» (West 1971:47; cf. de Gruchy 1987:24 ls.). En ese sentido, entonces, el elemento del análisis conflictivo en la teología de la liberación nunca debe ser una alternativa a la reconciliación sino una dimensión intrínseca de la restauración de la comunidad entre quienes son ahora los privilegiados y los subprivilegiados (Frostin 1988:180).

Liberación integral

La teología de la liberación ha ayudado a la Iglesia a redescubrir su antigua fe en Yahvé, cuya cualidad sobresaliente, que lo convirtió en el Totalmente Otro, estaba fundamentada en su involucramiento en la historia como el Dios de la rectitud y la justicia, defensor de la causa del débil y el oprimido (cf. Dt. 4.32, 34s.; Sal. 82). Nos ha ayudado a entender la frescura del Espíritu Santo, especialmente su capacidad para convertir las cosas inertes en cosas vivas, para volver a las personas muertas a la vida, para potenciar a los débiles y para reconocer la presencia del mismo Espíritu no sólo en el corazón de la gente sino también en el mundo cotidiano de la historia y la cultura (cf. Krass 1977:11). Ha avivado la fe en la gran renovación de la historia, que fue inaugurada en la muerte, resurrección y ascensión de Cristo, y ha despertado la confianza que nada tiene que quedar como está: los cristianos pueden tomar una posición crítica frente a las autoridades, tradiciones e instituciones de este mundo y cumplir el antiguo refrán *ecclesia semper reformando*, con su consecuencia natural, *societas semper reformando* (cf. Gort 1980b:54). Esto se debe aplicar especialmente a las condiciones de los pobres y los humildes. Merecen preferencia no por ser moral o religiosamente mejores que los demás, sino porque Dios es Dios a cuyos ojos «los últimos son los primeros»; o en palabras de Las Casas: «Porque del más chiquitito y del más olvidado tiene Dios la memoria muy reciente y muy viva» (citado en Gutiérrez 1988:xxvii).

Puesto que la fe y la vida son inseparables (Gutiérrez 1988:xix), ésta es una liberación que ha de efectuarse en tres niveles distintos: desde situaciones sociales de opresión y marginalidad, desde todo tino de servidumbre preñada y desde el

pecado, que consiste en romper la amistad con Dios y con los demás seres humanos (:xxxviii; 24s.; cf. Brakemeier 1988:216). Ortodoxia y ortopraxis se necesitan mutuamente y cada una es negativamente afectada si pierde de vista a la otra; mutilamos el mensaje de Jesús si escogemos donde no se puede escoger (:xxxiv). Y somos liberados por medio de nuestra participación en la nueva vida que se nos confiere por medio de la gratuidad de Dios (:xxxviii.).

Los tres niveles están interconectados de manera íntima pero no son iguales, debe ser cuestionada la tendencia de algunos círculos a elevar el nivel político a una posición de primacía absoluta. En su estudio sobre la cristología humanista de Pablo, Segundo tiene importantes reflexiones sobre este tema. Según él, la fe yavista de Israel incluía las liberaciones políticas como una, solamente una, de sus dimensiones (1986:169s.). Los teólogos de la liberación, sin embargo, tienden a hacer una lectura de toda la Biblia —aun las partes que parecen menos políticas— con la ayuda de una llave política, o a despreciar las secciones que no pueden ser leídas de esta manera (: 169-171). Esto ha sucedido porque estaban tratando de extraer respuestas preconcebidas de la Escritura, buscando una conexión inmediata y pragmática entre los problemas surgidos en su propio entorno y el mensaje de la Biblia (: 172). Luego propone una relectura de Pablo que lo comprenda dentro de su propio contexto donde la libertad socioeconómica no es todo y extrapolando desde allí hasta hoy. Pablo nos muestra que sí existen aspectos del ser humano imposibles a reducir a lo sociopolítico.

Luego Segundo trata la cuestión de quiénes son los verdaderos portadores de la idea de la teología de la liberación. Existe una tendencia en la teología de la liberación, dice él, a borrar la distinción entre la Iglesia y «el pueblo» o «los pobres», y a sacrificar la Iglesia como una comunidad distinta. La misma tendencia se encuentra fuera de los límites estrictos de la teología de la liberación. En la Conferencia de la CMME realizada en Melbourne, por ejemplo, se otorgó a los pobres una cualidad mesiánica, como si los pobres y la Iglesia fueran sinónimos. Una propuesta que afirmaba que los pobres son bendecidos *siempre y cuando* busquen la justicia fue derrotada en Sección I. El informe en realidad reza (énfasis nuestro): «Los pobres son ‘bendecidos’ *a causa de* su búsqueda de la justicia y su esperanza de liberación. Ellos *aceptan* la promesa que Dios viene para su rescate» (1.2; CMI 1980:172). Segundo nos previene contra este tipo de discurso ya que existe mucha retórica vacía y fórmulas relucientes, por ejemplo, que las personas deben «colocarse bajo el discipulado de los pobres», porque (según Gutiérrez), únicamente a los pobres se les ha concedido la gracia de recibir y entender el Reino, de modo que no puede haber una auténtica teología de liberación hasta que sea creada por «el pueblo» (en Segundo 1986:182,224, nota 257; cf. 226, nota 262).

Sin embargo, Segundo ruega para que nuestra categoría teológica determinante sea la *Iglesia* y no «el pueblo». La praxis de la teología de la liberación presupone la justificación por gracia por medio de la fe. «El pueblo», sin embargo, es una cate-

goría sociológica y no puede convertirse en un término teológico ni ser considerado como sinónimo de la Iglesia. Toda liberación debe pasar por la instancia del juicio de la cruz de Cristo (cf. Brakmeier 1988:217-221). En el *Documento Kairos*, también la línea entre la Iglesia y el movimiento político se vuelve borrosa (cf. de Gruchy 1987:241). La convicción de Lamb, citada anteriormente, que «la voz de las víctimas es la voz de Dios» (1982:23) es una declaración supremamente poderosa y conmovedora, pero peca de hacer borrosas las categorías. Decir que Dios oye y responde al grito de los oprimidos es una cosa; afirmar que tal grito *sea* la voz de Dios es otra. El Obispo Alpheus Zulu dijo una vez: «La declaración ‘Dios está al lado de los oprimidos’ no puede expresarse en términos de su contraparte: ‘los oprimidos están del lado de Dios’». La exhortación de Segundo en este sentido merece ser oída. Y parece que Gutiérrez empieza a escucharlo. En su nueva introducción a *Teología de la liberación* previene contra «los entusiasmos faci listas que han interpretado [la teología de la liberación] de manera simplista y errónea, al hacer caso omiso de las demandas de la fe cristiana tal como se vive en la comunión de la Iglesia» (1988:xviii; cf. xlii).

Sin embargo, está la otra cara de esto: el optimismo innato de la humanidad. En ese sentido la teología de la liberación, por lo menos es sus primeras manifestaciones, compartía el optimismo de los teólogos seculares, los «humanistas tecnológicos». Ambos ubicaban el pecado en las estructuras de la sociedad y no en el corazón humano. Ambos eran inherentemente optimistas respecto al futuro y la humanidad y eran, para esto, deudores de la cosmovisión de la Ilustración. La diferencia quizás radica en que, mientras los humanistas tecnológicos consideraban a *todas* las personas como buenas en esencia, la teología de la liberación tiene la tendencia a considerar únicamente a los pobres y oprimidos como intrínsecamente buenos: los ricos y opresores, sin embargo, son malos.

El optimismo de la década de 1960 y de las primeras etapas de la teología de la liberación era casi palpable. Gutiérrez (1988:xvii) cita un párrafo del documento del CELAM II (Medellín 1968, donde la teología de la liberación latinoamericana fue sancionada en forma oficial) que ejemplifica esto:

América Latina obviamente se encuentra bajo la señal de transformación... Parece ser una época de celo por la emancipación plena, de la liberación de cualquier forma de servidumbre, de madurez personal e integración colectiva ... No podemos ver en ese esfuerzo gigantesco hacia una veloz transformación y desarrollo sino una señal obvia del Espíritu que lleva la historia de la humanidad y de los pueblos hacia su vocación. No podemos descubrir en esta fuerza cada día más insistente e impaciente por la transformación sino vestigios de la imagen de Dios en la naturaleza humana como un incentivo poderoso [traducción libre del inglés] .

Al mismo tiempo, Gutiérrez mismo compartió esta emoción y afirmó el optimismo. Lo que de veras hace viable el pensamiento utópico y subraya la riqueza de sus posibilidades es la experiencia revolucionaria de nuestros tiempos (1988:135); de hecho, el auténtico pensamiento utópico postula, enriquece y provee nuevas metas para la acción política (: 136).

Este tipo de lenguaje era indicio de la euforia de mediados de la década de 1960. La liberación de Israel de la esclavitud en Egipto era *el* paradigma teológico definitivo de la teología de la liberación (Segundo 1986:169). Medellín provocó entusiasmo e inspiró a la Iglesia y los pueblos latinoamericanos. Y por supuesto hubo eventos promisorios. El sistema capitalista, aparentemente, estaba bajo una severa presión en Chile y en otras partes. La época dorada socialista estaba a la vuelta de la esquina. A mediados de la década de 1970, sin embargo, mucho de esto había desaparecido. Las esperanzas de ver una transformación social y política se hicieron añicos en Chile, Uruguay, Argentina y Bolivia. Regímenes brutales inspirados por la doctrina de la «seguridad nacional» impusieron su represión policial y sus políticas económicas en gran parte del continente (cf. Mígucz Bonino 1980:1154). También donde se introdujeron regímenes socialistas la situación no cambió en nada. La represión simplemente tomó nuevas formas. Y era cada vez más difícil atacar la moralidad de todo esto ya que los gobernantes socialistas decían gozar del apoyo del pueblo para lo que hacían. Muchas veces, entonces, el pueblo se liberó sin llegar a ser libre...

En un clima así, los elementos triunfalistas comenzaron a desaparecer del discurso de la teología de la liberación. Segundo (1986:224, nota 254) critica *La fuerza histórica de los pobres* de Gutiérrez preguntando: «¿A cual ‘poder’ se refiere? ¿Dónde se escondía este ‘poder’ durante los últimos cuatro siglos, desde el día del colonialismo europeo?» En otro lugar reflexiona sobre el oscurecimiento del horizonte y dice:

Parece que se ha probado todo, todo posible acercamiento fue utilizado, pero el resultado es el mismo. Por alguna ley inmutable, percibida más agudamente por el paso del tiempo, encontramos imposible ser aún parcialmente libres, escoger el tipo de vida en sociedad que quisiéramos, aun discutirlo, mucho menos pelear por ello. Cada día percibimos frente a nosotros un camino cerrado que parecía abierto el día anterior (: 175).

En la nueva introducción a su libro, Gutiérrez reconoce este cambio en las circunstancias. Muchas veces, dice, la teología de la liberación ha «removido entusiasmos facilistas» (1988:xviii). La segunda fase de la teología latinoamericana, entonces, parece tener tonos más modestos y más sobrios que la primera. Para Segundo (1986:157-180), esto significa, entre otras cosas, una «deulero-lectura» de Pablo, particularmente de sus dichos sobre los esclavos. Pablo calcula el costo de

energía requerida en una variedad de situaciones sociales (:222, nota 240). R_{es}. pecio a la institución de la esclavitud, una manera de ser dominado por el pecado Pablo se da cuenta de que él y los esclavos cristianos se encuentran frente a un número limitado de opciones, un problema de eficacia y un cálculo de energía; si la preocupación del esclavo es lograr la liberación civil y el esclavo invierte toda su energía en hacerlo, Pablo piensa que el costo es demasiado alto. Entonces Pablo ejerce el poder de la elección, una elección que, por supuesto, tiene sus limitaciones; es decir, opta por humanizar al esclavo desde adentro (: 164). En las circunstancias que enfrenta, pospone el compromiso con la concreta causa sociopolítica de liberar a los esclavos (: 165). Pero esto tampoco lo paraliza: por la fe, ve lo que nosotros no podemos ver; la fe representa un cambio en nuestras premisas epistemológicas y las del esclavo (: 159). Ahora tenemos una nueva manera de interpretar los eventos, de tal manera que aun Pablo puede afirmar (Ro. 8.28): «Todas las cosas ayudan a bien ... a los que aman a Dios» (:221, nota 237).

No podemos simplemente relacionar a Pablo con nuestra situación actual. De todos modos, sería apropiado permitirnos ser informados por la espiritualidad de Pablo y preguntar qué podría significar su «cálculo de energía» en un determinado contexto. Y lo que es cierto respecto a Pablo lo es también acerca de Jesús. Es difícil imaginar a Jesús estando en silencio frente a la realidad que nos toca vivir hoy día, dice Segundo (1986:173). pero es igualmente difícil visualizarlo desafiando el poder establecido sobre nosotros de manera totalmente irrealista y simplemente por causa de algún principio. Pablo y Jesús no se estaban escapando al sector «privado»; simplemente estaban enfatizando que el *status* deshumanizado de los esclavos no necesariamente era un impedimento para que lograsen la madurez humana. Esto podrían hacer adhiriéndose a la fe en Cristo y al «dato trascendente» traído por él (: 180). Dadas las circunstancias, esta era la única manera en que Jesús o Pablo podrían humanizar al esclavo. Es la manera en la que el cristiano puede triunfar cualitativamente aunque no evite la victoria cuantitativa del pecado (: 160).

Segundo es el pionero de un nuevo camino dentro de la teología de la liberación. El cristiano puede triunfar aun donde las circunstancias no cambian, aun donde la liberación no ocurre. Liberación y salvación se superponen en gran parte, pero no totalmente. No debemos engañarnos creyendo que todo está al alcance de la mano y que podemos lograrlo ya; así, además, disminuiríamos «la importancia y el carácter decisivo de la siguiente generación» (Segundo 1986:160). La espiritualidad de Pablo (y de Segundo) es una «espiritualidad a largo plazo» (Robert Bilheimer, referencia en Henry 1987:279s), no como la de Pelagio, quien creía que «tenemos el poder para lograr todo lo bueno por medio de la acción, la palabra y el pensamiento» (Pelagio, citado en Henry 1987:272). Para los seguidores de Pelagio, la verdadera justicia y la verdadera unidad pueden cuajar plenamente en este mundo si nos esforzamos al máximo» (:274; cf. Griindel 1983:122). Pero esperar que los seres humanos sean capaces de llevar las cargas de todo el mundo es una ilusión

que los lleva desde la angustia hasta el desespero (cf. Duff 1956:146 al resumir un informe de Comité Asesor sobre el lema de la asamblea del CMI en Evanston). Tal creencia simplemente agudiza nuestros sentimientos de culpa y lleva a una creciente autoflagelación, en razón de nuestra incapacidad para lograr lo que nos convencimos que deberíamos lograr. Estamos, pues, atrapados en la creencia que la justicia debe ser nuestra justicia y que podemos y debemos cancelar nuestra culpa por medio de la restitución, superar nuestra frustración con más actividad, y sin piedad empujamos a nosotros mismos de un «compromiso» a otro. Además, es fácil para los que trabajan a favor de una causa justa borrar la línea entre lo que buscan y su propia reputación y gloria. Trabajar a favor de la justicia puede convertirse fácilmente en una especie de dogmatismo ideológico con el resultado que podemos estar perpetrando la injusticia al mismo tiempo que luchamos por la justicia (Henry 1987:279).

Segundo quiere romper este círculo vicioso de frustración, del cual aun la teología de la liberación no ha estado exenta. Debemos reconocer, sin embargo, que la posición de Segundo no implica que haya negociado principios o hecho un ajuste pragmático para reconciliarse con las varias «realidades». Eso iría en contra de todo lo que es la teología de la liberación. Y Segundo aún está firmemente comprometido con la agenda de liberación. Si el cristianismo perdiera su papel contracultural y transformador del mundo, otras fuerzas tomarían su lugar. Necesitamos una visión que dirija nuestra acción en la historia. Ser indiferentes a esta visión es una negación del Dios que vincula su presencia con la eliminación de toda explotación, dolor y pobreza. Tan pronto como negociamos nuestra esperanza, tan pronto como dejamos de esperar las transformaciones masivas *dentro* de la historia de las que habla la Escritura, matamos esta visión (cf. Krass 1977:21). Tenemos que dar la espalda con toda firmeza al pensamiento dualista que separa el cuerpo y el alma, la sociedad y la Iglesia, el *esjaton* y el presente, y reavivar una fe, una esperanza y un amor que abarquen todo en el triunfo definitivo de Dios, que muestra su brillo en medio del presente.

La teología de la liberación ha sido mal comprendida, atacada y difamada en muchas ocasiones. Yo creo que una de tales ocasiones, que ha tenido consecuencias de largo alcance, fue la *Instrucción sobre ciertos aspectos de la «teología de la liberación»* publicada por el Vaticano en 1984 y dirigida en forma algo particular a Leonardo Boff. Mi intención en estos párrafos no ha sido pintar de rosa la teología de la liberación, ni tampoco corregir todas las percepciones erróneas. Simplemente quería aclarar que este movimiento, a pesar de sus fallas (y hay varias), representa «una *nueva etapa*, muy ligada con las anteriores, en la reflexión teológica que se inició con la tradición apostólica» (Juan Pablo II, en una carta escrita en abril de 1986 a los obispos brasileños, citado en Gutiérrez 1988:xliv; énfasis nuestro). El Papa lo expresó bien. No es una «nueva teología» sino una nueva etapa en la tarea de hacer teología, y como tal, demuestra sus aspectos continuos y discontinuos con

la teología de épocas anteriores. No es una moda sino un intento serio de hacer que la fe tenga sentido en la época posmoderna. Precisamente por esta razón no será nunca un producto final. En cada etapa, dice Gutiérrez, «tenemos que refinar, mejorar y posiblemente corregir las formulaciones anteriores si queremos utilizar lenguaje comprensible y fiel al mensaje cristiano integral y a la realidad que experimentamos» (:xviii).

La misión como «inculturación»

Las vicisitudes de la acomodación y la indigenización

La «inculturación» representa un *segundo* modelo importante de la teología contextualizada (cf. Upkong 1987) y es, al igual que la teología de la liberación, de origen reciente, aunque no sin precedente en la historia del cristianismo. La inculturación constituye una de las maneras en que se manifiesta el carácter «pluriforme» del cristianismo moderno. Hasta el término mismo es nuevo. Pierre Charles introdujo el concepto de «e/zculturación», que se usaba mucho en círculos de la antropología cultural, en la misionología, pero J. Masson fue el primero en utilizar la frase *Catholicisme inculturé* («catolicismo ///culturado») en 1962. Ganó popularidad entre los jesuitas en la forma de «inculturación». En 1977 el general superior jesuita, P. Arrupe, introdujo el término al sínodo de obispos; la Exhortación Apostólica, *Catechesi Tradendae*, que surgió a raíz de este sínodo, lo adoptó y así llegó a ser corriente y universal (cf. Müller 1986:134; 1987:178). Pronto fue aceptado en círculos protestantes y hoy es uno de los conceptos empleados más ampliamente en círculos misionológicos.

La fe cristiana no existe nunca sino en forma «traducida» a una cultura. Esta circunstancia, que fue parte integral del cristianismo desde sus inicios, ha sido esclarecida abundantemente en el transcurso de este estudio. Lamín Sannch acierta al decir (cf. Stackhouse 1988:58) que la Iglesia primitiva «con un pie en el mundo judío y con otro en el mundo gentil, nació en un medio transcultural con la traducción como su marca de nacimiento».²⁰ No es de sorprenderse que en las iglesias paulinas se sintieran en casa judíos, griegos, bárbaros, tracios, egipcios y romanos (cf. Kóster 1984:172). Lo mismo fue cierto de la Iglesia posapostólica. La fe se inculturó en gran variedad de liturgias y contextos: siríaca, griega, romana, copta, armenia, etíope, maronita y así sucesivamente. Además, durante este período temprano, el énfasis recaía en la iglesia local, más bien que en la Iglesia universal en su forma monárquica.

²⁰En ese sentido, añade Sameh, el cristianismo es fundamentalmente diferente al Islam. La creencia que el Corán contiene los mismos pensamientos de Alá porque fueron dictados directamente al profeta en lengua árabe limita la capacidad del Islam para contextualizarse en la forma que lo hacen otras religiones. (Por supuesto, la misma noción está presente en círculos excesivamente fundamentalistas en el cristianismo).

Después de Constantino, cuando esta *religio i licita* se convirtió en la religión de la clase gobernante, la Iglesia se volvió en la portadora de cultura. Su alcance misionero, por ende, significó un movimiento desde los civilizados hacia los «salvajes», de una cultura «superior» hacia culturas «inferiores», un proceso que implicaba subyugar, si no erradicar, dichas culturas. Entonces, la misión cristiana lógicamente presupone la desintegración de las culturas que penetraba. Donde tal desintegración no ocurría, la misión sólo tenía un éxito limitado (como en el caso de algunas culturas asiáticas; cf. Gensichen 1985:122; Pieris 1986).

En el capítulo 9 de este estudio, y en otros lugares, he subrayado la influencia decisiva del colonialismo occidental, los sentimientos de superioridad cultural, el «destino manifiesto» ejercido en la empresa misionera occidental y el grado en que esto comprometió el evangelio. Sin repetir lo dicho anteriormente, quisiera hacer referencia a algunas maneras en las que estas circunstancias han afectado el tema bajo discusión aquí.

Ya para la época del inicio de la expansión colonial los cristianos no eran conscientes de que su teología estaba condicionada culturalmente; simplemente presumían que era supracultural y válida universalmente. Y debido a que la cultura occidental era implícitamente considerada «cristiana», era igualmente evidente que dicha cultura tenía que ser exportada juntamente con la fe cristiana. Aun así, pronto se admitía que, para facilitar el proceso de la conversión, se requería de algunos ajustes. La estrategia con la cual se hicieron los ajustes se denominaba adaptación o acomodamiento (en el catolicismo) o indigenización (en el protestantismo). En general se limitaba a asuntos accidentales, como la vestimenta litúrgica, los ritos no sacramentales, el arte, la literatura, la arquitectura y la música (cf. Thaurén 1927:37-46).

Las ramificaciones eran múltiples. En primer lugar, el acomodamiento nunca incluía la modificación de la teología «prefabricada» de Occidente. En segundo lugar, permitir que los cristianos del Tercer Mundo utilizaran algunos elementos de su cultura para dar expresión a su nueva fe era en realidad considerado como una *concesión*. En tercer lugar, únicamente podían emplearse elementos culturales obviamente «neutrales» y de naturaleza buena, es decir, no «contaminados» por valores religiosos paganos (cf. Thaurén 1927:25-33; Luzbetak 1988:67). En cuarto lugar, la palabra «elementos» implica, además, que las culturas no eran percibidas como unidades indivisibles, sino en el estilo de la Ilustración, como componentes individuales que podían extraerse o añadirse al antojo: sería entonces perfectamente aceptable aislar algunos componentes y emplearlos en el servicio de la Iglesia cristiana. En quinto lugar, se daba por sentado que la indigenización o acomodamiento era netamente un problema de las iglesias «más jóvenes». En la Iglesia occidental la indigenización había sido un *fait accompli* por muchos siglos: el evangelio se sentía perfectamente en casa en *Occidente* pero aun extraño en otras partes. En sexto lugar, un término como «adaptación» no podía sino comunicar la idea de una

actividad periférica y por ende no esencial, hasta superficial en lo que atañía a la esencia de la misión cristiana; algo opcional y en todo caso sólo cuestión de *método*, de *forma*, no de *contenido* (cf. Shorter 1977:150). La filosofía que estaba detrás de todo esto era semejante a la separación entre el «grano» y la «cáscara». La fe, tal como se entendió y se canonizó en la Iglesia occidental —en otras palabras, el *depositum fidei*— era el grano puro; los aspectos culturales de los pueblos a los cuales habían ido los misioneros constituían la cáscara opcional. En el proceso de acomodamiento, el grano tenía que permanecer intacto, aunque adaptado a las formas de la nueva cultura; ai mismo tiempo, estas culturas tenían que ser adaptadas al «grano» (cf. Fries 1986:760). En séptimo lugar, la totalidad del proyecto sugería, implícita y muchas veces explícitamente, que las iglesias más jóvenes necesitaban de la iglesias más antiguas, pero estas últimas no dependían en absoluto de lo que podrían recibir de las primeras; el tráfico fluía en una sola dirección. Finalmente, en general la iniciativa respecto a la indigenización no provenía de los recién convertidos sino de misioneros con un interés sentimental en las culturas exóticas, quienes insistían en afirmar la «otridad» de las iglesias jóvenes y en tratarlas como algo que había que preservar en su forma prístina.

De todos modos, los misioneros católicos, particularmente los primeros jesuitas, como Nobili y Ricci, trataron de rebasar el modelo grano-cáscara en el proceso de acomodar la fe a los pueblos de la India y la China. Así fue también con *Propaganda Fide* (fundada en 1622). En una extraordinaria declaración de 1659 aconsejaba a los misioneros a no forzar a las personas a cambiar sus costumbres siempre y cuando éstas no fueran en contra de la religión o la moralidad. La declaración continúa diciendo:

¿Qué podría ser más absurdo que llevar Francia, España, Italia o cualquier parte de Europa a la China? No es este tipo de cosas las que uno debe llevar sino la Fe, que no rechaza ni daña los ritos y las costumbres, a menos que sean depravados.

A pesar de esta instrucción (que sorprende por su semejanza con las instrucciones del papa Gregorio el Grande casi mil años antes; cf. Markus 1970), los jesuitas muy pronto encontraron dificultades, particularmente a causa de lo que se llegó a conocer como «controversia de los ritos» en India y China. En 1704 el representante del Papa, T. M. Toumon, publicó un decreto en el cual condenó la praxis jesuita en dieciséis puntos. El Papa estuvo de acuerdo con Tournon: dos encíclicas (1707 y 1715) sancionaron la declaración de Toumon. La controversia siguió hasta 1742, cuando otra encíclica, *Ex quo singulari*, afirmó los anteriores decretos. Una bula publicada en 1744, *Omnium sollicitudinum*, prohibió cualquier concesión, excepto las más triviales, a las costumbres locales y exigía un juramento de sumisión de parte de todo misionero; también prohibió cualquier discusión del asunto

(cf. Thaurén 1927:131-145; Shorter 1988:157-160). En 1773 la Compañía de Jesús fue reprimida. Poco después se hizo retomar a todo misionero jesuita. No fue sino hasta 1814 cuando se los restauró por decreto papal. El juramento introducido en 1744 no fue revocado sino hasta 1938.

Las misiones protestantes tenían la *apariencia* de ser distintas; en vez de subordinar la expresión de la fe a la autoridad magisterial, como en el catolicismo, los protestantes la subordinaban inconscientemente a las presuposiciones de la cultura europea y estadounidense. Los protestantes en general sospechaban aún más de las culturas «no-cristianas» que los católicos, por su énfasis en la total depravación de la humanidad (Müller 1987:177). Permitían algo de libertad, pero en general buscaban lograr una réplica exacta de los modelos europeos. Esto era evidente aun en los casos en que intencionalmente trataban de promover la indigenización, como en el celebrado ejemplo de los «tres autos» como modelo de misión (autogobierno, autosostén y autopropagación). Su formulación clásica fue elaborada por Rufus Anderson y Henry Venn hace casi un siglo y medio. Estas *notae ecclesiae* tenían su origen en la idea occidental de una comunidad viva, capaz de sostenerse, extenderse y gobernarse; estos pues, fueron los criterios según los cuales se juzgó a las iglesias jóvenes. Las iglesias occidentales, que habían logrado estas metas hacía mucho tiempo, representaban la forma «fuerte»; las otras, luchando para cumplir estas expectativas, representaban la forma «débil». Tanto en el catolicismo como en el protestantismo, entonces, la imagen predominante era *de índole pedagógica*: durante un período largo y siguiendo un camino laborioso, las iglesias jóvenes debían ser educadas y entrenadas a fin de alcanzar un estado de autonomía o «madurez», el cual se mediría en términos de los «tres autos». En la práctica, sin embargo, las iglesias jóvenes, igual que Peter Pan, nunca «maduraron», por lo menos a los ojos de las iglesias antiguas. La mayoría logró sobrevivir y agradar a sus fundadores aislándose de manera definitiva de la cultura inmediata y subsistiendo como cuerpos foráneos.

Desarrollos en el siglo veinte

El «sistema rígido» de acomodamiento (Thaurén 1927:130) no podía durar indefinidamente. Las fuerzas que habían contribuido al desmoronamiento del modelo incluían el surgimiento, ya en el siglo diecinueve, del nacionalismo en el Tercer Mundo y el surgimiento del pensamiento antropológico que paulatinamente iba revelando la relatividad y el carácter contextual de todas las culturas, sin exceptuar las de Occidente. Otro factor, de especial importancia para nuestros propósitos, fue la maduración de las iglesias más jóvenes, fenómeno ligado a la aparición de iglesias independientes totalmente libres de cualquier control misionero. A pesar de sus fallas inherentes, el modelo de los «tres autos» ayudó a inspirar a los pueblos subyugados a buscar su independencia también fuera de las áreas estrictamente eclesiásticas. Aun alguien tan ferozmente crítico de la totalidad de la empresa misionera occidental como Hoekendijk tuvo que admitir que en este aspecto la Igle-

sia se adelantó al mundo (1976a:321). Alrededor de 1860 la autonomía de las iglesias jóvenes fue un punto importante y visible en todo programa misionero serio, y esto mucho antes de que cualquier persona en el mundo occidental pensara en otros tipos de autonomía respecto a los países colonizados. Es indiscutible que hubo más sensibilidad en este aspecto en círculos misioneros occidentales que en las varias oficinas gubernamentales.

El papa Benedicto XV, en particular en su encíclica *Máximum Illud* (1919), fue uno de los primeros en promocionar el derecho de las «iglesias de misión» a dejar de ser colonias eclesiásticas bajo dominio extranjero y a tener su propio clero y obispado. *Rerum Ecclesiae* (Pío XI, 1926) y *Evangelii Praecones* (Pío XII, 1951) elaboraron aún más en una línea similar (cf. Shorter 1988:179-186). A partir de esta época, entonces, las jerarquías locales han sido introducidas en todas partes. Bühlmann (1977) describe el nuevo desarrollo como «el advenimiento de la tercera Iglesia», una realidad que denomina en otro lugar como «el evento que inaugura una nueva época en la historia reciente de la Iglesia» (citado en Anderson 1988:114). La nueva realidad también encuentra expresión en el hecho de que hoy día existen (según los cálculos de Barren 1990:27) muchos más cristianos afuera que adentro de los países que tradicionalmente han enviado misioneros —914 millones en comparación con 597 millones— y que muchas de las iglesias jóvenes han comenzado a enviar sus propios misioneros.

En el período inmediatamente posterior a la 11 Guerra Mundial tuvieron que hacerse múltiples ajustes en círculos tanto católicos como protestantes. Para nuestros propósitos dos de ellos revisten especial importancia. Primero, los eventos en China, que culminaron con la victoria de los comunistas en 1949, simbolizaron de manera especial el desmoronamiento del antiguo orden misionero. Luego se dio la circunstancia de que, a pesar de la duración de la guerra, que las dejó «huérfanas», las iglesias jóvenes en el Tercer Mundo no sólo sobrevivieron sino que algunas se fortalecieron en forma espectacular durante los años de ausencia de los misioneros. El lema de Whilby (1947) *Partnership in Obediente* («Colaboración en obediencia») y la formación del CMI como consejo de iglesias de todos los rincones del globo fueron dos maneras de dar reconocimiento a la nueva realidad y a la necesidad de una nueva relación. Esta encontró expresión en la idea de «la misión como ayuda mutua» y por medio de proyectos ecuménicos tales como *Interchurch Aid* (Ayuda Intereclesial), *Ecumenical Sharing of Personnel* (Compartir ecuménico de personal) y *Joint Action for Mission* (Acción conjunta para la misión) (cf. Jansen Schoonhoven 1977; para el escenario católico, cf. van Winsen 1973).

La misión como ayuda intereclisial, sin embargo, fue un fenómeno de transición (cf. van Engelen 1975:294). Para finales de la década de 1960 ya era evidente que un cambio decisivo había tenido lugar aun en la mente de los occidentales: que el mundo no giraba alrededor de Europa sino de la humanidad. De ahora en adelante las iglesias de Occidente tomarían cada vez más consciencia de las perspectivas y

acontecimientos en las iglesias más jóvenes. No obstante, en el Concilio Vaticano II las voces de los líderes de la Iglesia del Tercer Mundo aún no se hacían oír, al igual que en los círculos protestantes y ecuménicos de la época. Únicamente a partir de los sínodos de obispos católicos y, en el protestantismo, desde la conferencia de la CMME en Bangkok, 1973, ya es claro que el liderazgo eclesiástico global está pasando inexorablemente a manos de cristianos del Tercer Mundo. El «redescubrimiento» de la iglesia local durante y después del Concilio Vaticano II contribuyó tremendamente al nuevo sentido de maduración de las relaciones. El nacimiento de las comunidades eclesiales de base, primero en América Latina y luego en otras partes, significó mucho para la autoimagen de las comunidades locales en el Tercer Mundo, de modo que Leonardo Boff (1986) se refiere a ello como una «eclesiogénesis» o un «reinventar» la Iglesia.

Ya era hora de añadir un cuarto «auto» a los tres clásicos: el *autoteologizar*, un aspecto sobre el cual los teóricos de la misión del siglo diecinueve nunca pensaron (cf. Hiebert 1985:16). Por supuesto, ya se había realizado mucha autoteología, muchas veces inadvertida o clandestinamente, y más frecuentemente fuera de las «iglesias de misión» y, por ende, fuera de la mirada de los misioneros, para quienes muchas veces esto sería inaceptable por considerarse sincrético.²¹ A partir de la década de 1930, sin embargo, los teólogos asiáticos (especialmente los de la India) provenientes de las «iglesias de misión» habían comenzado a abrir consciente y públicamente nuevos caminos en la teología. En Africa, tales tendencias tuvieron que esperar hasta después de la II Guerra Mundial. En 1956 un grupo de sacerdotes africanos, de los países de habla francesa, publicaron *Des prêtres noirs s'interrogent* (Los sacerdotes negros se preguntan), libro que tendría gran influencia en círculos católicos. Poco después, Tharcisse Tshibangu, un estudiante de la Facultad Teológica Católica en Kinshasa, empezaba a desafiar las ideas de sus mentores belgas sobre la validez de la idea de una teología universal. En 1965 publicó su *Théologie positive et théologie speculative* (Teología positiva y teología especulativa). Estos y otros acontecimientos fueron los primeros pasos para remediar una situación que John Mbiti describió una vez en los siguientes términos: «(La Iglesia en África) es una Iglesia sin teología propia, sin teólogos y sin preocupación teológica» (1975:51). El escenario estaba listo para el vigoroso desarrollo de una teología africana autóctona.

²¹ Es ese sentido, hay que mencionar a las *African Independent Churches* (iglesias independientes africanas). A partir de la publicación de la obra pionera de Bengt Sundkler: *Bantu Prophets in South Africa* (Profetas bantú en Sudáfrica) (1948), empezó a surgir toda una literatura sobre este arquetipo emocionante de auto-teologización. El primer lugar ha sido otorgado a la serie de varios volúmenes de M. L. Danciel: *Old and New in Southern Shona Independent Churches* (Lo viejo y lo nuevo en las iglesias independientes de Shona del Sur). Tres volúmenes han sido publicados hasta la fecha: el volumen I sobre «Trasfondo y surgimiento de los movimientos principales» (Mouton, The Hague, 1971); el volumen II sobre «Crecimiento de la Iglesia: factores causales y técnicas de reclutamiento» (Mouton, 1974); y el Volumen III sobre «Liderazgo y dinámicas de fisión» (Mambo Press, Gwercu [Zimbabue], 1988). Se esperan dos volúmenes más, uno de los cuales se dedican...» en n.-irticular a la emergente teología del movimiento.

Hacia la inculturación

Los acontecimientos bosquejados más arriba abrieron paso a lo que más tarde se conocería con el nombre de «inculturación». Finalmente se reconoció que una pluralidad de culturas presupone una pluralidad de teologías y, por ende, la despedida del acercamiento eurocéntrico por parte de las iglesias del Tercer Mundo (cf. Fries 1986:760; Waldenfels 1987:227s). Hay que repensar la fe cristiana, reformularla y vivirla de nuevo en cada cultura humana (Memorándum 1982:465), de una manera *vital*, en profundidad y hasta las raíces de la cultura (*EN* 20). Tal proyecto es aún más necesario a la luz de la manera en que Occidente ha violado las culturas del Tercer Mundo, imponiendo sobre ellas lo que se ha denominado «pobreza antropológica» (cf. Frostin 1988:15).

Al principio el liderazgo de la Iglesia occidental abrazó las nuevas tendencias con reticencia. Snijders (1977:173s.) ha demostrado cómo, por ejemplo, Pablo VI vaciló entre abrazar y rechazar la idea de inculturación, de manera similar a la de Gregorio el Grande respecto al acomodamiento misionero en el siglo seis (cf. Markus 1970). Finalmente, sin embargo, Pablo VI optó a favor de la inculturación, al igual que Juan Pablo II, en particular a través de *CT*. El compromiso de éste último con el proyecto se subrayó aún más cuando fundó el Concilio Pontificio para la Cultura en 1982 (cf. Shorler 1988:230). Una evolución similar puede notarse en el protestantismo. Aquí los evangélicos muchas veces tomaron la delantera (¿quizás porque los protestantes ecuménicos revelaban un interés superior en la misión como liberación en vez de la misión como inculturación?). Un evento que marcó historia fue la Consulta sobre Evangelio y Cultura auspiciada por el CLEM en 1978, en Willowbank, Bermudas (cf. Stott y Coote 1980). El Informe de Willowbank (:311-339) fue ampliamente aclamado (cf. Gensichen 1985:112-129). En general, Willowbank optó por el modelo de la «equivalencia dinámica» en términos de inculturación (Stott y Coote 1980:330s.), siguiendo así las huellas de la obra pionera hecha por Eugene Nida y más recientemente Charles Kraft. La «equivalencia dinámica», una variación del «modelo de la traducción», representa, no obstante, únicamente uno entre varios ejemplos actuales de inculturación. Otros incluyen los modelos antropológico, de praxis, sintético y semiótico. Un ejemplo excelente de este último es *Constructing Local Theologies* (Schreiter 1985). Es claro, pues, que la inculturación no necesariamente significa lo mismo para todos. Sin embargo, hay ciertas características básicas comunes a todos estos modelos y que los distinguen del anterior acomodamiento, indigenización y otros acercamientos similares.

¿En qué aspectos se distingue la inculturación de sus predecesores?

En primer lugar, difiere respecto a los *agentes*. En todo modelo anterior el misionero occidental era el que inducía o supervisaba la manera en que se desarrollaría el encuentro entre la fe cristiana y las culturas locales. Los mismos términos «acomodamiento», «adaptación», etc., sugieren esto. El proceso era unilateral en el sentido de que el agente primario no era la comunidad de fe local. En la inculturación,

sin embargo, los dos agentes primarios son el Espíritu Santo y la comunidad local, en particular el laicado (cf. Luzbetak 1988:66). Ni el misionero, ni la jerarquía, ni el magisterio controlan el proceso. Esto no significa que el misionero y el teólogo son excluidos. Schreiter aún considera la participación de éstos como indispensable; hacer caso omiso de los recursos del teólogo profesional «es preferir la ignorancia al conocimiento» (1985:18). Los misioneros, sin embargo, ya no salen con una mentalidad de Cuerpo de Paz con el fin de «hacer el bien». Ya no participan como los que tienen todas las respuestas, sino como aprendices, al igual que los demás. El *padre* se convierte en *compadre*. La inculturación llega a ser posible únicamente si todos practican la *convivencia*, el vivir juntamente (Sundermeier 1986).

En segundo lugar, el énfasis es ante todo en la situación local. «La palabra universal sólo habla dialectos» (P. Casaldáliga, citado en Sundermeier 1986:93). El nuevo énfasis del Concilio Vaticano II en la iglesia local ya apuntaba en esta dirección. La (una sola) Iglesia universal encuentra su verdadera existencia en las iglesias particulares (LG 23,26), algo que las iglesias del Tercer Mundo toman con mucha mayor seriedad que la Iglesia en Occidente (cf. Glazik 1984b:64). A este nivel local, la inculturación implica un dominio semántico mucho más amplio que el de cultura en el sentido tradicional o antropológico del término. El concepto en cuestión involucra el contexto entero: social, económico, político, religioso, educacional, etc.

La inculturación no apunta, sin embargo, solamente a un evento local; también tiene su manifestación *regional* o macrocontextual y macrocultural. En gran parte los paradigmas trazados en la primera parte de este estudio se desarrollaron precisamente porque la fe cristiana había entrado en un contexto macrocultural nuevo, griego, eslavo, latino o germánico. Las disputas teológicas surgidas en este proceso deben atribuirse, por lo menos en parte, a diferencias culturales, además de las genuinas diferencias doctrinales del caso. Desde esta perspectiva, se puede argumentar que la Reforma protestante fue el caso de una inculturación (¿a la que ya se le había vencido el plazo?) de la fe cristiana en el pueblo germánico y pueblos relacionados. La consideración decisiva no es, entonces, si una iglesia es católico-romana, anglicana, presbiteriana o luterana sino si tiene sus raíces en África, Asia o Europa. Las diferencias regionales tienden a ser más decisivas que las confesionales. Cabe notar, por ejemplo, que los afroamericanos de los Estados Unidos, después de siglos de opresión por parte de una cultura extraña, aún retienen una singular identidad religioso-cultural. En parte, entonces, estas diferencias provenientes del nivel macrocultural explican porqué en América Latina la inculturación toma la forma de solidaridad con los pobres y entre los pobres; en África puede ser solidaridad y comunión dentro de culturas autónomas y cruzando éstas, y en Asia, la búsqueda de identidad en medio del pluralismo religioso. En varias regiones del mundo observamos el surgimiento de eclesiologías y cristologías autóctonas y cosas similares.

En cuarto lugar, la inculturación sigue intencionalmente el modelo de la *encarnación* (cf. Juan Pablo II, citado en ITC 1989:143). El Informe de Willowbank cita específicamente Juan 17.18, 20.21 y Filipenses 2 (cf. Stott y Coote 1980:323). De hecho, en todas las tradiciones teológicas se mencionan una y otra vez las dimensiones kenótica y encarnacional de una inculturación auténtica (cf. Bühlmann 1977:287; Stott y Coote 1980:323s; Geffré 1982:480-482; Gensichen 1985:123-126; Müller 1986:134; 1987:177; cf. también *CT* 53, 1979 y *ME* 26, 28 fCMI] 1982). Esta dimensión encarnacional, del evangelio «en-camado», «in-corporado» en un pueblo y su cultura, una «especie de encarnación *continuada*» (P. Divarkar, citado en Müller 1986:134) es muy diferente que cualquier otro modelo que haya estado de moda en más de mil años. En este paradigma no tenemos tanto el caso de una Iglesia *expandiéndose* como el de una Iglesia *naciendo de nuevo* en cada nuevo contexto y cultura.

En quinto lugar, un punto que surge directamente del anterior: los modelos anteriores implicaban una interacción entre evangelio y cultura, pero el contenido teológico de dicha interacción permanecía confuso. La coordinación de evangelio y cultura debe, sin embargo, estructurarse *crístológicamente* (Gensichen 1985:124). Habitualmente un misionero no busca sólo «llevar a Cristo» a otro pueblo y cultura sino permitir a la fe la oportunidad de comenzar una historia propia en cada pueblo y su experiencia de Cristo. La inculturación sugiere un *movimiento doble*: al mismo tiempo está la inculturación del cristianismo y la cristianización de la cultura. El evangelio tiene que guardar su carácter de buenas nuevas mientras se convierte, hasta cierto punto, en un fenómeno cultural (Geffré 1982:482), y mientras toma en cuenta los sistemas de significado ya presentes en el contexto (cf. Schreiter 1985:12s). Por un lado, ofrece a la cultura «el conocimiento del misterio divino», mientras por otro lado la ayuda a «sacar a la luz, sobre la base de su propia tradición viva, expresiones de vida, celebración y pensamiento cristianos» (*CT* 53). Este acercamiento rompe radicalmente con la idea de la fe como «grano» y la cultura como «cáscara», que en todo caso es en gran parte una ilustración de la distinción científica entre «contenido» y «forma» propia de la tradición occidental. En muchas culturas no occidentales tales distinciones ni siquiera existen (cf. Hiebert 1987:108, quien se refiere a Mary Douglas). Una metáfora más apropiada podría ser la de una semilla de flor plantada en la tierra de una determinada cultura. Esta es, en efecto, la metáfora utilizada en *Ad Gentes* 22 (por supuesto, sin emplear explícitamente el término «inculturación»).

En sexto lugar, dado que la cultura es una realidad abarcadora, la inculturación también tiene matices de totalidad. *EN* 20 podía aún afirmar que el Reino de Dios solamente hace uso de «ciertos elementos de la cultura humana y de las culturas». Ahora se ha reconocido, sin embargo, que es imposible aislar los elementos y las costumbres culturales para luego «cristianizarlos». Donde esto ocurre, el encuentro entre evangelio y cultura no tiene lugar a un nivel significativo (cf. Gensichen

¡985:124s.). Únicamente donde el encuentro es inclusivo (cf. Müller 1987:178) dicha experiencia es una fuerza que anima y renueva la cultura desde adentro.

Los límites de la inculturación

La inculturación también tiene su dimensión crítica. La fe y su expresión cultural, aun si no es posible ni prudente separarlas, nunca pueden ser completamente concomitantes. La inculturación no implica la destrucción de una cultura para edificar algo nuevo sobre las ruinas; tampoco sugiere la afirmación total de la forma actual de una determinada cultura (cf. Gensichen 1985:125s.). La filosofía del «todo vale» siempre y cuando tenga sentido para la gente puede traer consecuencias catastróficas.

Por supuesto, las iglesias de Occidente tienen que predicarse esto a ellas mismas antes de atreverse a decirlo *a los demás* y *de* los demás. Con frecuencia el proceso de inculturación occidental ha resultado ser tan «exitoso» que el cristianismo se ha reducido a la dimensión religiosa de la cultura: cuando la sociedad escucha a la Iglesia, sólo oye el sonido de su propia música. Occidente muchas veces ha domesticado el evangelio en su propia cultura haciéndolo luego innecesariamente foráneo para otras culturas. No obstante, en un sentido muy real el evangelio *es* foráneo a todas las culturas; siempre será señal de contradicción. Pero cuando está en conflicto con una cultura específica, por ejemplo del Tercer Mundo, es importante establecer si la tensión surge del evangelio mismo o del hecho de estar demasiado asociado con la cultura por la cual el mensaje misionero viene mediado en ese momento (cf. Geffré 1982:482).

Según Walls (1982b) hay dos principios que funcionan aquí, y funcionan simultáneamente. Por un lado está el principio de la «indigenización», que afirma que el evangelio está en casa en cada cultura y cada cultura está en casa con el evangelio. Pero luego entra en juego el principio «peregrino», que previene que el evangelio también nos va a poner en conflicto con la sociedad, «porque nunca existió sociedad alguna, sea en Oriente u Occidente, antigua o moderna, capaz de absorber en su sistema la palabra de Cristo sin sufrimiento» (:99). La inculturación auténtica puede, por supuesto, percibir el evangelio como un libertador de la cultura; por otro lado, el evangelio también puede convertirse en prisionero de la cultura (cf. Walls 1982b).

La preocupación de la inculturación, dice Pedro Arrupe, es llegar a ser «un principio que anima, dirige y unifica la cultura, transformándola y rehaciéndola para forjar una ‘nueva creación’» (citado en Shorter 1988:11; cf. ITC 1989:143, 155). El enfoque, entonces, es sobre la «nueva creación», sobre la transformación de lo viejo, sobre la planta que, habiendo florecido desde una semilla, es al mismo tiempo algo fundamentalmente nuevo cuando la comparamos con aquélla.

«Interculturación»

En la naturaleza del caso la inculturación nunca puede ser *unfait accompli*. Uno nunca puede utilizar el término «inculturado». La inculturación siempre será un pro-

ceso tentativo y continuo (cf. Memorandum 1982:466), no sólo porque las culturas no son estáticas sino también porque la Iglesia puede ser guiada a descubrir misterios de la fe desconocidos previamente. La relación entre el mensaje cristiano y la cultura es creativa y dinámica, llena de sorpresas. No existe una teología eterna, ninguna *theologia perennis* que haga las veces de árbitro sobre las «teologías locales». En el pasado, la teología occidental se arrogó el derecho de ser el árbitro de las teologías surgidas en el Tercer Mundo. Se consideró implícitamente como un producto totalmente indigenizado, inculturado y terminado. Hemos empezado a darnos cuenta de que tal percepción era inapropiada, que las teologías occidentales (¡plural!), igual que todas las demás, eran teologías *en proceso* de ser contextualizadas e indigenizadas.

Este descubrimiento tiene consecuencias importantes. Hemos empezado a darnos cuenta de que todas las teologías, incluyendo las occidentales, se necesitan; se desafían, se enriquecen, se vitalizan las unas a las otras, no menos para que las teologías occidentales puedan ser libradas del «cautiverio babilónico» de tantos siglos. En un sentido muy real, entonces, estamos involucrados no sólo en un proceso de inculturación sino de «*7*/Ze/culturación» (Joseph Blomjous; cf. Shorter 1988:13-16). Necesitamos un «intercambio de teologías» (Beinert 1983:219) mediante el cual los estudiantes del Tercer Mundo continúen (como han estado haciendo desde hace mucho) estudiando en Occidente, pero en el cual también los estudiantes occidentales vayan a estudiar en contextos del Tercer Mundo; así el flujo unidireccional desde el Oeste hacia el Este y Sur sería reemplazado primero por relaciones bilaterales y luego multilaterales.²² Donde esto ocurre, las antiguas dicotomías son superadas y las iglesias de Occidente descubren, para sorpresa suya, que no son simplemente las benefactoras mientras que las del Sur y Este no son meramente las beneficiarias, sino que todas son al mismo tiempo dadoras y receptoras y que está resultando una especie de osmosis (cf. Jansen Schoonhoven 1977:172-1194; Bühlmann 1977:383-394). Esto invita a tener una nueva disposición, especialmente a los misioneros de Occidente y Oriente (¡y quizás cada vez más a los misioneros del Sur enviados a Occidente!), quienes tienen que repensar su propia necesidad y la bendición de recibir, de ser genuinamente «enseñables». El misionero, dijo Daniel Fleming hace casi setenta años, tiene que darse cuenta de que es «temporal, secundario y asesor» (citado en Hutchison 1987:151). Esto no quiere decir que los misioneros son redundantes o carecen de importancia. Ellos son, y serán en el futuro, símbolos vivos de la universalidad de la Iglesia como un cuerpo que trasciende todas las fronteras, culturas y lenguas. Pero serán, mucho más que en el pasado, embajadores enviados de parte de una iglesia a otra, la encarnación viva de la solidaridad mutua y el trabajo asociado.

~ Por ejemplo en la *Communauté Évangélique d'Action Apostolique*, una confraternidad de cuarenta y seis iglesias alrededor del mundo, que ha reemplazado a la anterior Sociedad Misionera Evangélica de París, o el *Council for World Missions* (Consejo para la Misión Mundial) que es una estructura que consiste de unas treinta iglesias, las cuales «resultaron» del trabajo de la *London Missionary Society* (Sociedad Misionera Londinense).

La inculturación presupone, además, que las encarnaciones locales de la fe no son *demasiado* locales. Por un lado, una «iglesia homogénea» podría llegar a ser tan introvertida que la comunicación con otras iglesias se tome imposible porque cree que su perspectiva del evangelio es la única. Es imprescindible que la Iglesia sea un lugar donde uno se siente en casa; pero si solamente *nosotros* nos sentimos en casa en nuestra iglesia particular y todas las demás son excluidas o no son bienvenidas o se sienten totalmente alienadas, algo anda mal (cf. Walls 1982b). Por otro lado, podemos ser tentados a hipercelebrar un número infinito de diferencias en el surgimiento de las teologías pluralistas locales y reclamar que no sólo cada comunidad local de adoración sino cada pastor y miembro de la iglesia pueden desarrollar su propia «teología local» (cf. Stackhouse 1988:23, 115s.). En contraposición a esto hay que afirmar que nuestras iglesias y comunidades de adoración tienen que ser «desprovincializadas» (:! 16). Esto puede suceder únicamente si son nutridas con un contacto vital con la Iglesia más amplia. Mientras actuamos localmente, es necesario pensar globalmente, en términos de la *una sancta*, combinando la microperspectiva con la macroperspectiva. Es cierto que la Iglesia existe primordialmente en las iglesias *particulares* (LG 23), pero también es cierto que las iglesias particulares sólo existen *en virtud de la catolicidad de la Iglesia* (cf. LG 23), no solamente en el caso de la Iglesia Católica Romana como estructura eclesiástica internacional, sino también en el de todas las comunidades que se denominan «cristianas». Si la Iglesia es el cuerpo de Cristo, solamente puede ser una sola. En ese sentido, entonces, y no como una entidad supracultural ideal, la Iglesia es una especie de «comunidad hermenéutica universal en la que cristianos y teólogos de diferentes países confrontan mutuamente sus prejuicios culturales» (Hiebert 1985b: 16). La particularidad no quiere decir aislamiento; entonces, aun pudiendo celebrar nuestras variadas teologías locales, recordemos que es igualmente cierto que «cualquier teología es un discurso acerca de un mensaje universal» (Gutiérrez 1988:xxxvi). Este discurso con toda seguridad llevará a una situación de tensión, pero puede ser una tensión creativa si buscamos el modelo de la «unidad dentro de una diversidad reconciliada» (H. Meyer, referencia en Sundermeier 1986:98). Si seguimos este camino, nuestro entendimiento de la misión y de la Iglesia será cualitativamente distinto al de todos los modelos anteriores, al mismo tiempo que experimentará una comunión vital con aquellas épocas pasadas.

La misión como testimonio común

El (re)nacimiento de la idea ecuménica en la misión

He llamado «ecuménico» al paradigma teológico emergente (ver el título de este capítulo). Esta idea ha estado *implícita* en todo el capítulo; ha llegado el momento de hacerla más *explícita*.

En cuanto al protestantismo, la idea ecuménica fue el resultado directo de los varios despertares y el subsecuente involucramiento de las iglesias de Occidente en la empresa misionera a nivel global. El primer ejemplo claro de ello fue el surgimiento del movimiento pietista a principios del siglo diecinueve. Luteranos, calvinistas y anglicanos en Alemania, Escandinavia, los Países Bajos y Gran Bretaña experimentaron una nueva unidad entre los cristianos, que transcendía las diferencias denominacionales, y se sintieron apremiados a involucrarse en un nuevo movimiento misionero transdenominacional (cf. Rosenkranz 1977:168). El espíritu ecuménico se manifestaba, por ejemplo, en las sociedades bíblicas y, al final del siglo diecinueve, por medio de movimientos juveniles como la *YMCA* y *KWCA*, y la *IVSCF*. Sin embargo, la idea ecuménica floreció especialmente en el movimiento misionero. Varias de las primeras sociedades misioneras fueron transdenominacionales o sin ninguna vinculación de esta índole. Vienen a la mente, por ejemplo, la *LMS*, el *AB*, las sociedades misioneras de Basilea y Barmen. Otras, como la *Berlin Missionary Society*, tenía vínculos confesionales muy informales (cf. Rosenkranz 1977:198).

Para la tercera década del siglo diecinueve, sin embargo, el fervor por la misión y la cooperación había menguado. Un nuevo y frecuentemente feroz denominacionalismo surgió en su lugar. Las señales, en efecto, estaban latentes casi desde el inicio de los despertares. La *LMS* (1795) se formó intencionalmente como una sociedad no denominacional, pero apenas cuatro años después los anglicanos se retiraron para fundar la *CMS* (denominacional). La *LMS* misma se fue convirtiendo paulatinamente en una sociedad denominacional (de la iglesia «Congregacional»), igual que el *AB* al otro lado del Atlántico. En Europa continental, los luteranos experimentaban crecientes dificultades con la naturaleza «mixta» de la Sociedad Misionera de Basilea; en 1836, se fundó la Sociedad Misionera Leipzig con una base confesional luterana como una alternativa a la Misión de Basilea (cf. capítulo 9).

Esto significó, por supuesto, que ya no se exportaba únicamente «el glorioso evangelio del Dios bendito» (uno de los «principios fundamentales» de la *LMS*) sino el luteranismo, el presbiterianismo, el anglicanismo y otros «ismos» similares. En los «campos de misión» surgió inevitablemente la rivalidad y la competencia, a veces en proporciones mayores, como en el caso de la China, tradicionalmente «la consentida de las misiones protestantes». Ya en el año 1855 existían veinte sociedades misioneras activas en las seis ciudades portuarias de la China. En 1925, 130 sociedades se encontraban haciendo su obra en todo el territorio chino (Rosenkranz 1977:210). Era de esperar que tal estado de cosas tuviera efectos nefastos y llevara a una situación de terrible confusión. Aun en una fecha tan reciente como el año 1953 Beaver observaba: «La empresa misionera no católico-romana aparece como un caótico conglomerado de unidades no relacionadas, que duplican tareas y compiten unas con otras, incapaces de emprender una planificación y una acción en común» (citado en Hoekendijk 1967a: 332s, nota 66).

Antes del primer cuarto del siglo diecinueve la única forma nueva de ecumenismo presente en el protestantismo eran las alianzas confesionales globales de iglesias como la luterana, presbiteriana, metodista y anglicana. En los llamados campos misioneros, sin embargo, empezaba a percibirse cierto grado de aceptación mutua. Esto llevó a los llamados «pactos de caballeros» (*comity agreements*), según los cuales varias agencias misioneras se repartían las áreas para evangelizar. Resultó entonces una especie de denominacionalismo geográfico. Por supuesto, esto funcionaba únicamente en el caso de aquellas denominaciones dispuestas a renunciar a su afirmación de absolutismo y, en general, excluía cualquier acuerdo con los católico-romanos y los anglicanos. Los objetivos eran loables, pero meramente pragmáticos: evitar la competencia, una mejor utilización de recursos y dar un testimonio más eficaz a los no creyentes (cf. Anderson 1988:102). Estos eran también los propósitos de las primeras conferencias, en los campos misioneros, de los representantes de las varias agencias misioneras.

Con el transcurso del tiempo estas mismas consideraciones prácticas llevaron, sin intención alguna, a redescubrir un *datum* teológico fundamental: la unidad de la Iglesia en Cristo. Durante las últimas dos décadas del siglo diecinueve, entonces, hubo cambios dramáticos en el escenario con la aparición, primero, del movimiento estudiantil internacional, luego con el movimiento misionero internacional y, a principios del siglo veinte, con los primeros tímidos pasos hacia un movimiento ecuménico global e inclusivo. El paso más significativo en ese sentido fue la Conferencia Misionera Mundial en Edimburgo en 1910. A raíz de su agenda pragmática (era una reunión que giraba alrededor de «cómo hacerlo»), Edimburgo logró trascender en un grado asombroso las diferencias denominacionales (cf. Scherer 1968:20).

A pesar de esta naturaleza pragmática, Karl Barth (1961:37s.) saludó al movimiento iniciado en Edimburgo como un acontecimiento eclesiástico decisivo. Anteriormente, se había entendido la unidad de la Iglesia como resultado del logro de un consenso doctrinal por medio del debate teológico, pero *dejando a un lado el mundo*; en la nueva modalidad, *la misma preocupación por el mundo* fomentó el interés en la unidad de la Iglesia. Sin embargo, todavía este «nuevo estilo ecuménico» era embrionario en Edimburgo. Martin Kahler fue uno de los primeros en percibir el significado teológico de esta unidad: consideró que la unidad era una expresión de la fe, mientras que la desunión era una manifestación de la incredulidad. En una carta a John Mott, Kahler ([1910] 1971:259) se refirió al conflicto entre iglesias como un «*Zerrissenheit*» (desgarro) comparable al causado por la ausencia de la fe. Dos años antes ([1908] 1971:179) había comentado que el déficit de unidad en la misión era mucho más crítico que cualquier déficit financiero que pudieran experimentar las sociedades misioneras. Precozmente había escrito ya en 1899, casi con melancolía, que faltaba aún ver la respuesta a la oración de Jesús en Juan 17.21: «Hasta ahora el Señor *no* ha llevado a su pueblo por *este* camino hacia la victoria de la fe» ([1899] 1971:462).

Edimburgo 1910 implicaba, sin hacerlo explícito, que la unidad auténtica no se logra sin la auténtica misión, sin una ventana abierta hacia el mundo. Con el tiempo aquellos primeros pasos tímidos hacia la unidad en la misión y la misión en la unidad llevarían a la convicción que es imposible escoger a favor de la unidad o a favor de la misión: «La única alternativa posible para la Iglesia o para cualquier sector de la Iglesia es *a favor o en contra de ambas*» (Saayman 1984:127; itálicas en el original).

El *IMC*, fundado en 1921, que proveyó al mundo no católico-romano con su primer órgano de cooperación internacional e interconfesional (cf. Neill 1968:107) fue la primera expresión tangible del nuevo paradigma. Muy pronto surgieron otros dos movimientos, que también tuvieron sus raíces en Edimburgo 1910: *Faith and Order* (Fe y Constitución) y *Life and Work* (Vida y Trabajo). Estos dos se fundieron en 1948 para formar el Consejo Mundial de Iglesias (CMI). La dicotomía entre unidad y misión, retratado en la misma existencia, lado a lado, del CMI (un consejo de iglesias) y el *IMC* (un consejo de sociedades misioneras), experimentaba una presión creciente. En una reunión del Comité Central del CMI en Rolle, Suiza (1951), se reflexionó sobre «el llamado de la Iglesia a la misión y la unidad» (cf. Saayman 1984:14s.). Allí se reconoció que era inconcebible divorciar la obligación de la Iglesia de llevar el evangelio a todo el mundo de su obligación de unir a todo el pueblo de Dios; ambas obligaciones fueron consideradas esenciales para comprender el ser de la Iglesia y el cumplimiento de su función como Cuerpo de Cristo. Esto también instaba para que la palabra «ecuménico» fuera usada para «describir todo lo que abarca toda la tarea de toda la Iglesia de llevar el evangelio a todo el mundo».

La dicotomía, a nivel global y estructural, entre unidad y misión fue superada sólo en la Asamblea del CMI en Nueva Delhi (1961), donde el *IMC* se integró al CMI. A pesar de cualquier crítica que uno pueda hacer del camino elegido para lograr esta integración, no hay duda de que el hecho afirmó un punto *teológico*: la unidad y la misión se pertenecen mutuamente. El redescubrimiento de la naturaleza esencialmente misionera de la Iglesia no podía sino llevar al descubrimiento de que la misión cristiana sólo puede llamarse realmente *cristiana* si es llevada a cabo por una sola Iglesia, la una y sola Iglesia de Cristo. Este redescubrimiento confirma un principio antiguo de la Iglesia Ortodoxa (Oriental). Dado que misión y unidad van juntas, no es posible considerarlas como etapas consecutivas; si esto no se mantiene en mente en forma coherente, únicamente estaremos convirtiendo a las personas a nuestra propia «denominación» al tiempo que les proporcionamos el veneno de la división (Nissiotis 1968:198). A través de la universalidad del evangelio proclamado la Iglesia llega a ser misionera (Frazier 1987:13). Decir que la Iglesia es católica es otra manera de afirmar su esencia misionera (cf. Berkouwer 1979:105-107). Por lo tanto, declarar, como hacen algunos, que la era ecuménica ahora ha tomado

el lugar de la era de la misión es no haber entendido ni la una ni la otra; y hacer caso omiso de una de las dos es perder ambas (Linz 1974:4s.).

Esta fue la perspectiva teológica que estuvo detrás de la decisión de la Asamblea del CMI en Nueva Delhi (1961) de integrar al *IMC* con el CMI. Newbiggin, hablando ante la Asamblea, dijo:

Para las iglesias que constituyen el Consejo Mundial, esto significa admitir que la tarea misionera no es menos central en la vida de la Iglesia que la búsqueda de la renovación y la unidad (CMI 1961:4).

En conformidad con esta nueva percepción, Nueva Delhi enmendó las «bases» del CMI. Originalmente se había identificado como «un compañerismo de iglesias que *aceptamos* a nuestro Señor Jesucristo como Dios y Salvador». En Nueva Delhi «aceptamos» fue cambiado por «confesamos». Al mismo tiempo se agregaron las palabras «y por lo tanto buscamos cumplir juntos nuestro llamado común para la gloria de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo» (cf. CMI 1961:152-159). El «llamado común» fue comprendido en referencia al «confesamos», así que tenía un claro énfasis misionero, el cual estuvo ausente en las bases originales (cf. también CMI 1961:116, 121, 257). Neill (1968:108) llama esta decisión «un momento revolucionario en la historia de la Iglesia» y añade:

Más de doscientos cuerpos eclesiásticos de todas partes del mundo ... habían declarado solemnemente en presencia de Dios su responsabilidad como iglesias en la evangelización del mundo entero. Un evento así nunca había tenido lugar en la historia de la Iglesia después de Pentecostés (: 108).

La Asamblea de Nairobi (1975) confirmó la perspectiva de Nueva Delhi. El informe de la sección titulada «Lo que la unidad requiere» lo formula en los siguientes términos:

El propósito por el cual estamos llamados a la unidad es «para que el mundo crea». Una búsqueda de la unidad que no se ubique en el contexto de la promesa de Cristo de traer a todos los pueblos hacia él sería falsa (CMI 1976:64).

ME I (CMI 1982) también hace mención de la «inextricable relación entre la unidad cristiana y el llamado misionero, entre el ecumenismo y la evangelización». La reunión de San Antonio de la CMME (1989) retomó el mismo lema y lo interpretó así: «La misión cristiana es el involucramiento humilde del *único* cuerpo de Cristo en un amor liberador y sufriente» (Sección LIO; CMI 1990:27), y «ser llamados a la unidad en la misión implica convertirse en una comunidad que tras-

ciende en su vida las barreras y las rupturas del mundo y vive como una señal de la unidad en la propiciación [*at-one-ment*] bajo la cruz (1.11; CMI 1990:28).

Si la visión de Nueva Delhi, Nairobi, ME y San Antonio no se está realizando es una pregunta que no nos compete tratar aquí. La meta de la unidad de la Iglesia *estructurada* («en una sola fe y en una sola comunión eucarística» [Vancouver—cf. CMI 1983:43-52]), parece haber sido relegada a un segundo lugar en años recientes. Además, muchos dirían que el movimiento ecuménico y muchas de las iglesias miembros del CMI han perdido su visión misionera (dependiendo, por supuesto, de cómo se define la «misión»). Esto puede ser cierto al menos en parte. Aun así, no cabe duda de que el CMI y sus iglesias miembros están dando expresión a una noción fundamental de la fe cristiana: el carácter indisoluble del vínculo entre la unidad y la misión (cf. Saayman 1984:112-116, 127).

Muchas agencias evangélicas se retiraron del amplio movimiento ecuménico después de la integración del *IMC* en el CMI en Nueva Delhi. Y pocas denominaciones evangélicas se han afiliado al CMI. Esto no quiere decir que todos los evangélicos son antiecuménicos. Simplemente demuestra que el movimiento ecuménico es más amplio que el CMI. Hoy día hay un movimiento ecuménico evangélico que opera con derecho propio a partir de Wheaton 1966 y Berlín 1966 vía Lausana 1974 hasta Manila 1989. El énfasis evangélico en la unidad, sin embargo, difiere en un aspecto significativo del entendimiento ecuménico. Los evangélicos tienden a considerar la unidad como algo casi exclusivamente *espiritual* y como un atributo de la Iglesia *invisible*. Donde se menciona la unidad «visible», se tiende a enfatizarla únicamente por causa de una evangelización más eficaz y no como una premisa teológica innegociable. El *PL 7*, por ejemplo, afirma: «La evangelización también nos invita a la unidad, puesto que la unidad fortalece nuestro testimonio, así como nuestra falta de unidad menoscaba nuestro evangelio de reconciliación». La preocupación es por una unidad pragmática que involucre la planificación, el mutuo aliento y el intercambio de recursos y experiencias. Esta unidad está además circunscripta por un énfasis fuerte en la pureza doctrinal. En la Conferencia del CLEM en Pattaya (1980), por ejemplo, la sugerencia que dicho comité debía estar abierto a una relación fraternal con todos los que «simpaticen» con el *PL* fue enmendada para decir que «apoyan plenamente» el Pacto. Semejante mentalidad lleva fácilmente a una situación en la que, en vez de dar testimonio a personas no creyentes, uno está testificando en contra de otros cristianos cuyas prioridades son distintas a las propias. En gran parte, entonces, el cambio de paradigma que se evidencia dentro del movimiento ecuménico está ausente entre los evangélicos.

Católico-romanos, misión y ecumenismo

El desarrollo de los acontecimientos en el catolicismo ha sido, por así decirlo, aún más dramático que en el protestantismo. Esto se hace evidente, por ejemplo, en el cambio de formas para referirse a los protestantes en los documentos oficiales de la Iglesia Católica Romana. Luego de haber denominado a los protestantes «hijos

Je Satanás» y «herejes» o «cismáticos», se ha cambiado a apelativos como «disidentes», «hermanos separados» y eventualmente «hermanos y hermanas en Cristo» (cf. Auf der Maur 1970:88s; van der Aalst 1974:197). Los fundamentos para la posición anterior se cimentaron claramente en el Concilio de Trento. La restauración del catolicismo se manifestó en términos de «contrarreforma». La misma palabra «misión» sonaba antiprotestante; no menos debido a que el término «misión» en el sentido de «la propagación de la fe» surgió por primera vez para referirse a los asentamientos jesuítas en el norte de Alemania, donde su tarea consistía en la reconversión de los protestantes (Glazik 1984b:29). Después de la fundación de *Propaganda Fide* (1622) y de hecho hasta más o menos 1830, el enfoque principal de *Propaganda Fide* fue el de llamar a los protestantes a retomar a la fe verdadera. Las encíclicas misioneras del siglo veinte, desde *Máximum Illud* (1919) a *Fidei Donum* (1957), no tenían reparos en demostrar su antiprotestantismo (cf. Auf der Maur (1970:83s.). *Rerum Ecclesiae* (1926), por ejemplo, recalca la importancia de llamar a «los hermanos separados a volver a la unidad de la Iglesia» y de «arrancar a los no católicos de sus errores» (cf. Auf der Maur 1970:85). Aun orar juntos el Padrenuestro, por ejemplo, estaba prohibido para los católicos hasta 1949. Debido al cambio de paradigma desde el catolicismo al protestantismo, dice Pfürtnner (1984:179), nacieron dos «comunidades lingüísticas» diferentes; sus seguidores, aun donde utilizaban las mismas palabras, ya no querían decir lo mismo.

Dado este trasfondo, los eventos del Concilio Vaticano II son poco menos que un milagro. Un nuevo espíritu permeó virtualmente todas las reuniones y los documentos del Concilio. Es cierto que el uso del término «Iglesia» es ambiguo (a veces se refiere claramente a la Iglesia Católica Romana; otras veces parece indicar un contexto más amplio), pero sin lugar a dudas el Concilio Vaticano II habló de la Iglesia de una manera muy distinta a la acostumbrada. *LG 15* afirma categóricamente que «los que han sido sellados con el bautismo que les une a Cristo... tienen de algún modo un vínculo real con nosotros en el Espíritu Santo». A la luz de las pautas de *AG 15*, además, ya sería imposible continuar viendo a los cristianos no católicos como objetos de la misión.

Fue, sin embargo, el Decreto sobre el Ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*), en particular, el que se refirió en lenguaje claro a la necesidad de mejorar las relaciones y de una aceptación mutua. Crumley describe su adopción por parte del Concilio como «el evento singular más importante en la accidentada historia del movimiento ecuménico» (1989:146). En su primer párrafo el decreto describe «la restauración de la unidad entre todos los cristianos» como una de las principales preocupaciones del Concilio y afirma que las divisiones entre cristianos «contradictan la voluntad de Cristo, escandalizan al mundo y hacen daño a aquella causa tan santa de predicar el evangelio a toda criatura». *AG 6* retoma el tema y vincula la unidad de la Iglesia íntimamente con su misión. Toda persona bautizada está llamada a formar un solo redil con el fin de dar testimonio de Cristo su Señor ante las

naciones. El Decreto sigue: «Y si no son capaces de dar testimonio plenamente de una sola fe, por lo menos deben caracterizarse por el respeto y el amor mutuos». Con frecuencia (en los párrafos 3 y 19 al 23), el Decreto sobre el Ecumenismo sutilmente cambió «hermanos separados» por la menos enjuiciadora frase «los hermanos divididos (o separados) de nosotros», subrayando así que la separación fue mutua (cf. Auf der Maur 1970:89). La Declaración sobre Libertad Religiosa (*Dignitates Humanae*) del Concilio y la creación por parte del papa Juan XXIII del Secretariado para la Promoción de la Unidad Cristiana selló toda esta tendencia, la cual también fue bienvenida por el CMI (cf. Meeking 1987:5-7).

El Concilio Vaticano II junto con desarrollos recientes en el protestantismo saludaron el advenimiento de una nueva era (cf. Saayman 1984:33-67). Después del Concilio la Iglesia Católica siguió avanzando en este nuevo camino (:67-70). *EN* 77 (publicada en 1975) insiste en «una colaboración caracterizada por un compromiso más serio con los hermanos cristianos con quienes todavía no estamos unidos en una *unidad perfecta*» (énfasis añadido). Los proyectos de diálogo entre la Iglesia Católica y varias otras comunidades confesionales, incluyendo a los evangélicos, hoy son parte esencial del escenario eclesiástico. En 1980 Juan Pablo II llamó a Martín Lutero «un testimonio del mensaje de la fe y la justificación». El día 11 de Diciembre de 1983 elogió a Lutero en una iglesia luterana. Las dos «comunidades lingüísticas» (Pfürtner) finalmente estaban empezando a entenderse y hasta hablar el mismo idioma. La controversia y la confrontación han cedido frente al encuentro ecuménico. Y la doctrina de la justificación por la fe sola, de la Reforma, ya no es considerada un motivo de separación (cf. Pfürtner 1984:168; Crumley 1989:147).

El nuevo término que enuncia ambas ideas de unidad y de misión plasmado en varios documentos de estudio es «testimonio común» (cf. Common Witness [Testimonio Común] 1984; ver también Meeking 1987 y Spindler 1987). El impulso hacia un testimonio común, según dicen, no fluye de ninguna estrategia; más bien, «la percepción de la comunión con Cristo y con el otro genera el dinamismo que impulsa a los cristianos a presentar un testimonio viable en conjunto» (Common Witness 1). La renovación que el Espíritu Santo produce en los cristianos y en sus comunidades «es cristocéntrica y llama a una nueva obediencia y un nuevo estilo de vida que en sí mismo constituye una comunión que da testimonio» (Common Witness 13). Se elogian (Common Witness 11) las convergencias «notables y claras» sobre la evangelización que surgieron en Bangkok (1973), el Congreso de Lausana (1974) y *EN* (1975). Spindler (1987:20; cf. Meeking 1987:9-17) acierta al mencionar la «tremenda realidad» y la «tradicción emergente» del testimonio común. No es que la idea esté libre de problemas. El testimonio común se ve poquísimas veces en la evangelización, y particularmente cuando la misión se limita casi exclusivamente a «plantar iglesias» (cf. Auf der Maur 1970:97; Spindler 1987:2, 25). Además, lo que se escribe en los documentos de la Iglesia o en las declaracio-

nes conjuntas no necesariamente se lleva a la práctica en el nivel local, donde en realidad importa. Además, el ecumenismo parece haber perdido mucho de su impulso. A la luz de todo esto, en este momento en el mejor de los casos estamos involucrados en un «ecumenismo intermedio» (Spindler 1987:26s.).

(Unidad en misión; misión en unidad)

En la ceremonia de su instalación como Arzobispo de Canterbury en 1942, William Temple hizo referencia a la existencia de un cristianismo global como «el gran y nuevo hecho de nuestro tiempo» (citado en Neill 1966a: 15). Relacionado íntimamente con esto, dice Jansen Schoonhoven, hay un segundo «gran y nuevo hecho de nuestro tiempo»: el movimiento ecuménico en todas sus formas. Fue un católico romano, W. H. van de Pol, el que en 1948 hizo alusión a la formación del CMI como «algo absolutamente nuevo en la historia». En 1960 otro católico, M. J. le Guillou, vio en el CMI «una comunidad de un tipo fundamentalmente nuevo, sin precedentes en la historia» (referencias en Jansen Schoonhoven 1974b:7s.).

A partir del Concilio Vaticano II se puede afirmar lo mismo respecto al catolicismo. Ya es imposible pronunciar la palabra «iglesia» sin al mismo tiempo decir «misión»; del mismo modo, ya es imposible decir «iglesia» o «misión» sin al mismo tiempo estar hablando de la misión como *una* sola y de la Iglesia como *una* sola. Este es un cambio paradigmático de proporciones inmensas. No ocurrió gracias a una acumulación de nuevos (¡y mejores!) conocimientos sino a raíz de una nueva autocomprensión (cf. Pfiirner 1984:184). Es parte de la búsqueda actual de amplitud y unidad, y de superar los dualismos y las divisiones (Daecke 1988:630s.). No es el resultado de una tolerancia perezosa, de la indiferencia o el relativismo, sino de toda una nueva percepción de ¡o que implica ser cristiano en el mundo. Por esta razón, todas las uniones de iglesias ocurridas desde 1920 y todos los «consejos de iglesias» formados durante los últimos cincuenta años tienen sentido únicamente si existen para servir a la *missio Dei*. El ecumenismo no es una unión pasiva y semiobligada, sino una activa y deliberada vivencia y trabajo conjunto. No es un simple reemplazo de las hostilidades por una cortesía correcta pero sin compromiso.

Permítaseme ahora trazar algunos de los lincaamientos del nuevo paradigma.

En primer lugar, la coordinación mutua de la misión y la unidad no es *negociable*. No se deriva de una situación nueva en el mundo o de unas circunstancias alteradas, sino del don de Dios que es la unidad en el único cuerpo de Cristo. El pueblo de Dios es uno solo; el cuerpo de Cristo es uno solo. Por lo tanto, hablando estrictamente, sería una anomalía referirse a la «unidad de las iglesias»; uno puede hablar solamente de la «unidad de *la Iglesia*». En palabras de H. de Lubac:

La Iglesia no es católica por estar esparcida por todo el globo y por contar con un gran número de feligreses. Ya era católica en la mañana de Pentecostés, cuando todos sus miembros cabían en un aposento... Por-

que la catolicidad no tiene relación alguna con la geografía o las estadísticas ... Como la santidad, la catolicidad es primeramente una característica fundamental de la Iglesia (citado en Frazier 1987:47).

A la luz de esto creamos un dicotomía falsa si colocamos la verdad en contraposición a la unidad. Una de las marcas de la teología de Pablo era que rehusaba admitir la posibilidad de una separación entre la verdad del evangelio y la unidad de la Iglesia como voluntad divina; para él, el valor supremo era el carácter indisoluble de dicha unidad y dicha verdad (cf. Beker 1980:130; Meyer 1986:169s.» nota 12).

En segundo lugar, mantener juntas tanto la misión y la unidad como la verdad y la unidad *presupone tensión*. No presupone uniformidad. La meta no es aplanar las diferencias, un reduccionismo superficial, o una especie de caldo ecuménico. Nuestras diferencias son genuinas y tienen que ser tratadas como tales. Dondequiera que la Iglesia tome en serio su misión respecto a las varias comunidades en conflicto unas con otras —sean estos conflictos doctrinales o culturales en su esencia, o provocados por situaciones y experiencias de vida distintas—, existe una tensión interior imposible de ignorar. Más bien, esta tensión es un llamado al arrepentimiento. La misión en unidad y la unidad en la misión se tornan imposibles si no hay una actitud de autocrítica, especialmente donde los cristianos se reúnen con otros (condiscípulos o no creyentes), que, según los estándares humanos, deberían ser sus enemigos. Pero para esto existe la Iglesia:

para asumir en su interior los conflictos más profundos del mundo, y confrontar allí a ambos lados con el poder perdonador y transformador que los quebranta y hace de ellos una nueva comunidad, con una nueva esperanza y un nuevo llamado (West 1971:270).

El ecumenismo es posible únicamente donde las personas se aceptan las unas a las otras a pesar de sus diferencias. Nuestra meta no es una comunión libre de conflictos sino una caracterizada por la unidad en una diversidad reconciliada. El paradigma moderno, dice Dacckc (1988:631), sugería que la alternativa es entre diversidad sin unidad o unidad sin diversidad; el paradigma posmoderno se manifiesta como una unidad que preserva la diversidad y una diversidad que se esfuerza para lograr la unidad. Las divergencias no son motivo de remordimiento sino parte del esfuerzo dentro de la Iglesia por llegar a ser lo que Dios quiere que sea (cf. NIE 1980:12; Crumley 1989:147).

En medio de toda la diversidad, sin embargo, hay un eje: Cristo Jesús. Cuando el papa Juan XXIII abrió el Concilio Vaticano II el 26 de octubre de 1962, habló de un aspecto inmutable después de dos mil años: específicamente que Jesucristo aún es el meollo de la comunidad y de la vida. Este es el fundamento común, el punto de orientación que nos permite juntarnos en un servicio conjunto y dar un testimonio unido al mundo (cf. Verslraelen 1988:433). La unidad en la misión no es una

causa perdida mientras en toda Iglesia cristiana se abra, se lea y se proclame la Biblia que da testimonio de aquel Cristo (cf. de Groot 19X8:155). Sin embargo, escuchar la palabra de Dios y escuchamos los unos a los otros van juntos; sólo podemos tener lo primero si estamos igualmente preparados para tener lo segundo (:163; cf. también Küng 1987:81-84).

En tercer lugar, una Iglesia unida-en-misión es esencial a la luz, del hecho que la misión de la Iglesia *nunca llegará a su final*. Hubo una época en la que se creyó con toda sinceridad que era simplemente cuestión de tiempo y se terminaría la tarea misionera. Mucha de la política misionera del siglo diecinueve se fundamentaba sobre esta premisa. Hoy sabemos que nunca vamos a arribar a un estado en que podamos afirmar: «¡misión cumplida!». Sabemos que el mundo ya no puede ser dividido entre los países que «envían» y los que «reciben», entre «la sede» y «el campo misionero». La sede está en cualquier parte y el campo misionero también. Tal fue el mensaje chocante de Godin y Daniel (1943): Francia, «la hija mayor de la Iglesia», volvió a ser campo de misión. Había empezado una nueva «era de descubrimiento» para las iglesias en Europa: no la exploración de nuevas tierras al otro lado del mar, sino de los mundos del ateísmo, el secularismo y la superstición, los «nuevos paganos» de Europa (cf. Kóster 1984: 156s.). En todo el mundo la Iglesia vive una diáspora, una situación de misión.

En cuarto lugar, la misión en unidad implica el final de la *distinción entre iglesias «enviadoras» e iglesias «receptoras»*, algo por lo cual John Mott ya había hecho un llamado en la Conferencia de Jerusalén en 1928 (cf. Hutchison 1987:180). Diez años más tarde Kraemer encontró necesario recordar a los delegados de Tambaram que las iglesias «más jóvenes» son *el fruto* de la labor misionera, no la *posesión* de las sociedades misioneras ([1938] 1947:426). Muchas frases y *slogans* se concibieron para dar expresión a la necesidad de desarrollar nuevas relaciones: «los tres autos», «colaboradores en obediencia», «vivir como camaradas», «igualdad», «cooperación», «una base de cincuenta-cincuenta», «solidaridad». ¡Frasas maravillosas! Las iglesias más jóvenes, sin embargo, las recibieron en su mayoría como vacías y sin sentido. Refiriéndose al lema de Whitby (1947), un pastor indonesio comentó en tono irónico dirigiéndose a un profesor holandés: «Claro, ¡lo de *colaboradores para ustedes*, pero para nosotros, *obediencia!* » (Jansen Schoonhoven 1977:48). Es, sin embargo, inútil hablar de la «autonomía de las iglesias jóvenes» (¡aparte de la pregunta si es posible en realidad hablar de la «autonomía» de iglesia alguna!) mientras las antiguas estructuras queden intactas. Ninguna modernización de las políticas misioneras o adaptaciones a las prácticas y técnicas actuales de Occidente efectuarán cambios fundamentales (cf. Riilti 1974:291). Esto se aplica no sólo a protestantes sino también a católicos; allí también las relaciones entre las iglesias de Occidente y las del Tercer Mundo están con frecuencia permeadas de paternalismo (cf. Rosenkranz 1977:431-434). Por la causa de la unidad y la misión, necesitamos nuevas relaciones, responsabilidad mutua, rendirnos cuen-

tas los unos a los otros, e interdependencia (¡no independencia!), no simplemente porque la Iglesia occidental ya se encuentra operando en el contexto de un mundo donde su posición dominante, numéricamente y en otros sentidos, parece haber terminado definitivamente, sino porque no pueden existir «superiores» o «inferiores» en el Cuerpo de Cristo.

En quinto lugar, si aceptamos la validez de la misión-en-unidad no podemos sino tomar una posición en contra de la *proliferación de nuevas iglesias*, que surgen sobre la base de unas distinciones muy cuestionables. Este virus protestante no puede ser tolerado más como si fuera la cosa más natural del mundo que un grupo de personas empiece su propia iglesia, la cual refleja sus debilidades, temores y sospechas, nutre sus prejuicios y los hace sentir cómodos y relajados. Cuando Wagner (1979) es alabado (ver la carátula de su libro) por haber trastocado «la frase que dice que ‘las 11:00 a.m. es la hora más segregada en los Estados Unidos*, llevándola de ser un peso agobiante alrededor del cuello de los cristianos hasta presentarla como una herramienta dinámica para asegurar el crecimiento cristiano», hay algo drásticamente equivocado. El apóstol Pablo buscaba edificar comunidades en las cuales desde el principio judío y griego, esclavo y libre, pobre y rico adorarían juntos, aprenderían a amarse y a manejar las dificultades que surgirían por causa de sus respectivos trasfondos social, cultural y religioso tan distintos. Esta es la esencia de la Iglesia. En contraste, la esencia de la herejía, dice Hoekendijk, es «la negación rotunda a participar en una historia común» (1967a:348). Hay una tendencia en el protestantismo a enfatizar la relación vertical entre Dios y el individuo de tal manera que se la separa de la relación horizontal entre personas; sin embargo, la «línea vertical» también es una línea pactual con la comunidad (cf. Samuel y Sugden 1986:195). Teológicamente, y en términos prácticos, esto quiere decir que la cristología es incompleta sin la eclesiología (:192s.) y sin la pneumatología (cf. Kramm 1979:218s.; Memorándum 1982:461). No podemos hablar de Cristo, el Señor y Salvador, sin hablar de su cuerpo, su comunidad liberada y salvada. Del mismo modo, el Espíritu en la dispensación del Nuevo Testamento no es dado a individuos sino a la comunidad. Si nuestra misión ha de ser cristológica y pneumatológica, también tiene que ser eclesial en el sentido de ser *la sola* misión de *la sola* Iglesia.

En sexto lugar, en última instancia la unidad en la misión y la misión en unidad no sirven meramente a la Iglesia sino que, a través de la Iglesia, están para servir a la *humanidad* y buscan manifestar *el dominio cósmico de Cristo* (cf. Saayman 1984:21-25). La Iglesia (sólo en la medida en que la Iglesia sea *una*) es «la señal de la unidad venidera de la humanidad» (Uppsala, Sección 1.20; CMI 1968:17). La reunión de la CMME en San Antonio (1989) concuerda: «La Iglesia es llamada una y otra vez a ser una señal profética y un anticipo de la unidad y la renovación de la familia humana según los parámetros del prometido Reino de Dios» (Sección 1.1 I;

CM; 1990:28). El Reino de Dios no es sólo el cumplimiento final de la *iglesia* sino también el futuro del *mundo* (Limouris 1986:169).

Finalmente, tenemos que confesar que la *pérdida de la unidad eclesial no es sólo una molestia sino un pecado*. La unidad no es una opción superflua. Es, en Cristo, ya un hecho, algo dado. Al mismo tiempo es un mandamiento: «¡Sean uno!» Estamos llamados a ser uno como el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son uno y nunca debemos cansarnos de esforzarnos hasta el día cuando los cristianos en todo lugar puedan juntarse para compartir el solo Pan y la sola Copa (cf. Crumley 1989:146, 149). En el momento actual apenas se vislumbra un relámpago escatológico en un horizonte lejano. Pero tanto la «Iglesia mundial» como la «unidad de la familia humana» son, en un sentido, ficciones. Sin embargo, ambas ficciones son indispensables si queremos hacer justicia a lo que significa ser Iglesia y vivir creativa y «misionalmente» en medio de la tensión escatológica que pertenece a nuestra misma identidad como cristianos (cf. Hoedemaker 1988:174).

La misión como ministerio de todo el pueblo de Dios

La evolución del ministerio ordenado

Uno de los cambios más dramáticos que tienen lugar en la Iglesia hoy es el desplazamiento desde el ministerio concebido como monopolio de varones ordenados hacia el ministerio concebido como la responsabilidad de todo pueblo de Dios, de personas ordenadas o no. Boerwinkel (1974:54-64) ha identificado la «institucionalización de los ritos de la Iglesia» como una de las características de la dispensación de Constantino, y la «laicización» contemporánea de la Iglesia como indicativo del fin del constantinismo. Moltmann (1975:11), al describir la tarea de la Iglesia y de la teología en nuestro tiempo, formula seis tesis, una de las cuales se lee así:

La teología cristiana ... ya no será simplemente una teología para sacerdotes y pastores, sino también una teología para el laicado con sus vocaciones en el mundo.

La crisis que enfrentamos respecto al ministerio es parte integral de la crisis que enfrentan Iglesia y misión en esta época de cambio paradigmático, cuando virtualmente cada elemento tradicional de fe y política se encuentra bajo una severa presión. Durante casi diecinueve siglos, y en virtualmente todas las tradiciones eclesiales, se ha concebido el ministerio casi exclusivamente como un servicio por parte de ministros ordenados. Para comprender algo de la magnitud del cambio que empieza a tener lugar en este momento y su significado para la misión de la Iglesia hoy va a ser necesario repasar, muy brevemente, el desarrollo de los acontecimientos que han llevado al actual *impasse*.

No hay duda de que Jesús de Nazaret rompió con la totalidad de la tradición judía al escoger a sus discípulos entre pescadores, cobradores de impuestos, etc., en vez de hacerlo entre la clase sacerdotal. Esto constituyó parte de su «ministerio rompe-odres», el aspecto «reverso» de la enseñanza de Jesús que puso cabeza abajo lo apropiado para ese tiempo yendo en contra de las expectativas humanas normales (cf. Burrows 1981:44s.). Hemos argumentado en el capítulo 1 de este estudio que el movimiento de Jesús empezó como un movimiento de renovación dentro de judaísmo, no como una religión aparte. Esto puede explicar porqué la terminología empleada para describir el movimiento y a sus miembros no fue prestada ni de la cultura religiosa judía (después de que el movimiento empezó a reclutar intencionalmente a no-judíos) ni de la griega. La palabra principal para describir la comunidad, *ekklesia*, venía del ámbito secular. Meeks destaca (1983:81) que las iglesias paulinas no se llaman «sinagogas». Tampoco se llaman *thiasoi*, la palabra común en griego para una reunión cívica o religiosa. Los creyentes simplemente «se reúnen» (cf. 1 Co. 11:18, 20, 33, 34; 14:23, 26), casi siempre en algún hogar (cf. Beker 1980:319). De hecho, el *hogar* puede considerarse como la unidad básica en el establecimiento del cristianismo en cualquier ciudad (Meeks 1983:29). La iglesia tiene sus oficios, si queremos denominarlos así, en particular los de *episkopos*, *presbyteros* y *di abonos* (todos términos seculares). Pero, primero, siempre se entienden estos oficios como existentes dentro de la comunidad de fe y nunca antes, independientes o encima de la iglesia local (cf. de Gruchy 1987:27), y segundo, sería un error grave simplemente «enchufar» estos términos en la tardía comprensión jurídico-sacramental de los oficios eclesiásticos (Burrows 1981:77, con base en H. von Campenhausen y H. Conzelmann). La mayoría de los «líderes» en la Iglesia primitiva son figuras carismáticas, líderes naturales, tanto hombres como mujeres.

Sin embargo, para la década de los ochenta del siglo 1 d.C. ya era claro que el cristianismo se había convertido en una nueva religión que rebasaba las estructuras del judaísmo. Esto significó que la terminología empleada por los adherentes de la nueva fe se entendía cada vez más en un sentido estrictamente religioso. La Iglesia tenía que lidiar con la herejía por afuera y con un proceso de disolución de la fe por adentro. En estas circunstancias el antídoto más eficaz parece haber sido animar a los creyentes a seguir las instrucciones del clero, en particular de los obispos, quienes muy pronto, especialmente debido a los escritos e influencia de Ignacio y Cipriano, llegaron a ser considerados como los únicos garantes de la tradición apostólica y los que tenían plena autoridad en los asuntos eclesiásticos. De allí en adelante el ministro ordenado gozaría de una posición dominante e indisputable en la vida de la Iglesia, situación que se afianzó con la doctrina de la sucesión apostólica, el «carácter indeleble» otorgado a los sacerdotes y la infalibilidad papal.

La «clericalización» de la Iglesia iba de la mano con la «sacerdotalización» del clero. Aparte de una referencia dudosa en Ignacio, el término «sacerdote» no se usó para referirse al clero cristiano hasta alrededor del año 2(X). Después de eso el tér-

mino, y la teología subyacente, llegó a ser la «perspectiva aceptada», fortalecida por un complicado «sacramento de las órdenes santas», que otorgaba poder al ordenando para representar sacramentalmente el sacrificio de Cristo y producía un cambio místico y ontológico en el alma del sacerdote (cf. Burrows 1981:61). Al mismo tiempo separó al sacerdote de la comunidad, colocándolo en contraposición a ella como una figura mediadora y una especie de *alter Christus* («otro Cristo») (:60, 88). El sacerdote tenía poder *activo* para consagrar, perdonar pecados y bendecir; los cristianos comunes y corrientes facultados para serlo a raíz de su bautismo desempeñaban un papel *pasivo*, a saber, el de *recibir* la gracia (: 105). La Iglesia incluía dos categorías distintas de personas: el clero y el laicado (de *laos*, «pueblo [de Dios]»), este último percibido como inmaduro, por debajo de la mayoría de edad y completamente dependiente del clero para todo asunto religioso.

Era inevitable, bajo este arreglo, que se creyera que la única incumbencia de la Iglesia era lo sagrado (¡aunque el clero, en particular los obispos, muchas veces detentara un poder secular!). Al repasar los cinco modelos de Iglesia identificados por Dulles (1976), Burrows (1981:38) afirma que los cinco (Iglesia como institución, comunión mística, sacramento, heraldo y siervo) en realidad conciben a la Iglesia casi exclusivamente como medio de comunicar la gracia, reforzando así el cuadro sacerdotal de la Iglesia. La Iglesia es una comunidad principalmente preocupada con la mediación de la salvación eterna de los individuos. El ministerio ordenado es el vehículo primordial para esta tarea, de tal manera que la Iglesia gira alrededor de él (:61s.).

Como en la Europa medieval nunca se cuestionó la hegemonía de la Iglesia, llegó a ser costumbre para la Iglesia considerarse a sí misma como el Reino de Dios en la tierra. El simple hecho sociológico actuante aquí es que cualquier religión dominante tiende a adoptar este tipo de posición. En este caso la Iglesia Católica se veía a sí misma como un almacén repleto de gracias celestiales que los gerentes clericales podían distribuir a los clientes. Cuando en el siglo dieciseis la Reforma protestante desafió su supremacía, su reacción (en el Concilio de Trento) fue descartar completamente los reclamos. Al mismo tiempo emprendió una «misión», una actividad realizada por un cuerpo de «especialistas», sacerdotes y religiosos autorizados por el Papa, para extender la hegemonía de la Iglesia a otras partes del mundo. En aquellos países, surgieron estructuras idénticas a las de la «sede» y se instaló una jerarquía análoga.

La pregunta es si los *protestantes* han hecho algo mejor. Es cierto que hay que dar crédito a Lutero por haber rescatado la noción del «sacerdocio de todos los creyentes». En su tesis que «la congregación ... cristiana tiene el derecho y el poder para juzgar toda enseñanza y llamado, para instalar y despedir a sus maestros» (citado en Pfürtner 1984:184), Lutero rompió ciertamente con el paradigma predominante. No obstante, cuando el entendimiento que tenía Lutero de la Iglesia y la teología fue atacado por los anabaptistas (algunos de los cuales habían desechado

totalmente la idea de un clero ordenado) y los católicos, también él volvió al paradigma heredado. Al fin y al cabo el clero estaba en el centro de su iglesia, dotado de considerable autoridad (Burrows 1981:104).

Los otros reformadores y sus herederos siguieron a Lutero en este punto. Por cierto, rechazaron la forma del sacerdocio sancionada por la Iglesia Católica como había existido a finales del siglo cuatro y optaron más bien por la forma de oficios vigente al cierre de la formación del Nuevo Testamento. La clave de todo esto era «los tres oficios de Cristo» —rey, profeta y sacerdote— que, según la perspectiva protestante, se habían cristalizado claramente en los tres oficios de pastor, anciano y diácono. En vez de mostrar una apreciación por el hecho de que, en las etapas iniciales, estos oficios habían evolucionado solamente hasta un nivel bastante rudimentario, los tomaron como establecidos explícitamente por Cristo y, por ende, inmutables. En la práctica, la mayoría de las denominaciones del protestantismo histórico están bregando con un entendimiento del ministerio ordenado que oscila entre la definición tradicional de la Reforma y una posición más cercana a la del catolicismo. Por otro lado, muchas denominaciones evangélicas con tendencia hacia una perspectiva congregacionalista luchan para evitar uno de los dos peligros latentes, a saber: o el ministro se convierte en una especie de mini-papa cuya palabra es ley o la congregación lo considera como un empleado que tiene que bailar al son de su música.

El resultado no ha sido tan distinto a la de la perspectiva católica predominante. La Iglesia siguió siendo una sociedad estrictamente clericalista manejada por personal de adentro. Su enfoque sobre la «cura de almas» no era sacramental como en el catolicismo, sino basado en la proclamación de la Palabra (cf. de Gruchy 1987:18, respecto a Bonhoeffer). Por lo demás, lo compartido por católicos y protestantes en cuanto al papel del ministerio ordenado fue mucho más significativo que sus desacuerdos: en ambas tradiciones el clérigo-sacerdote, en su posición privilegiada y central, siguió siendo el corazón de la Iglesia (cf. Burrows 1981:61,74). La creciente especialización de la capacitación teológica reforzó aún más el carácter elitista del «paradigma clerical» (cf. Farley 1983:85-88). Al igual que las misiones católicas, las misiones protestantes, como era de esperar, exportaron su modelo de un clero dominante hasta los «campos misioneros», imponiéndolo sobre otros como el único legítimo y apropiado. Vistieron así a David con la armadura de Saúl e hicieron imposible que la joven Iglesia ejecutara su ministerio particular o sobreviviera sin ayuda de afuera.

Era muy poco probable que en este modelo dominante ocurriera algún cambio antes de una transformación de profundas proporciones tanto en la sociedad como en la Iglesia. Esto empieza a darse en nuestra época con el redescubrimiento del «apostolado del laicado» o el «sacerdocio de todos los creyentes».

E/ apostolado del laicado

Las misiones católicas siempre se han caracterizado por un involucramiento laico significativo. Su participación en la empresa católica, sin embargo, fue de índole claramente auxiliar y bajo el control y jurisdicción del clero. En las misiones protestantes las posibilidades eran más promisorias, especialmente cuando el «principio del voluntariado» (ver el capítulo 9) ganó fuerza.

En realidad, desde el principio, las misiones protestantes fueron en gran parte un acontecimiento laico. Las sociedades voluntarias no se limitaron a las estructuras eclesiásticas. Normalmente hubo clérigos involucrados en la fundación de las sociedades misioneras, pero muchas veces, como en el caso de la *CMS*, un clero desconocido que habitualmente cooperaba de manera estrecha con prominentes personas laicas (Walls 1988:150). Walls (: 142), describe a las sociedades como libres, abiertas, responsables, que incluían a todas las clases, a ambos sexos y a todas las edades, las masas del pueblo; era un movimiento democrático y antiautoritario, y hasta cierto punto, anticlerical y antiinstitucional. Las sociedades norteamericanas, en particular, atraían grandes números de mujeres. En algunas instancias, las mujeres fundaron sus propias sociedades misioneras (para el año 1894 existían 84 de estas sociedades sólo en Norteamérica), sus propios periódicos y hasta levantaban su propio sostenimiento (cf. Anderson 1988:102s.). En los «campos misioneros», aun en el caso de las sociedades manejadas por hombres, las mujeres pronto llegaron a constituir la mayoría (cf. Hutchison 1987:101). Y hacían todo lo que los hombres solían hacer, incluso la predicación (exceptuando, por supuesto, la administración de los sacramentos).

Después de la II Guerra Mundial, la base misionera (*hume front*) dio señales de ponerse al día en ese sentido. Las Iglesias, tanto la católica como la protestante, se dieron cuenta de que los modelos monolíticos tradicionales de los oficios eclesiásticos ya no cuadraban con la realidad. El *aggiornamento* teológico en ambas confesiones occidentales descubrió de nuevo que la apostolicidad de la Iglesia es un atributo de la Iglesia entera y que el ministerio ordenado podría ser entendido únicamente como algo existente dentro de la comunidad de fe.

De varias maneras el Concilio Vaticano II dio expresión al nuevo ámbito teológico y social, y a una nueva percepción del papel central del laicado en la Iglesia, especialmente en cuanto a su llamado misionero. El tono, en ese sentido, fue fundamentalmente distinto al de varios concilios anteriores. Yves Congar ha notado que ciertas palabras empleadas repetidas veces en el Concilio Vaticano II jamás habían sido usadas por el Concilio Vaticano I: palabras como *amor*, 113 veces, y *laicas*, 200 veces (citado en Gómez 1986:57). *LG* 33 afirma: «El apostolado del laicado es un compartir en la misión salvífica de la Iglesia. Por medio del bautismo y la confirmación todos son comisionados a este apostolado por el Señor mismo.» Añade que el laicado tiene «el exaltado deber de trabajar a favor de la cada vez más extensiva expansión del plan divino de la salvación para todo pueblo, en toda época y por lodo

el mundo.» AG 28 (cf. LG 12) urge a cada miembro de la Iglesia a «colaboraren la obra del evangelio, cada uno según su oportunidad, habilidad, carisma y ministerio» Aun afirma de manera categórica (21): «La Iglesia no se ha establecido, ni vive verdaderamente ni es señal perfecta de Cristo sin un laicado que exista y trabaje al lado de la jerarquía.» El *Decreto sobre el oficio pastoral de los obispos* define a los obispos primordialmente como pastores y no como «poseedores de la plenitud del poder sacerdotal» (cf. Burrows 1981:109). Sobre todo, sin embargo, el Concilio Vaticano II produjo *Apostolicam Actuositatem*, el *Decreto sobre el apostolado del laicado*, un documento que describe al laicado preeminentemente en términos de la *misión* de la Iglesia, con «el derecho y el deber de ser apóstoles» (párrafo 3).

No es que todos los problemas se resolvieron inmediatamente. ¡Lejos de eso! El Concilio Vaticano II todavía se refiere a los laicos como «auxiliares» de los «ministerios sagrados» (cf. Gómez 1986:51). Además, en otros aspectos la antigua dicotomía entre clero y laicado parece estar firmemente en su lugar, tanto que Boff (1986:30) mantiene que, a despecho del Concilio Vaticano II, la participación de los feligreses en la toma de decisiones es mutilada totalmente. Parece, más bien, que la tensión entre «la cúspide» y «la base» ha aumentado en vez de disminuir en los últimos años, ya que cada vez se están formando más comunidades de base, las llamadas «eclesias», «congregaciones críticas» y entidades semejantes dentro de la Iglesia Católica (cf. Blei 1980:1). Hay, por parte de la jerarquía, cierta aprehensión frente a las consecuencias de acordar un papel más significativo al laicado, temor de lo que N. Lash ha denominado (citado en de Gruchy 1987:35) «el redescubrimiento del elemento ‘congregacionalista’ dentro del catolicismo» (cf. también Burrows 1981:39s; Michiels 1989:106s).

En cuanto al laicado, el catolicismo posterior al Vaticano revela tanto antiguas como nuevas versiones de eclesiología. No hay diferencias en esencia en el protestantismo. Esto es lógico si uno tiene en mente los casi dos milenios durante los cuales el modelo del clero ordenado predominó sin ningún desafío. La división hermética entre la Iglesia «maestra» y la Iglesia «alumna» (la *ecclesia docens* y la *ecclesia discens*), entre la mediación activa de la gracia y la recepción pasiva de la gracia, está demasiado arraigada como para ser eliminada sin algún esfuerzo.

Aun así, está en proceso un cambio innegable. Los laicos ya no son solamente *scouts* que, al regresar del «mundo de afuera» con testimonios acerca de lo que vieron allí y quizás con un racimo de uvas, rinden su informe a la «base operacional»: ellos mismos *son* la base operacional desde la cual procede la *missio De i*. Ya no son *ellos* los que «acompañan» a los que tienen los «oficios especiales» en la misión de éstos en el mundo. Más bien, son quienes ocupan los «oficios especiales» los que deben acompañar al laicado, el pueblo de Dios (cf. Hoekendijk 1967a:350). En la dispensación del Nuevo Testamento el Espíritu (juntamente con el clero) ha sido derramado sobre todo el pueblo de Dios, no sólo sobre unas personas selecciona-

jas. «El clero, entonces, *surge de la comunidad*, la guía, y actúa *en el nombre de Cristo*» (Moltmann 1977:303).

La *comunidad*, entonces, es la portadora primaria de la misión. El proyecto sobre «la estructura misionera de la congregación», surgido en la Asamblea del CMI en Nueva Delhi, en 1961 (un proyecto que, sin embargo, abortó en gran parte), juntamente con el redescubrimiento de la iglesia local en el catolicismo son, quizás desde una perspectiva misionológica, las contribuciones de mayor alcance del CMI y el Concilio Vaticano II. La misión no procede primordialmente del Papa, ni de una orden de misioneros ni de alguna sociedad o sínodo, sino de una comunidad reunida alrededor de la Palabra y los sacramentos, y enviada al mundo. Por lo tanto, el papel del liderazgo ordenado nunca puede ser el factor determinante: es sólo parte de la vida total de la comunidad (Burrows 1981:62). Paulatinamente las iglesias han empezado a hacer el ajuste a esta nueva percepción teológica. El modelo vertical-lineal que corre desde el Papa vía obispos y sacerdotes hasta los feligreses (un modelo que tiene su contraparte protestante) está siendo reemplazado poco a poco por otro en el cual todos están involucrados directamente (cf. Boff 1986:30-33).

No es necesario recalcar que un nuevo modelo de Iglesia es de gran importancia para todo el debate sobre la ordenación de mujeres (cf. entre otros ejemplos, Burrows 1981:134-137; Boff 1986:76-97). Su ordenación, sin embargo, es sólo un componente de la problemática actual, así como la noción de autorizar a los laicos para que estén involucrados directamente en la celebración de la Santa Cena (cf. Boff 1986:70-75). El problema con este debate, sin duda legítimo y crucial, es que aún sugiere que alguna forma de ministerio ordenado y alguna forma de autoridad para celebrar los sacramentos son principio y fin de lo que la Iglesia es en realidad.

Formas de ministerio

Si es verdad, como hemos argumentado a lo largo de este estudio, que la totalidad de la vida de la Iglesia es misionera, se sigue que necesitamos desesperadamente de una teología del laicado; algo de lo cual ya empieza a surgir. A la vez, tal teología se hace posible de nuevo sólo ahora que vamos dejando atrás la sombra de la Ilustración. Porque una teología del laicado presupone romper con la noción, tan fundamental en la Ilustración, que la esfera privada de la vida tiene que separarse de la pública (cf. también Newbiggin 1986:142s.). Moltmann, en su tesis que la teología del futuro ya no será simplemente una teología para el sacerdote y el pastor sino también para el laico, dice:

Se dirigirá no únicamente hacia el servicio divino en la Iglesia, sino también hacia el servicio divino en la vida cotidiana del mundo. Su implementación práctica incluirá la predicación y la adoración, los deberes pastorales y la comunidad cristiana, pero también la socialización, la democratización y la educación hacia la autonomía y la vida política (1975:11).

Por ende, uno debe afirmar enfáticamente que una teología del laicado no significa que los laicos deberían ser capacitados para ser «minipastores». Su ministerio (o de pronto debemos decir su «servicio», porque «ministerio» se ha convertido en parte de la jerga de Iglesia; cf. Burrows 1981:55s) se ofrece en la forma de la vida común y corriente de la comunidad cristiana «en tiendas, aldeas, granjas, ciudades, aulas, hogares, oficinas legales, consultorios, en la política, el gobierno y la recreación» (:66s.). Se debe reconocer la forma contingente que tomará este ministerio como se debe reconocer también la naturaleza contingente del ministerio ordenado. No será igual para cada época, contexto y cultura. En algunas partes del Tercer Mundo, en particular, el ministerio tanto de pastores como de laicos será mucho más extenso que en Occidente. Esto tal vez se deba a que en un país en desarrollo los esfuerzos de la Iglesia pueden ser más abarcativos que los del gobierno (:72). Además, en un país como Sudáfrica, que está pasando por el doloroso proceso de la democratización, donde las voces de los líderes políticos y comunitarios han sido silenciadas, la Iglesia se ve casi forzada a ser la única voz de los sin voz. En la mayoría de estos casos, va a ser un ministerio conjunto de clero y laicado, hasta el punto de no poder distinguir quién está haciendo qué.

Un ejemplo extraordinario del ministerio laico se encuentra en el fenómeno de las comunidades cristianas «pequeñas» o «de base», que, habiendo comenzado en América Latina,²¹ hoy están surgiendo a través del mundo entero, hasta en Occidente. Ellas toman muchas formas: grupos eclesiales hogareños en Occidente, iglesias independientes africanas, reuniones clandestinas en países donde el cristianismo está prohibido, etc. El movimiento es, en lo que al catolicismo se refiere, tan excepcional que los eruditos están tentados a exagerar en sus evaluaciones (cf. p. ej., Boff 1986:1, 4). Aun así, es un movimiento de grandes implicaciones. Bühlmann (1977:157) se atreve a decir que estos «experimentos» son más significativos que la misma teología de la liberación y pueden con mejor razón tomarse como la contribución de América Latina a la Iglesia universal. Y su significado radica en particular en que aquí el laicado alcanza su mayoría de edad y se involucra de manera creativa.

Llevó mucho tiempo para que la Iglesia cristiana descubriera que Cristo, que trastornó las formas sagradas de ministerio de las instituciones judías de su época, tal vez podría desafiar la tradicional «teología del ministerio» de la Iglesia cristiana actual (cf. Burrows 1981:3 ls.). Como siempre, sin embargo, Cristo no intenta destruir, sino completar. Esto se aplica también al ministerio ordenado. De nada serviría abolirlo. Boff (1986:32), a pesar de todas sus críticas a las estructuras de la Iglesia Católica Romana y todo su entusiasmo por las comunidades eclesiales de base,

²¹ El mejor estudio misionológico del movimiento latinoamericano, escrito desde un punto de vista evangélico, es el de Guillermo Cook, *T/u* Expectation <>f the Poor: Latin Amerit an Basic Ecclesial Communities in Prut es tu ni Perspectiva* (La expectativa de los pobres: Comunidades eclesiales de base desde una perspectiva protestante) (Orbis Books, Maryknoll, NY, 1985). Para una evaluación católica cf. Boff 1986.

repudia cualquier intento de «despojar al obispo y al sacerdote de su función, en un proceso de falsa liberación». De hecho, no se supera el clericalismo rechazando un ministerio ordenado o al despreciando su significado y su labor. De Gruchy (1987:26) cita a E. Schillebeeckx en ese sentido: «Si no hay una concentración especializada de lo que es importante para todos, a largo plazo la comunidad sufrirá como resultado».

Por ende, la tendencia de Hoekendijk a considerar los oficios de la Iglesia en términos meramente funcionales y, por tanto, al fin y al cabo, contingentes (cf. también Rüttli 1972:311-315) no lleva a ninguna parte. Alguna forma de ministerio ordenado es absolutamente esencial y constitutiva (ver también Moltmann 1977:288-314), no como el *garante* de la validez de la pretensión por parte de la Iglesia de ser la dispensadora de la gracia de Dios, sino, en el mejor de los casos, como el *guardián* que ayuda a la comunidad a mantenerse fiel a las enseñanzas y las prácticas del cristianismo apostólico (cf. Burrows 1981:83, 112). El clero no hace esto solo y por sus propias fuerzas, sino juntamente con todo el pueblo de Dios, porque todos han recibido el Espíritu Santo que guía a la Iglesia a toda la verdad. El sacerdocio del ministerio ordenado existe para facilitar, no para remover, el sacerdocio de toda la Iglesia (Newbiggin 1987:30). El clero no es primordial, ni independiente, ni la contraparte de la Iglesia; más bien, con el resto del pueblo de Dios, *es* la Iglesia enviada al mundo. Para encarnar esta visión, entonces, necesitamos una eclesiología más orgánica y menos clerical, de todo el pueblo de Dios.

La misión como testimonio a personas de otras religiones vivas²⁴

Una escena movедiza

La *theologia religionum*, la «teología de las religiones», es una disciplina que surgió únicamente a partir de la década de 1960. El mismo estímulo que hizo que los cristianos de una determinada denominación se preguntaran «quiénes son estos católicos romanos, anglicanos, metodistas, ortodoxos», también hizo que se preguntaran «quiénes son estas personas de otras religiones, hindúes, budistas y musulmanes.» Por lo menos en este sentido *formal* existe una relación entre el ecumenismo y la teología de las religiones.

La pregunta sobre qué actitud debería adoptar un cristiano y las misiones cristianas frente a los adherentes de otras creencias, por supuesto, es muy antigua, con raíces en el Antiguo Testamento. Durante muchos siglos, sin embargo, casi nunca fue debatida. Los decretos del Emperador Teodosio del año 380 (que demandó que todos los ciudadanos del Imperio Romano sean cristianos) y 391 (que prohibió todo culto no-cristiano), inexorablemente abrieron paso a la encíclica del papa Bonifa-

* Para una discusión complementaria del tema, cf. D. J. Bosch. «The Church-in-Dialog: From Self-Exclusion to Vulnerability» (1.ª Iglesia-en-diálogo: desde el autoengaño a la vulnerabilidad), *Missiology*, 16 (1988), pp. 131-147.